

THULE

Rivista italiana di studi americanistici



n. 42/43 aprile-ottobre 2017

Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano” Onlus

THULE

Rivista italiana di studi americanistici

nn. 42/43 aprile-ottobre 2017

Centro Studi Americanistici
“Circolo Amerindiano” Onlus

Direttore

Romolo Santoni

Comitato di redazione

Claudia Avitabile (Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia), Carlotta Bagaglia (Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Giulia Bogliolo Bruna (Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia), Centre d'études Arctiques / École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Roberta Carinci (Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia), Antonino Colajanni (Sapienza Università di Roma), Davide Domenici (Università di Bologna), Piero Gorza (Università di Torino), Rosa Maria Grillo (Università di Salerno), Consuelo Pascal Escagedo (Università degli studi di Napoli "L'Orientale"), Thea Rossi (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia), Francesco Spagna (Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia, Università di Padova)

Segreteria di redazione

Leonardo Brama, Rossella Carbone, Roberta Carinci, Hélène D'Angelo, Silvia Gola (coordinatrice), Corinne Meléndez Gaset, Clara Migotto, Francesco Orlandi Barbano, Consuelo Pascual Escagedo, Gabriela Peñalva, Roberta Proietti Pizzi, Virginia Roscini, Angelo Sciotto, Maria Teresa Vitola

Coordinatore del Comitato scientifico

Tullio Seppilli ☆

Comitato scientifico

Anthony Aveni (Colgate University of Hamilton, N.Y.), Claudia Avitabile (Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia), Carlotta Bagaglia (Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Irina Bajini (Università di Milano), Maria de Lourdes Beldi de Alcântara (Universidade de São Paulo, Brasil – International Working Group for Indigenous Affairs, Denmark – Grupo de Apoio aos Povos Guaraní e Aruak, Brasil – Ação dos Jovens Indígenas da Reserva de Dourados, Brasil), Marco Bellingeri (Università di Torino), Giulia Bogliolo Bruna (Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia), Centre d'études Arctiques / École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Silvia Maria Carvalho (Universidade Nacional Estado de São Paulo, Aracajuara), John Clark (Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo, San Cristóbal de las Casas), Antonino Colajanni (Sapienza Università di Roma), Davide Domenici (Università di Bologna), Víctor González (Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia), Rosa Maria Grillo (Università di Salerno), Piero Gorza (Università di Torino), Serge Gruzinski (Cnrs, Ehess, Paris), Federico Kauffmann-Doig (Instituto de Arqueología Amazónica, Lima/Tarapoto), Alfredo López Austin (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Unam, México), Jean Malaurie (Directeur du Centre d'Etudes Arctiques, Ehess, Paris; Cnrs, Paris; Académie Polaire, Saint-Pétersbourg), Marie Claude Mattei Muller (Universidad Central de Caracas), Ricardo Melgar Bao (Instituto Nacional de

Antropología e Historia, México), Giuseppe Orefici (Centro Italiano Studi Ricerche Archeologiche Precolombiane, Brescia), María Lina Picconi (Universidad de Buenos Aires, Argentina, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia) Wigherto Ribero Pinto (Universidad de La Paz), Renato Da Silva Queiroz (Universidade de São Paulo), Thea Rossi (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia), Mario Humberto Ruz Sosa, (Universidad Nacional Autónoma de México, Unam, México), Felice Scauso (Istituto Italo-Latino Americano, Italia), Paola María Sesia (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Pacífico Sur, México), Francesco Spagna (Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus, Perugia, Università di Padova), Francisco Tovar Blanco (Universitat de Lleida, Espanya), René Valdiviezo Sandoval (Universidad Autónoma de Puebla, México), Luis Alberto Vargas (Instituto de Investigaciones Antropológicas, Unam, México), Mariusz Ziolkowski (Uniwersytet Warszawski)

Traduzioni

Titien Bartette, Leonardo Brama, Roberta Carinci (coordinatrice), Clara Migotto, Sebastiana Fadda, Aura Fossati, Corinne Meléndez, Gemma Rojas Roncagliolo, Rosa Tomás

Tutti gli articoli sono stati sottoposti a doppio referaggio cieco.

Progetto grafico

Alberto Montanucci e Enrico Petrangeli (Orvieto)

Impaginazione e pre stampa

Stabilimento Tipografico «Pliniana»

Viale Francesco Nardi, 12 - 06016 Selci-Lama (PG)

Direzione e Redazione

THULE. Rivista italiana di studi americanistici
c/o Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus
via Guardabassi, n. 10 - 06123 Perugia
tel. 075 5720716 - fax 075 5720716
e-mail: info@amerindiano.org
www.amerindiano.org

Editore

Centro Studi Americanistici
"Circolo Amerindiano" onlus
Via Guardabassi, 10
06123 Perugia
tel. 075 5720716 - fax 075 5720716
e-mail: info@amerindiano.org
www.amerindiano.org

Distribuzione della rivista e numeri arretrati

La rivista è riservata ai soci del Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus. Per iscriversi e ricevere informazioni sui numeri arretrati si prega di consultare il sito www.amerindiano.org

Autorizzazione del Tribunale di Lecce n. 638/1996

Quanto espresso negli articoli pubblicati in "THULE" impegna soltanto la responsabilità dei singoli autori.

La rivista "THULE", organo ufficiale semestrale del Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus (Perugia), è di proprietà dello stesso.

THULE

Rivista italiana di studi americanistici

Indice

nn. 42/43 aprile-ottobre 2017*

- 11 Piero Gorza
Presentazione del volume

Miscellanea di studi americanistici *Parte prima*
Storia, scienza, arte e filosofia nell'America indigena

Parte seconda
Architettura nelle Americhe

Parte terza
Arti e identità

Parte quarta
Ritualità, cosmogonia e istituzioni indigene contemporanee

Parte quinta
Fenomeni migratori e identità nell'America contemporanea - Migrazione versus difesa del territorio

Parte sesta
Violenza e marginalità nelle Americhe

Parte settima
La ricerca scientifica nelle Americhe

A cura di *

Joel Francis Audefroy Sánchez, Giulia Bogliolo Bruna, Bertha Nelly Cabrera Sánchez, Beatriz Calvo Pontón, José Carlos Castañeda Reyes, Riccardo Cruzzolin, Ángela Estrada Guevara, María Celia Fontana Calvo, María del Carmen García Aguila, Piero Gorza, Rosa Maria Grillo, Elsa López, Josefina Manjarrez Rosas, David Mariscal Landín, María Teresa Muñoz Espinosa, Martha Estela Pérez García, María Lina Picconi, Elva Rivera Gómez, Thea Rossi, Romolo Santoni, Paola Sesia, Donatella Schmidt, René Valdiviezo Sandoval, María Cristina Valerdi Nochebuena, Gloria A. Tirado Villegas

* Il titolo delle sezioni è a cura della Segreteria di Redazione

Prima parte

Storia, scienza, arte e filosofia nell'America indigena

- 17 **Romolo Santoni**
Posible enfoque sistémico a la evolución olmeca
- 33 **Santiago Cortés Martínez - Alessia Frassani**
La noche, las estrellas y el conocimiento en Mesoamérica
- 49 **Giulia Bogliolo Bruna**
Scolpire il Male: genesi e metamorfosi dei tupilait
- 61 **Benjamin Jean-Marc Blaisot Barrié - Judith Alva Sánchez**
La pintura mural del Edificio 11 en El Tajín. Un acercamiento a su simbolismo
- 89 **María Teresa Muñoz Espinosa - José Carlos Castañeda Reyes**
Las artesanas ceramistas del norte de Querétaro: usanzas antiguas y modernas que reflejan habilidad, belleza y talento expresado en barro
- 107 **Marco Antonio Velázquez Albo**
Supervivencia de las prácticas musicales en las bandas de viento de los pueblos del centro-sur de México: entre compositores, directores y sus archivos

Seconda parte

Architettura nelle Americhe

- 121 **Lucia Santa Ana Lozada - Perla Santa Ana Lozada**
Arquitectura religiosa contemporánea Norteamericana: reflejo de una identidad cultural
- 139 **María Cristina Valerdi Nochebuena - Jorge Sosa Oliver - Julia Judith Mundo Hernández - Gloria Carola Santiago Azpiazu**
Estudio del Confort Ambiental de templos católicos. Caso: Iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza en Puebla, México
- 157 **Eugenia María Azevedo Salomao**
Inserción de arquitectura religiosa del siglo XX en el centro histórico de Morelia, Michoacán, México

-
- 179 **J. Jesús López García**
Seminario Diocesano de Aguascalientes, México: Cohesión social de la Modernidad
- 203 **Gaia Carosi**
Spazio preispanico e spazio coloniale. Analisi storico-topografica dello Yucatan a cavallo della conquista
- 215 **Christian Miguel Ruíz Rodríguez**
El cielo; arquitectura y urbanismo, patrimonio edificado en la ciudad novohispana
- 233 **Marisol del Carmen Ordaz Tamayo - Christian Mirabeau Briceño**
La subdivisión predial y sus efectos en el patrimonio histórico edificado de Mérida, México
- 251 **Bertha Nelly Cabrera Sánchez - Joel Francis Audefroy Sánchez**
Las casas de madera de los pescadores en Yucatán: un patrimonio en peligro

Terza parte

Arti e identità

- 269 **Irina Bajini**
José Martí en la manigua: naturaleza cubana e identidad nacional
- 279 **Claudia Giannetto**
«Beyo'ona' (questi siamo), Way yano'one' (siamo qui)»: identità performativa, riscatto etnico e memoria collettiva in una performance transculturale di teatro maya per turisti
- 303 **Eliana Peter Braz**
«Quem não é recôncavo nem pode ser reconexo»: experiências estéticas e entre-lugares na formação de subjetividades

Quarta parte

Ritualità, cosmogonia e istituzioni indigene contemporanee

- 317 **María Enriqueta Cerón Velásquez**
“El costumbre” de Santa María Guadalupe, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz

-
- 333 **Mario Ortega Olivares**
Dualismo y rivalidad conjuntiva en barrios binarios de Mesoamérica
- 355 **Efraín Rangel Guzmán**
Chamet: morada de los muertos reflejada en la cosmogonía de los grupos indígenas de la Región del Gran Nayar
- 377 **María Lina Picconi**
Diablos buenos, diablos malos: el diablo anda suelto en el carnaval americano
- 387 **María Celia Fontana Calvo**
Santa María Tonantzintla: benedicta tu in mulieribus
- 411 **Paola Ortelli**
Procesos de cambio en los gobiernos locales indígenas de Chiapas, México. Un estudio de caso
- 445 **Marcos Andre Ferreira Estacio**
Ensino Superior e Indígenas: experiência e desafios da Universidade do Estado do Amazonas na implantação e implementação de uma política pública
- 467 **Martha Areli Ramírez Sánchez**
Formas locales de autogobierno indígena. La comunidad política zapatista

Quinta parte

Fenomeni migratori e identità nell'America contemporanea - Migrazione versus difesa del territorio

- 479 **María da Gloria Marroni**
Globalización y migración extrarregional de latinoamericanos: ciclos migratorios y dinámicas familiares
- 493 **Cristina Victoria Pizzonia Barrionuevo**
Historia y subjetividad en la construcción y reconstrucción de identidades de los migrantes científicos de la ex Urss en México
- 515 **Samuel Luis Villela Flores**
Luis N. Guillemaud: desde la inmigración francesa hasta el Constituyente guerrerense (1851)

531 **Thea Rossi**
Migrazioni boliviane in Argentina: dimensioni storiche, socioculturali e immaginari simbolici

547 **Beatrice Gilberti - Giovanni Falcon**
Terre assediate. La lotta campesina in Paraguay

Sesta parte

Violenza e marginalità nelle Americhe

571 **Erika Galicia Isasmendi**
Los feminicidios a través de los medios escritos poblanos durante 2016

583 **Tomas Loza Taylor**
Violencia y emociones. Experiencia de la enfermedad en personas con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2 en la localidad de Coatetelco, municipio de Miaatlán, Estado de Morelos, México

603 **Martha Estela Pérez García**
Coyunturas de violencia: mujeres juarenses entre el feminicidio y el crimen organizado

625 **Gloria Arminda Tirado Villegas**
Una mirada a los estudios de la memoria, género y resistencia

643 **Rosa Maria Grillo**
Dal carcere al taller per una nuova identità femminile

665 **Thea Rossi**
Disuguaglianza e vulnerabilità nelle migrazioni femminili in Cile

685 **Lorenza Villa Lever**
La educación superior en México como mecanismo de desigualdad

Settima parte

La ricerca scientifica nelle Americhe

707 **César Morado**
Las Ciencias Sociales en el Noreste de México

Presentazione del volume

Piero Gorza

È coraggioso, forse un po' temerario, accettare sempre le sfide, anche quando le difficoltà sembrano insormontabili. Di sicuro è prospettiva che provoca vertigine. Il nuovo corso di "Thule", come rivista di alto profilo scientifico che intende offrire ulteriore approfondimento al dibattito del Convegno di Americanistica, è altro passo, sicuramente coerente, che segue all'impegno di quarant'anni di convegni, alla pubblicazione di numeri monografici della stessa "Thule" e alla presentazione degli atti di ogni incontro internazionale (*Quaderni di Thule*). Chi è stato testimone di questo cammino conosce la fatica ed anche il rigore professionale e scientifico di tutti coloro che hanno contribuito con silenzioso lavoro alla realizzazione di questo osservatorio sulle Americhe.

L'americanistica è per definizione una ragnatela di prospettive, uno spazio plurale di interpretazioni difficilmente riconducibile a un paesaggio unitario. È una disciplina che oscilla naturalmente tra la eterogeneità degli accostamenti prospettici e il rigore disciplinare di ogni approfondimento. L'immagine che si offre al lettore o al partecipante al convegno è quello di un bricolage ermeneutico. I contributi si declinano a seconda delle discipline (antropologia, archeologia, linguistica, storia, geografia, scienze politiche, arti e letterature) e si stemperano lungo un arco temporale che dal preispánico attraversa l'epoca coloniale, approda alla formazione degli stati liberali fino ad arrivare all'etnografia con i suoi studi sul presente. Si è di fronte a lontananze che si parlano o a vicinanze che divergono.

L'oggetto di studio non è dunque l'America, ma le Americhe, le tante Americhe. Gli studi post-coloniali e i movimenti indigeni ci ricordano costantemente la necessità di andare oltre l'esotismo dello sguardo occidentale verso le popolazioni originarie di questo continente, spesso appiattite sulla categoria di *indios*. Tuttavia l'americanistica è prospettiva disciplinare che trova riscontro anche in logiche temporali e in specificità culturali che caratterizzano le Americhe. Tra tanti studiosi, Grunzinsky, Garavaglia, Galinier ci ricordano come in queste terre il passato perfori la pelle sottile del presente con un'agentività che non ha uguale in altri angoli del pianeta. È un dato ma è anche concezione del tempo e della memoria che trovano riscontro nelle visioni del mondo di molte popolazioni native e che certamente hanno impressionato e orientato gli studi

di antropologi come Franz Boas quando sosteneva l'importanza di ricerche che sapessero coniugare archeologia, antropologia e storia. In modo aneddotico, ma per altro verso illuminante, è simpatico ricordare che in Messico l'INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) si occupa della conservazione e valorizzazione dei beni archeologici: una trasgressione di campi disciplinari di cui peraltro si nutre l'americanistica.

In questo numero della rivista arte e letteratura hanno uno spazio rilevante ed è difficile non pensare all'importanza del concetto di realismo magico, che in Europa ha trovato origine e significazione per voce di intellettuali come Roh, Vela e Bontempelli e poi, varcando l'oceano, ha assunto altre valenze con Petri, Carpentier, Asturias, rievocando l'America profonda, indigena, sciamanica ma anche reale e presente. Nello specchio dell'arte latinoamericana si intravedono da lontano le riflessioni europee sulla pittura classica e moderna e, per converso, attraverso le categorie estetiche del Vecchio Continente, la linfa viva di visioni del mondo indigene. Ma il gioco degli specchi spesso induce in fraintendimenti, che peraltro in America Latina hanno costruito cultura e convivenza. Infatti, spesso si parla di arte indigena senza tener conto del fatto che queste produzioni estetiche non sono state e non sono rappresentazioni o letture del mondo ma, come ci raccontano Viveiros de Castro, Severi e Bonfiglioli, cammini e agentività all'interno di ontologie differenti in cui le relazioni corpo e anima, esseri umani e altre soggettività (spiriti, animali, divinità e avi) presentano scarti sostanziali rispetto al nostro modo di pensare. Non ci stupisce, a questo punto del nostro ragionare, che la Laurette Sejourné, metodica antropologa abituata a coniugare etnografia a dato archeologico, invitasse a guardare le opere di Leonora Carrington per conoscere intuitivamente la "struttura che connette" ed articola la cosmovisione americana.

L'americanistica cerca (a volte ci riesce a volte no) di orientarsi e di descrivere questa intricata e plurale foresta di culture in cui si altalenano, si sovrappongono, si incastonano patrimoni sapienziali e sensibilità distinti e dalle origini eteroclite. L'immagine che si propone è tutt'altro che nitida e statica. Potremmo anche dire che questo panorama umano e culturale rifugge costantemente dalle gabbie di ogni idea di identità, declinandosi con quei colori e quelle fattezze che abbiamo imparato a conoscere nei testi di Mario Humberto Ruz. Il poetico e l'umano, sempre degni di grande attenzione, si nascondono spesso nelle molteplici complicazioni e sfumature del reale. Non è facile per l'appunto raccontare l'America, quella latina, quella indigena, creola, plurilingue, intanto perché come ci insegna Gruzinsky meticciasa è l'America. Tuttavia, per non cadere nell'esotismo romantico del buon selvaggio, dovremmo riprendere la lezione di Xavier Albó e di Juan Pedro Viqueira e sottolineare che il meticciaso è stato una fucina violenta e che spesso si sono conservate le tradizioni native a seguito di ferree politiche

di discriminazione razziale e segregazione spaziale. Di sicuro conveniamo con la sapiente interpretazione storica di Marcello Carmagnani quando parla dell'America Latina come di un "altro Occidente", in cui la Colonia, il diritto indiano, la lingua e la spada hanno costruito affinità e continuità capaci di attraversare latitudini ed affermarsi in ecosistemi completamente differenti, ma in cui, con senso contrario, la diversità, nonostante la violenza strutturale della dominazione coloniale e delle epoche seguenti, non ha potuto essere cancellata.

Pablo Guadarrama nei suoi scritti di filosofia politica sostiene l'esistenza di una filosofia latinoamericana capace di offrire narrazioni e orizzonti differenti da quelli che si sono sviluppati in Europa. La domanda a cui cerca di rispondere, peraltro in modo affermativo, è se si possano individuare e descrivere i tratti salienti di un pensiero che dovrebbe abbracciare un continente. Con procedere diverso anche Philippe Descola cerca di mettere ordine nel mondo indigeno, individuando specificità ontologiche (animismo, totemismo e analogismo) in grado di descrivere modi della vita e concezioni native divergenti da quelle naturaliste dell'Occidente. Sicuramente gli studi post-strutturalisti dell'antropologo francese hanno dato impulso a molteplici ed interessantissime etnografie e hanno obbligato a ritornare sul campo questionando risultati e categorie interpretative. Come sempre però le ombre non si dissipano completamente e alcuni dubbi sorgono sull'ansia di ricondurre il molteplice all'uno o a poche variabili, sulla necessità di pensare ad alterità piuttosto che a somiglianze e differenze, ad ontologie piuttosto che ad interpretazioni.

Sapienti riflessioni e articolate etnografie ci hanno aperto cammini interpretativi sulle Americhe e sulle risposte che gli uomini danno al problema strutturale della propria incompletezza. Ma, per fortuna, i popoli, gli uomini in carne ed ossa, non si lasciano imbrigliare e spiegare alla luce di poche categorie, geometrici modi della vita, coerenti strutture della convivenza. Il lavoro di campo e la ricerca etnografica hanno la grande virtù di obbligare a rimettere in discussione categorie e narrazioni, offrendo ad occhio attento documentazione di come anche le comunità più tradizionaliste siano costantemente attraversate dai brividi del cambiamento. Nella appena trascorsa estate ho intervistato giovani donne maya che occupando posti nel conosciuto sistema di cargo, una volta rigorosamente maschili, ragionavano, con tremore e caparbietà, su come fosse possibile coniugare uguali opportunità a un sapere rituale rigido e patriarcale. Vi è una creatività subalterna estremamente interessante, un mondo indigeno restio a lasciarsi catalogare come ostinatamente attaccato alle tradizioni. Nell'ultimo decennio del passato secolo e nel primo del nuovo sono stati proprio i movimenti indigeni o "neoindianisti" i protagonisti del cambiamento sociale, a volte sopperendo alla perdita di cogenza delle ideologie egualitarie novecentesche. Hanno dimostrato di sapere non solo ridisegnare il

futuro ma anche di essere in grado di costruirlo. I diritti indigeni sono entrati nelle costituzioni della maggioranza degli stati del continente; dal Messico, all'Ecuador, alla Bolivia sono state portate avanti con successo politiche di riconoscimento culturale e sociale. Questo magnetico muoversi dell'America, soprattutto latina, ovvero questo suo essere una società sempre in precario equilibrio tra catastrofe e cambiamento, ha la forza dell'impegno civile e di una idea di futuro che non è solo ripetizione del presente. Forse anche per questo l'americanistica è risultata prezioso spazio in cui dare, come avrebbe detto Tullio Seppilli, voce ad un uso sociale della ricerca.

Prima parte

*Storia, scienza, arte e filosofia
nell'America indigena*

Posible enfoque sistémico a la evolución olmeca

Romolo Santoni

Resumen

Ilya Prigogine sostiene que en las estructuras disipativas también hay formas de vida, mientras que Fritjof Capra afirma que todas las formas de vida reflejan el mecanismo básico de las células para absorber energía, modificar su estructura y expulsar residuos y propone el enfoque sistémico para comprender la realidad. Si enmarcamos las formas culturales como formas de vida complejas, ¿es posible utilizar este enfoque para analizar formas culturales pasadas? ¿Hasta dónde se puede utilizar este enfoque en el caso olmeca? ¿Es posible derivar en el corazón de la epistemología de la complejidad una plantilla capaz de leer la evolución de la historia precolombina más antigua?

Premisa

Este trabajo incluye al menos 30 años de mis reflexiones sobre el problema olmeca, uniendo temas que he estudiado bajo diferentes perspectivas y facetas. Los puntos centrales de estas reflexiones son: la idea del modelo de transformación de una cultura a la/las siguiente/s (elaborada en 1980 y posteriormente retomada en 2011 y 2012), el estudio de la simbología e iconografía olmeca (incluido en un artículo de 1998) y el análisis del término y del concepto de “olmeca” (SANTONI R. 2008)⁽¹⁾.

Durante estos años de certidumbres no agregué ningún punto nuevo, pero seguramente adquirí algunas fuertes convicciones. La primera es que lo olmeca fue una idea sobre el mundo, es decir, el modo de interpretar la realidad de los seres humanos que vivieron en un arco de tiempo y espacio precisos.

En 1979 publicamos en el *Bollettino* n. 5 del Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano” onlus, un artículo que escribí con el título *Propuestas para una nueva división periódica de la historia precolombina en México*.

La intención de este trabajo era proponer una cronología que sustituyese la clásica tripartición Preclásico - Clásico - Postclásico. Sin embargo, resultó un modelo destinado a enmarcar la evolución de las culturas, de una a otra.

El punto de referencia principal de mi trabajo fue el de “estado naciente” de Alberoni (1977)⁽²⁾.

Aún con sus ingenuidades, este modelo me sirvió a menudo, al menos en los lineamientos generales. A distancia de más de 30 años, en el congreso XXXIII del Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano” (SANTONI R. 2011) lo volví a proponer en una parte de mi ponencia, así como en el siguiente XXXIV (SANTONI R. 2012), englobando la cultura como un sistema cognitivo, revisé el modelo bajo la mirada de la idea de evolución de un paradigma científico a otro, según Kuhn (KUHN Th. N. 1972 [1970]). Propuse también diferentes ajustes al modelo, que lo alejan definitivamente del estado naciente de Alberoni. En este trabajo quisiera intentar otra aproximación, que me parece todavía más pertinente: con los conceptos base de la Teoría de la Complejidad, es decir, intentar ver la posible aplicación de las categorías conceptuales de esta teoría a mi hipótesis sobre la transición histórica fundamental entre Olmeca y Post-Olmeca (hipótesis elaborada en base al patrón básico, antes mencionado). Podrá parecer ser un esfuerzo intelectual inútil.

En realidad no es así: esta aproximación, más allá de proporcionar una prueba al modelo, aclara también algunos puntos y agrega nuevas perspectivas.

Mi intención es la de verificar la coherencia de mi reconstrucción de los eventos que constituyeron la transición entre lo Olmeca y lo Post-Olmeca, con la mirada de la teoría de los mecanismos evolutivos de los sistemas complejos y de algunos de sus conceptos base, colocando varias hipótesis en el ámbito de una trama interpretativa elaborada de este modo.

Plan teórico de referencia: Teoría de la Complejidad (TdC)

A partir de los años 70 del siglo pasado se inició un acercamiento por parte de sectores de las ciencias naturales hacia las ciencias humanas⁽³⁾, identificado, sobre todo, con las investigaciones de Morin, Prigogine, Maturana, Varela y Capra, entre otros, y con las propuestas de teorías como la de la Complejidad, del Caos, de Santiago, de los sistemas disipativos, del emergentismo, etc. Estos estudios marcan una nueva fase en la interlocución interdisciplinaria, abriendo un periodo de diálogo directo entre ciencias naturales y ciencias sociales.

Desde finales del siglo XIX, y sobre todo desde el inicio del siglo XX, las consideradas ciencias duras proporcionaron al género humano conceptos que cambiaron profundamente su modo de ver el mundo y todo el transcurso de su historia, dando vida a descubrimientos también en el campo tecnológico que revolucionaron hasta la cotidianidad.

Dos teorías fueron planteadas, una después de la otra: la Teoría de la Relatividad de Einstein y la Teoría Cuántica. Estas fueron el principio para la afirmación de nuevos puntos de vista en cada campo del conocimiento de nuestra especie.

La nueva trayectoria se caracterizó, sin embargo, por la decadencia de las certidumbres del conocimiento humano, que habían sido el *leitmotiv* del positivismo del siglo XIX. La certidumbre otorgada al objeto de estudio se desplazó kantianamente al método aplicado, reconociendo los límites de la mente humana. Esto ha reducido la presunción de validez absoluta de las ciencias naturales y ha recuperado un diálogo que había sido interrumpido por siglos entre los diferentes modos de conocer.

Este podría ser el sentido más profundo del camino que tomó la Teoría de la Complejidad que, iniciando en los ambientes de la física, de la biología y de la química, se encaminó desde el principio hacia la filosofía para dirigirse después al campo de las ciencias sociales.

Esta teoría nace de la idea que es imposible el conocimiento pleno, porque como afirma Morin, la realidad es compleja, en ésta casi todas las trayectorias son no lineales y la fragmentación en elementos simples no da razón a lo que es el verdadero fenómeno que resulta de las interacciones del sistema: la emergencia. Dice Morin:

«En este sentido el pensamiento complejo aspira al conocimiento multidimensional. Pero sabe, desde el comienzo, que el conocimiento completo es imposible: uno de los axiomas de la complejidad es la imposibilidad, incluso teórica, de una omnisciencia. Hace suya la frase de Adorno “la totalidad es la no-verdad”. Implica el reconocimiento de un principio de incompletitud y de incertidumbre. Pero implica también, por principio, el reconocimiento de los lazos entre las entidades que nuestro pensamiento debe necesariamente distinguir, pero no aislar, entre sí. Pascal había planteado, correctamente, que todas las cosas son “causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y que todas (subsisten) por un lazo natural e insensible que liga a las más alejadas y a las más diferentes”. Así es que el pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento». (MORIN E. 2009 [1990]: 23)

Otro de los puntos de partida, centrales a la Teoría de la Complejidad, son los estudios de Ilya Prigogine, quien, tomando la 2a ley de termodinámica (acrecimiento entrópico e irreversibilidad de los procesos termodinámicos) y, retomando las propuestas que Bergson – que todavía aceptaba sustancialmente el determinismo newtoniano – había expresado a mediados del siglo XIX bajo la influencia del clima darwiniano, concluye que la casi totalidad de los sistemas no son lineales, por ende, son complejos, y su evolución puede ser objeto de probabilidades, pero no es prevenible por ser sensible a las variaciones dadas en las condiciones iniciales (PRIGOGINE I. 2014).

Por lo tanto, Prigogine:

- se opone al dualismo cartesiano;
- critica la dinámica newtoniana, vista como la búsqueda de modelos abstractos no presentes en la naturaleza;
- es disidente de la postura einsteiniana en relación al tiempo considerado ilusión o, como en la Cuántica, considerado como dependiente del observador; y postula, en cambio, la existencia de un proceso unidireccional del tiempo, irreversible (flecha del tiempo).

Este último aspecto me interesa particularmente. En la dinámica newtoniana se enfrentan sistemas lineales y el tiempo resulta reversible, por el contrario Prigogine habla de una evolución caracterizada por la prevalencia de los fenómenos irreversibles.

Según Prigogine, mientras el Universo va hacia el acrecimiento entrópico, se crean constantemente fenómenos de sintropía o neguentropía⁽⁴⁾ (a partir del sentido dado por Erwin Schrödinger, *What is life*, 1944, SCHRÖDINGER E. 1995), es decir, la formación de sistemas que se oponen al aumento del desorden y a la dispersión energética.

Prigogine las llama estructuras disipativas: estructuras abiertas, dinámicas e inestables que absorben energía y materia y expulsan desechos y resultan caracterizadas por una reorganización autopoietica.

De hecho, otra característica de las estructuras disipativas es el de ser sistemas autopoieticos, es decir, que tienen las condiciones de remodelarse y reestructurarse (según las teorías elaboradas por Maturana y Varela entre 1970 y 1971). Por eso, dadas sus características, los sistemas vivos se configuran como CAS (Complex Adaptive System), es decir, sistemas complejos que, en base a sus experiencia pueden cambiar, adaptándose al medio ambiente (MATURANA H. R. – VARELA F. J., 2012 [1980]).

La capacidad autopoietica de los sistemas disipativos parece, por ende, un intento de la Vida por oponerse a la entropía, y creo que, si Prigogine tiene razón, el proceso dialéctico entropía/neguentropía se configura como uno de los mecanismos básicos del Universo. Por lo menos en cuanto a lo que explicaría la vida.

Capra subraya (CAPRA F. 2002) que hay una diferencia entre sistemas disipativos (que no sólo abarcan organismos con vida) y sistemas autopoieticos que, al contrario, por su naturaleza sólo pueden estar constituidos por seres vivos. Un elemento central es que todos los organismos vivos son estructuras disipativas, por lo tanto, todos los sistemas de vida y todas las organizaciones sociales son sistemas complejos.

Siguiendo esta línea, Fritjof Capra es inducido a hipotetizar que se puede leer el funcionamiento de las sociedades a través de una mirada que considere la complejidad (CAPRA F. 2002).

A propósito de la propuesta de Matuarana-Varela (llamada Teoría de Santiago), Luhmann sostiene que todo lo que está dentro de un sistema social es comunicación. Sostiene que es capaz de constituirse, reconstituirse y autogestionarse (auto-referencialidad y autopoiesis). Pero yo creo que de este modo el contexto y su relación con el sistema quedan relegados al fondo. Una curiosidad – subraya justamente Fritjof Capra – es que, mientras considera a los individuos como sistemas vivos, no lo hace con los sistemas sociales (CAPRA F. 2002).

En cuanto a sistemas no lineales, tales fenómenos no son traducibles a nuestras matemáticas porque no se pueden expresar con las ecuaciones lineales. Deben tomarse en conjunto, sin separarlos en elementos únicos, ya que faltaría la expresión de emergencia, la cual es la verdadera esencia teleológica del sistema. Con el discurso de la emergencia, los investigadores acaban con el dualismo cartesiano y se abren a una visión completamente materialista del mundo.

Las agregaciones humanas en la Teoría de la Complejidad

Por lo tanto, para la Teoría de la Complejidad todas las agregaciones humanas son sistemas complejos, y el estudio de su evolución solo puede llevarse a cabo bajo la luz de conceptos y de sistemas analíticos propios de esta teoría.

Sin embargo, la vocación de la Teoría de la Complejidad es la definición de la previsibilidad de las trayectorias de los sistemas no lineales, partiendo desde la constatación de que los sistemas lineales existen casi exclusivamente a niveles de modelos teóricos y su evaluación no sirve en el plano de la realidad percibida. Pero, por su naturaleza, esta teoría sólo puede proporcionar las probabilidades en relación a las trayectorias de los sistemas que estudia, en cuanto las interrelaciones que constituyen el sistema complejo y lo que lo conforman con el ambiente, son sujetos a constantes mutaciones durante el recorrido evolutivo (efecto mariposa).

No obstante, los conceptos elaborados por esta teoría pueden permitirnos evaluaciones ex-post, o sea, darnos una trama interpretativa en la cual colocar un fenómeno, reciente o antiguo, y esto nos puede permitir encontrar aspectos y fenómenos que de otra manera se nos escaparían. Así como verificar si, tratando un contexto humano, se está frente a un sistema – y en tal caso sólo puede ser complejo y dinámico, y responder a ciertas características – y si, en consecuencia, este sistema puede individuarse como una cultura, que en cuanto tal, no puede ser más que un sistema.

Como antes dicho, entonces, según Prigogine (2014), los sistemas complejos tienen consecuencias imprevisibles, aunque es posible hipotetizar una tendencia, en la cual yo veo dos elementos: primero, la constante repetición de estructuras

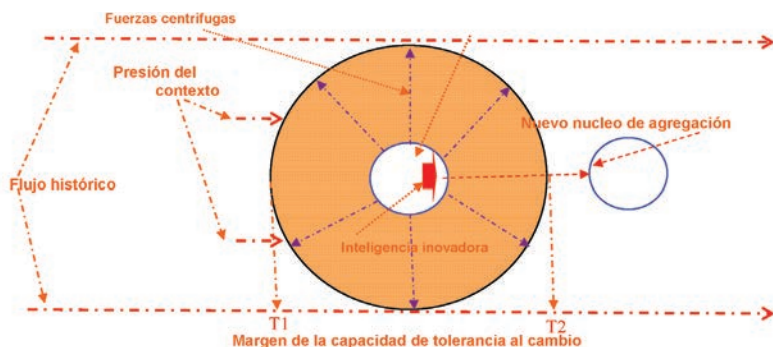


Fig. 1

de tipo sistemas disipativos; segundo, – por consecuencia – ésta me parece una reacción igualmente constante al acrecimiento entrópico por parte de los diferentes modos de la Vida.

Y, como dicho anteriormente, las estructuras disipativas tienden a almacenar energía del mundo exterior, absorbiéndola y estructurándola en su interior autopoieticamente. De tal manera, los sistemas se agrandan, aumentando la complejidad de su interior, mientras aumenta la extensión del espacio ocupado por el orden.

La flecha del tiempo se vuelve así un cronotopo indisoluble de construcción del orden, formulado por cada expresión cultural⁽⁵⁾.

En este sentido, para llegar finalmente al tema central de este artículo, la cultura Olmeca, en cuanto tal, sería *per se* un hecho reconocible solo en cuanto hecho espacio-temporal⁽⁶⁾. Pero para lograrlo se tendría que entender si lo Olmeca fue una cultura o no. En cuanto concepto, al contrario, se hace referencia a una lectura de otro nivel, que busca abarcar toda la evolución olmeca: observando su despliegue, ya sea sincrónico que diacrónico, ya sea en el tiempo que en el espacio, por lo tanto, como un *unicum* detectable, en cuanto descriptible como tal.

En todo caso, si la Teoría de la Complejidad tiene como propósito el estudio de los sistemas complejos y, si las culturas y las formas de agrupación humana son organismos vivos y, como tales, sistemas complejos, esta teoría tendría que decirnos algo sobre lo Olmeca⁽⁷⁾.

Patrón base

En mi hipótesis (1980) había imaginado que, en el marco de aquello que llamaba flujo histórico (el cual se individuaba y sintetizaba en dos trayectorias

unidireccionales), en torno a un centro de poder (ideológico, político, económico, etc.) surgen y se organizan como estructura, las agregaciones humanas que llamamos culturas.

Sostenía que estas agregaciones están caracterizadas por una elasticidad relativa al cambio ($T1 \rightarrow T2$).

Sin embargo, sobrepuestas a las mutaciones constantes del contexto (el flujo del tiempo, identificado y sintetizado en las dos trayectorias unidireccionales), las culturas alcanzan una fase que llamaba cristalización – para defender su misma integridad –, caracterizándose por una relativa rigidez de la estructura y sus componentes.

Incluida en un ambiente de total transformación, en la cual existe una recíproca interacción entre presiones tanto externas (contexto) como internas (fuerzas centrífugas), la rigidez opuesta al constante cambio (que es la sustancia del flujo histórico, donde el cambio externo influye sobre las componentes del contexto interno, las cuales influyen, a su vez, en los cambios del contexto externo, con un efecto tal que la TdC define de retroalimentación, negativa o positiva), al final habría provocado la destrucción estructural produciendo la formación de una nueva cultura (impulsada de una “inteligencia innovadora”), es decir, de un nuevo sistema complejo (que consiste en un mundo simbólico y de los elementos económicos y políticos que se crean en consecuencia) en el cual un núcleo central se constituye como un punto de atracción (el catalizador en la TdC).

Aspectos de la transición de Olmeca a Post-Olmeca

Después de esta premisa, quisiera afrontar la problemática de la transformación de lo Olmeca a Post-Olmeca.

Para empezar debemos establecer si, y en qué medida, lo Olmeca puede ser definido como sistema.

A pesar de que se haya escrito e hipotetizado mucho sobre este fenómeno, a 70 años de su reconocimiento, persisten muchos puntos oscuros.

Por mi parte, llevo al menos 30 años afirmando que lo Olmeca fue un pensamiento sobre el mundo:

- este generó un estilo en la producción de la cultura material, aunque no fue sólo un estilo;
- influyó la política y la economía, pero no fue sólo un modo para expresar y ejercer el poder ni para producir y redistribuir los recursos;
- tuvo importantes efectos en el mundo simbólico y probablemente produjo una religión, no obstante tampoco fue sólo eso.

Partiendo de la simbología e iconografía (SANTONI R. 1998) hipotetizo que lo Olmeca fue un modo de interpretar la realidad percibida – y, por consiguiente,

también los modelos de comportamiento y los esquemas de acción – por parte de las personas que vivieron en Mesoamérica entre los siglos XIII y V a.C.

Su modelo dominó el área hasta que este pensamiento pudo responder a las preguntas fundamentales de los miembros de las sociedades mesoamericanas influenciadas, y cuando éste decayó, se desintegró, llevándose tras sí las estructuras económicas, políticas y los privilegios que derivaban.

Lo Olmeca fue entonces el producto de las interacciones cognitivas (proceso que precede la construcción de las interpretaciones compartidas) por parte de estas personas y, en este sentido, se configura como un sistema de elementos que interactúan localmente en una cadena no lineal, y por lo tanto, compleja. Por otra parte, de todo eso (los elementos humanos y sociales estructurados en interrelaciones e interacciones locales) lo Olmeca en sí, como pensamiento, sería prácticamente el fenómeno emergente.

Si esta hipótesis es correcta, lo Olmeca se configuraría como una cultura que, aun sin la unidad política⁽⁶⁾, hubiera tenido la capacidad de influir sobre las estructuras políticas que entraban en su esfera.

La estructura que lo concibe como un sistema y que lo produce, es el conjunto de las interrelaciones e interacciones locales que, a su vez, se apoyan en otras estructuras, igualmente complejas, disipativas, inestables y abiertas, como son las organizaciones económicas, políticas, religioso-sagradas, etc. en las cuales se organizaba la gente mesoamericana de ese entonces.

Así, utilizando el patrón base, vemos en la *figura 2* que lo Olmeca, tomado integralmente (porque sólo de este modo da razón de sí), surge de la historia mesoamericana durante el último Formativo, como producto de los procesos provocados durante los siglos anteriores, configurando la zona del Golfo como centro dinámico (Og) y corazón del futuro sistema.

Al cabo de pocos siglos, este fenómeno crece y encuentra su colocación histórica absorbiendo de lo real que lo rodea (el contexto) los recursos intelectuales, económicos, materiales y, autopoieticamente (en el sentido de Maturana y Varela) alimentado por toda Mesoamérica, se regenera y reestructura, extendiendo su dominio a todo el territorio mesoamericano (OM).

Según un mecanismo que se posiciona al interior de cada sistema vivo, lo Olmeca tiende a conservarse a sí mismo, pero la flecha del tiempo (flujo histórico) genera desorden e influye en el equilibrio precario del sistema entre renovación y rigidización, haciendo que las decisiones internas (de la élite gobernante) se inclinen hacia este último mecanismo.

Este es el momento en el cual el pensamiento mesoamericano entra en una fase crítica (que podría corresponder a la fase que la TdC llama “margen del caos” y que indico como “Segmento S/T 2 Crítico”, donde S/T corresponde a “Espacio/Temporal”).

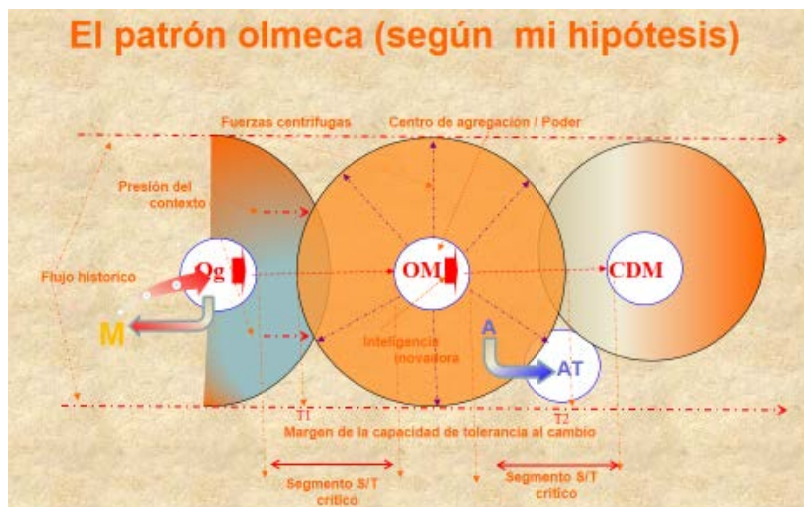


Fig. 2

Es una fase particularmente delicada finalizando con el surgimiento de regionalismos, que consisten en la construcción de nuevos centros dinámicos de poder y de pensamiento: nuevas formas culturales, algunas alternativas a la Olmeca (como será la futura Teotihuacan, nacida de las Culturas del Valle, que en la figura 2 indico con AT); además de otras expresiones de algún modo relacionadas a ciertas temáticas olmecas (como la Maya o la Zapoteca) y, finalmente, la cultura de Cerro de Las Mesas, que según mi perspectiva es – al menos étnicamente, geográficamente y lingüísticamente – la descendiente directa de la Olmeca del Oltman, aunque de esta conserve sólo algunos estilemas (BERNAL I. 1968: 299). El mundo creado por los Olmecas se desintegra.

Esta es, sintéticamente, mi reconstrucción hipotética de la historia olmeca⁽¹⁰⁾. Sin embargo, uno de los elementos necesarios que nos permitirían añadir importantes contribuciones para verificar la validez de esta hipótesis, sería la definición de los modos, las formas y la sustancia del proceso de transición entre Olmeca y Post-Olmeca⁽¹¹⁾.

Propuesta

En síntesis, siguiendo mi patrón, los momentos tópicos de la evolución de las culturas se pueden configurar como: integración-cristalización (o equilibrio)-desintegración, intermediadas por fases críticas.

De ser así, la historia de lo Olmeca no puede extrapolarse de estos caracteres y de esta simple mecánica. De hecho, en mi reconstrucción se individuían estos momentos tópicos (esquemmatizados en la fig. 2):

- la primera forma que reconocimos como Olmeca surge en la Costa del Golfo (Og), que empieza a englobar varias zonas de Mesoamérica (M) (1500-1200 a.C.);
- la interacción con las culturas que se encuentra genera unas influencias recíprocas: (1200-900 a.C.);
- esta interacción provoca una fase crítica, la cual genera una nueva expresión Olmeca y Panmesoamericana (OM, 900-800 a.C.) y, si en un primer momento lo Olmeca olmequiza Mesoamérica, en el siguiente es toda Mesoamérica (olmequizada) que expresa una nueva forma de lo Olmeca;
- poco después (800 a.C.), del vientre de la OM surge del Altiplano una expresión centrífuga que será la futura Teotihuacan (AT);
- se crea una rigidización en Mesoamérica e inicia una nueva fase crítica colocando la premisa de la división de la OM (800-500 a.C.);
- de la división (500 a.C.) surgen varias expresiones regionales, entre ellas AT y CDM.

Esta reconstrucción hace evidentemente referencia a mi hipótesis (patrón base). ¿Cómo podemos explicarla con la TdC? ¿Y qué nivel de aplicabilidad tiene la TdC en el contexto de la historia olmeca?

Como se ha visto, para la TdC, las estructuras disipativas son estructuras abiertas, dinámicas y lejanas del equilibrio. Esta última característica relacionada con la afluencia continua de energía, materia e información del ambiente crea constantes fenómenos de desequilibrio.

El sistema responde con reorganizaciones internas (autopoiesis), creando formas de interacción de tipo retroactivo (retroalimentación) negativo. De este modo, el mecanismo crea una cristalización progresiva de la estructura que, mientras busca salvarse en la rigidización, disminuye la capacidad de tolerancia en cuanto se transforma el contexto.

A este punto, la estructura entra en una fase llamada Margen del Caos, en proximidad de la cual aparecen importantes fenómenos emergentes. Esto puede corresponder a la fase crítica donde las estructuras se acercan a la disgregación, pero el aporte de nuevos elementos se añade orgánicamente al sistema y genera: primero, procesos de emergencia y después, de auto-reorganización alrededor de un nuevo núcleo homeostático en donde se concentra la actividad del sistema. En términos de organizaciones e historia humanas esto se puede traducir en que todos los fenómenos históricos son fenómenos irreversibles y se constituyen en sistemas complejos abiertos; las culturas son sistemas complejos, dinámicos y abiertos (sistemas disipativos, en cuanto asumen energía/nutrimiento del contexto y descartan desechos, reestructurándose constantemente autopoieticamente).

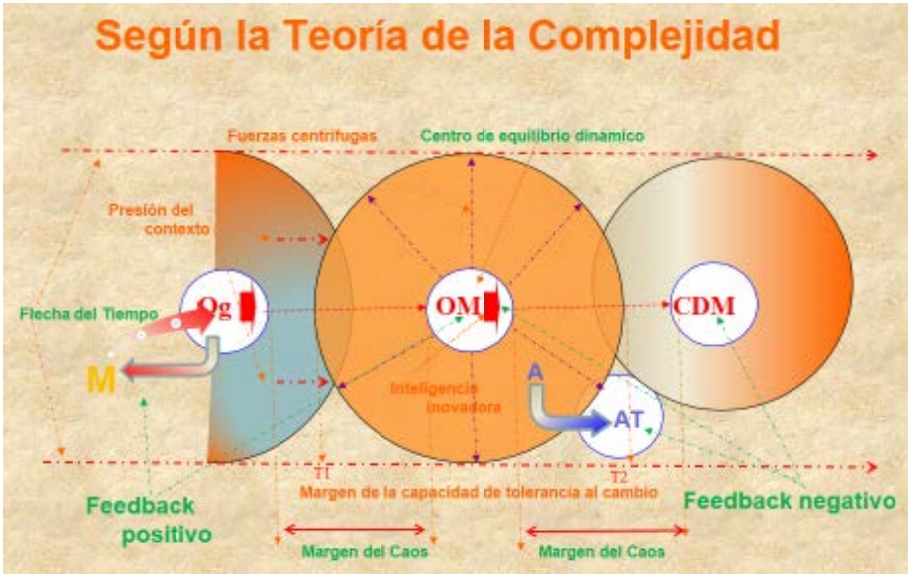


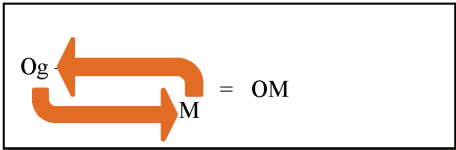
Fig. 3

Ahora, si intentamos leer mi propuesta de reconstrucción histórica a la luz de la TdC, comparando el cuadro de la fig. 1 con el de la fig. 2, observamos en la fig. 3 que:

- el flujo histórico es la flecha del tiempo de Prigogine;
- el Centro de Agregación es el Centro de Equilibrio Dinámico;
- el segmento S/T es el “Margen del Caos”;
- el mecanismo $Og \rightarrow M \rightarrow Og = OM$ constituye un feedback positivo;
- todo el proceso que involucra OM, AT e CDM se configura como feedback negativo.

Como se puede ver, algunos conceptos fundamentales de la TdC, como la retroalimentación (feedback), negativa o positiva, el equilibrio dinámico, la homeostasis, son perfectamente aplicables a mi modelo de transformación de lo Olmeca a lo Post-Olmeca.

El segmento que de Og lleva a OM corresponde a un proceso de retroalimentación positiva donde se interseccionan los dos centros de equilibrio dinámico (Og y OM). El proceso en cuestión, de hecho, genera retroacciones del tipo:



En conclusión, la Teoría de la Complejidad parece heurísticamente válida, en gran medida, por varias consideraciones que sintetizo de la siguiente manera:

- yo parto desde una visión completamente materialista de la evolución de la realidad; en base a esta visión, existe para mí un continuum ininterrumpido entre todas las formas que componen esta realidad;
- estoy convencido de que la realidad se destaca por ser un proceso irreversible y condicionado, aunque no determinista y no previsible con los instrumentos cognitivos humanos contemporáneos, contenido dentro de lo que Prigogine llama eficazmente “flecha del tiempo”, al interior del cual se desarrolla igualmente la evolución de cualquier forma de vida, y por ende, también de la historia humana;
- creo que el mecanismo base de cada forma de vida es lo que llamo “la pulsión de sobrevivencia” – que obviamente no es la mera sobrevivencia individual física – y que cada acción o carácter de cualquier forma de vida se da en relación a esta pulsión, por lo tanto, interpreto la historia humana bajo esta perspectiva;
- creo que el conocimiento es el principal instrumento de esta pulsión y, por décadas, aun antes de conocer los trabajos de Maturana y Varela, me convencí de que el conocimiento no es un proceso circunscrito al cerebro, sino perteneciente a la forma de vida en su totalidad (en cada parte, en cada experiencia, a cualquier nivel de experiencia que se identifique con el conocimiento), ya que esta no produce conocimiento sino que “es” conocimiento⁽¹¹⁾.
- Me convence también, aunque con algunas distinciones importantes, la teoría de la autopoiesis de los sistemas de vida.

Conclusiones

Estoy convencido de que los seres humanos, sus instituciones, las interpretaciones, la historia y la evolución biológica están estrechamente conectados con toda la realidad que nos rodea. Percibimos la transformación global y respiramos el espacio-tiempo.

En nuestro ser más profundo está escrita toda la historia desde el *big bang* hasta el instante en que vivimos ahora.

De ser esto cierto, solo es posible entender las vicisitudes humanas, pasando a través de las interpretaciones que los individuos y las comunidades han dado a lo real percibido, pero que significa también poder entender globalmente, holísticamente, lo que era ser humanos en aquel particular contexto histórico, en aquel tiempo y en aquel espacio.

Notas

- (1) Entre los estudiosos es común utilizar el término “olmeca” para indicar un cierto patrimonio de cultura material, de estilemas, iconografía y simbología, etc. que se remonta a un periodo entre el XVI y V siglo a.C. Qué indica este término (cultura, estilo, religión, imperio, etc. y si uno o más pueblos) no existe absolutamente acuerdo entre los estudiosos. Sin duda, cualquiera que sea su naturaleza, es evidente que hubo un momento en que este “fenómeno” que ahora llamamos Olmeca, aún no existía y un momento en que desapareció. Obviamente, la aclaración de este último aspecto (sea decir la transición de Olmeca al post-Olmeca: meollo de la historia precolombina) está estrechamente relacionada con la aclaración de lo que fue este fenómeno y esto se remonta a las huellas dejadas por lo Olmeca (cultura material, iconografía y simbología, etc.).
- (2) Con “estado naciente” el sociólogo italiano Francesco Alberoni indicaba aquella fase que, del inicio de un malestar hacia su condición dentro de una institución (estado, iglesia, disciplina, etc.), conduce a la formación de agregaciones de individuos impulsados por la necesidad, esperanza y propuesta de renovación, o mejor aún a movimientos sociales que critican las instituciones. La intención del sociólogo italiano era la de reunir en un ámbito conceptual único el fenómeno de los movimientos y Alberoni más tarde, se inclinó a incluir en el estado naciente todas las formas de unión entre individuos, incluso la mínima (enamoramiento), que de todos modos tiende a provocar un cambio en el orden constituido, formando por ende el proyecto de un nuevo orden.
- (3) Este acercamiento remonta a las primeras décadas del siglo XX, teniendo sus raíces en la Teoría de la Relatividad y en la Cuántica, cuando empieza a develarse cuán inadecuada es la mecánica de Newton y, más en general, de los instrumentos humanos para llegar a un conocimiento completo y cierto. Frente a la complejidad indeterminable (según Heisenberg) de la dinámica macrofísica y de la microfísica, la ciencia se revela como, a lo mejor, un método de acercamiento al fenómeno que queda – como el nouméno kantiano – fuera de las posibilidades humanas.
- (4) Entropía negativa, sea decir construcción del orden.
- (5) Como subraya Prigogine, productos de la evolución, no somos padres del tiempo, como sostiene la Teoría Cuántica, sino más bien su hijos.
- (6) En el sentido que durante los casi 1000 años de su existencia, la cultura Olmeca no ocupó el mismo espacio y esto tuvo consecuencias fundamentales en su fisonomía y en su esencia de cultura, hasta el punto que no se puede entender este fenómeno sin incluir sus diferentes momentos espaciales y temporales. Hace algunos años, hablando de la interpretación y de la definición del concepto de “olmeca”, escribí que para entender lo que fue el fenómeno histórico cultural que nombramos de tal manera, un acercamiento adecuado sería el de considerar lo Olmeca como un concepto espacio-temporal. Con esto, mi intención era dar a entender que lo Olmeca, en cuanto visión del mundo, experimentó una evolución que lo llevó a ocupar espacios determinados en tiempos determinados y que, en cuanto fenómeno que en sus articulaciones espacio-temporales recibió la aportación del pensamiento de pueblos lejanos del lugar donde se originó, tuvo aportes fundamentales de estas diferentes cosmologías, algunas tan diferentes en relación a las originarias de la Costa del Golfo y otras integradas por aquel fenómeno. En breve, se define la cultura olmeca ya sea como lo que nace en la Costa, aquel territorio que los Aztecas llamarán Olman 2500 años después, y que de ahí se propagaría al interno de toda Mesoamérica, así como lo que nace de las interacciones culturales entre la gente del Olman y los pueblos de Mesoamérica. Sin embargo, si para definir lo Olmeca tenemos la necesidad de tomar en cuenta esta pluriparticipación de gente étnicamente, lingüísticamente y, en general, culturalmente diferentes, no podemos olvidar que esto se llevó a cabo en momentos, espacios y modalidades diversificadas.
- (7) La TdC parece estar interesada, en realidad, sólo en el análisis de las sociedades contemporáneas, en cuanto su primer objetivo es la validez de los mecanismos de previsión de las

- trayectorias., excepto para después concluir que cada previsión puede ser el máximo de la probabilidad. Sin embargo, la TdC formula una red de fases donde es posible abarcar los caminos imprevisibles de las trayectorias.
- (8) La opinión más compartida es que políticamente los Olmecas estaban organizados en *chiefdoms* (DOMENICI D. 2005: 30), con centros más importantes y otros menos, tributarios de los más grandes. Esta era la organización económica-política que John Clark llama “economía de mando”, capaz de realizar las grandes operas públicas como en San Lorenzo o La Venta y de desplazar enormes monolitos por decenas de kilómetros (CLARK John E. 1994: 1989). Pero la naturaleza profunda del poder Olmeca, que determinaba todas las estructuras y las formas del mundo Olmeca, era filosófico-religiosa. Los testimonios arqueológicos nos dicen claramente que la entidad en la cual se concentraba toda la cohesión y el consenso social, basaba su prestigio en su naturaleza sacra. Hoy es difícil decir que se trataba de una o más personas. Un testimonio fuerte de jefes/ chamanes proviene de los grandes monolitos retrato llamados cabezas colosales y de los altares/trono (DOMENICI D. 2005: 30). Pero esto no excluye la presencia de una élite sólida y dominante de la cual emanaba la indicación del jefe.
 - (9) Esta reconstrucción se basa en al interpretación de las evidencias arqueológicas, especialmente aquellas que pueden considerarse expresiones iconográfica-simbólicas, ya que se refieren presumiblemente a contenidos historiográficos, sacros y políticos. Felinidad en las representaciones, como los niños con rasgos felinos, personajes que emergen de la boca del jaguar, motivos precisos y reconocibles en las cerámicas, elementos sintetizados y tipificados de motivos felinos, hendidura craneal a V, pestañas flameadas, garras, ojos a U, garras estilizadas en forma de T, campos de juego de pelota en forma de I (o doble T), organizaciones de construcciones y plazas en forma de boca felina estilizada, etc, son aquellas que forman este complejo que se extiende progresivamente en toda Mesoamérica entre 1500 y 800 a. C. y esto me hace considerar que sea reflejo en la cultura material de una precisa interpretación del Mundo producto de la élite Olmeca. Tal interpretación, posiblemente basada en una centralidad cósmica de un principio ctonio, fue capaz de dar las respuestas fundamentales a las preguntas de la existencia de los antiguos mesoamericanos. A partir del 800 a.C. esta simbología-iconografía cambia repentinamente en el Altiplano (NIEDERBERGER Ch. 1976) y sucesivamente (del 500 a.C.) en toda Mesoamérica. Aparecen nuevos personajes y nuevos símbolos se imponen en el panorama de la región, signo de un cuadro ideológico profundamente transformado y no mas unitario como el monolítico de la era Olmeca, antecedente del periodo llamado Clásico.
 - (10) Aquí hago referencia al proyecto Ruta de la Obsidiana que concentra su actividad arqueológica en el sitio Cerro de las Mesas en la convicción que puedan encontrarse muchas de las respuestas en el pasaje de olmeca y post olmeca.
 - (11) En la hipótesis de Maturana y Varela, la de la vida como conocimiento, cada aproximación sensorial se transforma en conocimiento y cada conocimiento alcanza la entera existencia del ser viviente: es un costante devenir, donde, teóricamente, el conocimiento se completaría cuando el consciente y el conocimiento se identifican.

Bibliografía

- ALBERONI Francesco, 1977, *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna.
- BERNAL Ignacio, 1968, *El mundo olmeca*, Editorial Porrúa, México.
- CAPRA Fritjof, 2002, *La scienza della vita*, RCS Libri S.p.a., Milano, edizione speciale per il Corriere della Sera, ISSN 1824-56920.
- CLARK John E., 1990, *Olmeca, olmequismo y olmequización en Mesoamérica*, volume 3, pp. 49-55 in “Arqueología”, México.

CLARK John E., (curador), 1994, *Los olmecas en Mesoamérica*, El Equilibrista, México - Turner Libros, Madrid.

CLARK John E., 1994, *El sistema económico de los primeros olmecas*, pp. 188-201, en John CLARK (curador), *Los Olmecas en Mesoamérica*, El Equilibrista, México - Turner Libros, Madrid.

CLARK John E., 2008, *Teogonia olmeca: perspectiva, problemas y propuestas*, pp. 145-183, en María Teresa URIARTE y Rebecca B. GONZÁLEZ LAUCK (editoras), *Olmeca, balance y perspectivas. Memoria de la Primera Mesa Redonda*, 2 voll., UNAM, Instituto de Investigación Estéticas, México.

DOMENICI Davide, 2005, *I linguaggi del potere*, Jaca Book-CLUED, Milano-Bologna.

KUHN Thomas N., 1972 [1970], *Logic of Discovery or Psychology of Research*, in Imre Lakatos e Alan Musgrave (a cura di), *Criticism and the Growth of Knowledge*, second, Cambridge, Cambridge University Press, p. 6, ISBN 0-521-09623 5.

MATURANA Humberto R. – VARELA Francisco J., 2012 [1980], *Autopoiesis e cognizione: la realizzazione del vivente*, Marsilio Editore s.p.a., Venezia, ISBN 978-88-317-4778-9, [ediz. orig. *Autopoiesis and Cognition, The Realization of the living*, trad. Alessandra Stragapede, Reided Publishing Company, Dordrecht, Holland].

MORIN Edgar, 2009 [1990], *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial: Gedisa S.A., ISBN: 978-84-7432-518-8 [ediz. orig. Francés: *Introduction à la pensée complexe*, ESPF editeur, París].

NIEDERBERGER Christine, 1976, *Zohapilco*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PRIGOGINE Ilya, 2014 [1996], *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, Bollati Boringhieri editore, Torino, ISBN 978-88-339-2564-6 [ediz. orig. *Le Fin des certitudes. Temps, chaos et les lois de la nature*, Odile Jacob, Paris].

SANTONI Romolo, 1980, *Proposte per una divisione periodica del Messico Precolombiano*, “Bollettino del Circolo Amerindiano”, n. 5, Perugia, 1980, pp. 25-36.

SANTONI Romolo, 1998, *Olmecografia: la delimitazione storico culturale olmeca attraverso il patrimonio iconografico-simbolico*, pp. 73-106 no. 4/5 in “Thule. Rivista italiana di studi americanistici”, Argo Editrice, Lecce.

SANTONI Romolo, 2008, *L'Olmeca in prospettiva diacronica*, pp. 411-440 no. 22/25 in “Thule. Rivista italiana di studi americanistici”, Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”, Perugia, ISBN 978-88-903490-5-8.

SANTONI Romolo, 2011, *Sviluppo e decadenza dell'Olmeca: un modello*, “Quaderni di Thule XI”, Atti del XXXIII Convegno Internazionale di Americanistica, Perugia (Italia) 2-3-4-5-6-7-8-9 maggio 2011, pp. 843-854, Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”.

SANTONI Romolo, 2012, *Modello teorico di transizione dall'Olmeca al Post-Olmeca*, “Quaderni di Thule XII”, Atti del XXXIV Convegno Internazionale di Americanistica, Perugia (Italia) 3-4-5-6-7-8-9-10 maggio 2012, pp. 265-274, Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”.

SCHRÖDINGER Erwin, 1995 [1946], *Che cos'è la vita? La cellula vivente dal punto di vista fisico*, 5ª ed. Adelphi, traduzione della prima edizione a cura di Mario Ageno, - ISBN 9788845911248 [ediz. orig. SCHRÖDINGER Erwin, 1944, *What is life. The fisical aspect of living cell – Mind and Matter*, Cambridge University Press].

La noche, las estrellas y el conocimiento en Mesoamérica

Santiago Cortés Martínez
Grupo Cultural “Ndi’xitjo-Pequeños que Brotan”,
Huatla de Jiménez, México

Alessia Frassani
Universidad de Leiden, Países Bajos

Resumen

El presente estudio es producto de la colaboración entre un intelectual mazateco y una estudiosa europea de arte y pictografía mesoamericanas que desde 2013 vienen realizando un trabajo de campo en el pueblo de Huatla de Jiménez en la Sierra Mazateca, situada en el noreste del estado de Oaxaca. La colaboración se ha centrado en el estudio comparativo y conjunto de las tradiciones ceremoniales orales de los Mazatecos contemporáneos y de la antigua escritura en figuras (los llamados “códices”) conservada en unos documentos anteriores y posteriores a la conquista española. Los objetivos del estudio son principalmente dos: por un lado, se quiere arrojar nueva luz a la interpretación de la pictografía mesoamericana no solamente en la iconografía, sino también en el funcionamiento como sistema coherente de significación. Por el otro, se quieren reanudar los hilos de la larguísima tradición religiosa de los pueblos mesoamericanos, para que los Mazatecos mismos, entre otros, puedan volver a acercarse y a reapropiarse del legado de los libros (o códices) de los cuales fueron indebidamente despojados hace cientos de años. A seguir se esbozará la estrategia de investigación adoptada por los autores y unos ejemplos específicos de su aplicación al estudio de la pictografía.

Ceremonias mazatecas

Las ceremonias mazatecas forman parte de la más amplia tradición adivinatoria y ritual mesoamericana. Los estudios que han abordado las diferentes y principales características de esta tradición desde la antropología, etnografía y arqueología son numerosos (véase, por ejemplo, ANDERS F. - JANSEN M. - REYES GARCÍA L. 1993a: 31-162; BOEGE E. 1988; INCHÁUSTEGUI C. 1994; LOO P. 1987; NOWOTNY K. A. 1961). A pesar de que una síntesis que abarque la religión mesoamericana en su conjunto y de manera diacrónica aún no ha sido debidamente elaborada, es notorio que varios elementos (objetos y prácticas) son efectivamente recurrentes.

La llamada “lectura del maíz” es una práctica adivinatoria común (ROJAS A. 2016). En el llamado *Códice Tudela*, f. 49r (figura 1), libro pintado producido

después de la Conquista, se ilustra la consulta con una curandera, o médico, por parte de unos pacientes. En la parte superior de la imagen una mujer en el lado derecho habla con dos personas sentadas frente a ella al lado izquierdo, tal como evidencian los gestos y las volutas grises que salen de la boca. La mujer está llorando. En la parte central de la página, la misma u otra mujer echa unos granos de maíz y frijoles sobre una manta blanca. Frente a ella está una imagen de Quetzalcoatl, al cual ella parece dirigirse. Por último, en la parte inferior derecha, un paciente está sentado y llora.



Fig. 1. *Códice Tudela*, f. 49r. © Museo de América, Madrid.

La imagen del *Códice Tudela* no está acompañada por ningún texto, pero, el *Códice Magliabechi*, f. 77v, copia del *Códice Tudela*, presenta la siguiente explicación junta a la misma ilustración:

«Esta es una manera de medicina diabólica que los indios médicos tenían y es que cuando alguno estaba enfermo llaman al médico, mujer u hombre, y luego el tal médico, para ver qué fin había de haber la enfermedad, ponía luego delante de sí un ídolo, y delante el enfermo, al cual ídolo le llamaban Queçalcoatl, que quiere decir “Plumaje culebra”, y él en medio, puesto encima de un petate, puesta una manta de algodón blanca encima, tomaba en la mano veinte granos de maíz, que es de lo que ellos hacen pan, y echábalos encima de la manta, como quien echa unos dados. Y si los tales granos hacían en medio vacuo o manera de campo, de manera que los granos estuviesen alrededor, era señal que le habían de enterrar allí, que quería decir que moriría de aquella enfermedad. Y si un grano caía sobre otro, decía que su enfermedad le había venido por sodomítico. Y si los granos de maíz se apartaban la mitad a una parte y la mitad a otra, de manera que se pudiese hacer una raya derecha por medio, sin tocar a ningún grano, es señal que la enfermedad se ha de apartar del enfermo y sanar».

Entre los Mazatecos, la manta de algodón blanca puesta encima de un petate, como se describe en el texto, es un altar, adornado con imágenes sagradas, hojas verdes, flores y velas. A la mesa/altar se le conoce como *ya'mixa tse*, literalmente “mesa blanca”, o “mesa pura”. Ésta está siempre orientada hacia el oriente, el lugar de donde viene la luz (la claridad y el conocimiento). Don Isauro Guerrero, de la agencia de Cerro Palmera perteneciente a la cabecera de San José Tenango, explicó durante la lectura de maíz:

«Tso xi ndichjota chingana: Ndo'sen
 Ndo'na'i ndo'na, kitsole chjota chingana'ña
 Ndo'sen, naska'na, kitsole je chjota chingana'ña
 Koa ya kjiroa'ni ña bitjoni tsui, kjoama kjoatjao
 Dicen los abuelitos: Jícara celeste [círculo limpio y puro, del conocimiento]
 Padre y madre del conocimiento, así le denominaron nuestros antepasados
 Jícara celeste, le dieron un nombre muy bonito nuestros antepasados
 Llegó de ahí, de donde sale el sol, las ceremonias y los ritos [la sabiduría]».

En la imagen tomada del *Códice Tudela*, f. 49r, frente a la curandera se encuentra la imagen de Quetzalcoatl, el dios tutelar de los médicos/sacerdotes en la época prehispánica, reemplazado hoy en día por varias imágenes de santos católicos, Dios Padre o la Trinidad (véase figura 2). Atrás de la sacerdotisa hay un medio círculo gris decorado con circulitos de color rojo y blanco. Este es el cielo nocturno en que resplandecen los llamados “ojos-estrellas”. Quetzalcoatl, el dios supremo del conocimiento sacerdotal, relacionado al este, se opone entonces a la noche, la oscuridad y la falta de entendimiento. Durante la lectura del maíz, la ignorancia se deja atrás, mientras la sacerdotisa se dirige hacia delante, el este, la claridad y el conocimiento. El símbolo de la noche represen-

tado a las espaldas de la curandera ha sido interpretado como el hecho de que la ceremonia de la lectura del maíz representada en la escena principal se lleva a cabo de noche (ANDERS F. - JANSEN M. 1996: 214). Por experiencia personal y como ha sido ampliamente documentado, sin embargo, este tipo de ceremonias no son nocturnas.

En la tradición contemporánea, a la lectura del maíz sigue la prescripción de las ofrendas, llamadas “paquetes de pago”, que el sabio manda para que el paciente las ponga en lugares específicos asignados. Se utilizan tabaco verde molido (*piciete*), cacao y huevos en proporciones y cantidades establecidas. Las velas también deben de encenderse al momento de dejar la ofrenda en la casa del paciente; normalmente esto se hace al mediodía. Otro elemento fundamental es el copal que arde en el braceró. En la figura 2, don Cristino Carrera, de Llano de Lodo, Huautla de Jiménez, sahúma los paquetes de pago y el cacao para el paciente frente al altar en su casa. En la página 51 del *Códice Vindobonensis* (figura 3)



Fig. 2. Don Cristino Carrera sahúma la ofrenda. Llano de Lodo, Huautla de Jiménez.
Foto de Santiago Cortés Martínez, 2014.

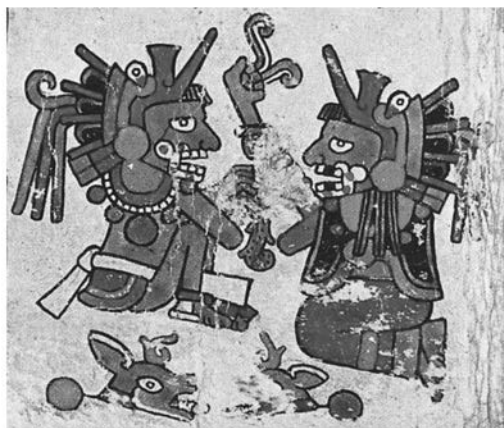


Fig. 3. *Códice Vindobonensis*, p. 51. © ADEVA.

una pareja de sacerdotes ancestrales (reconocibles por su boca descarnada) están sentados uno frente al otro. Mientras el hombre echa tabaco molido, la mujer hace humear su bracero lleno de copal. El estatus sacerdotal de la pareja se hace evidente por los tocados con máscara de Quetzalcoatl-Ehecatl. Como se ha notado anteriormente, la pareja comparte el mismo nombre, 1 Venado, que los relaciona con un relato mixteco de creación reportado por el fraile Gregorio García (JANSEN M. 1982: 131-133).

Comparando esta escena con la del *Códice Tudela* es notable como en la representación procedente del libro antiguo (*Códice Vindobonensis*), la imagen de los sabios y del dios se fusionan. Mientras en el código colonial las figuras del sacerdote y del dios están yuxtapuestas, el libro mixteco proporciona una visión interna y propia mesoamericana según la cual los sacerdotes pueden encarnar los poderes de sus ancestros y de los dioses mismos. Los dioses primordiales se presentan en pares, *Ndo'na'i ndo'na*, madre y padre del conocimiento, según la expresión de don Isauro: se complementan y se reflejan el uno en el otro. Otros documentos coloniales proporcionan representaciones de sacerdotes, sus actividades y respectivos atributos.

En el registro superior de la foja 63r (figura 4) del *Códice Mendocino*, producido en México- Tenochtitlan en los años de 1540, se representan tres diferentes actividades de los sacerdotes.

A la izquierda, un sacerdote adulto es acompañado por un novicio, aspecto característico de esta parte del manuscrito dedicada a ilustrar la vida cotidiana y la educación en el mundo nahua. El sacerdote, identificado como «alfaquí» (sacerdote musulmán) en la glosa, alumbró el camino con un copalero (bracero) de mango. En la otra mano carga una bolsa con copal, mientras a cuestas lleva



Fig. 4. *Códice Mendocino*, f. 63r. © Bodleian Library, Oxford.

un contendor con «veleño», según la glosa. Se trata de un barrilete de calabaza con cuerdas rojas que aparece en los códices *Tudela* (ff. 54r, 55r) y *Magliabechi* (ff. 71r, 72r) como atributo de los sacerdotes del fuego que se dedicaban a la investidura y a los ritos funerarios de los gobernantes. El veneno que se menciona en la glosa es probablemente alguna sustancia, *piciete* u otro, que se utiliza para inducir alteraciones de consciencia y percepción durante las ceremonias. Según la glosa del *Códice Mendocino*, el sacerdote se dirigía a un lugar solitario y apartado en la sierra donde prepararía un altar con ramas. Esta descripción hace pensar que el sacerdote y su novicio iban a emprender una “búsqueda de visión”⁽¹⁾. Prosiguiendo en la lectura del *Códice Mendocino*, el segundo personaje aparece sentado mientras canta y toca un tambor, llamado *teponaztli* en náhuatl, de noche. Finalmente, el último sacerdote aparece sentado mientras observa las estrellas del cielo nocturno arriba. El acto de mirar es indicado por un pequeño ojo con cola roja (ojo arrancado) que sale de la cara del sacerdote hacia el cielo. La media “jícara celeste”, usando las palabras de Isauro Guerrero, aparece dos veces colgando hacia los sacerdotes desde arriba. Las glosas explican: «esta pintura con ojos significa la noche».

Una escena muy parecida se encuentra en la *Historia de las Indias* de fray Diego Durán. En el folio 248v del manuscrito (figura 5), dos sacerdotes hacen penitencia y auto-sacrificio en la montaña. El glifo en la parte superior derecha de la imagen representa un altar con ramas, como mencionado en el texto del *Códice Mendocino*, en cuyo interior está un *zacatapayolli*, una bola de heno con punzones de magueyes ensangrentados. A lo largo del texto correspondiente se explica que los jóvenes sacerdotes se dejaban crecer el cabello y se pintaban el cuerpo con un betún negro, de pie a cabeza (DURÁN D.: libro II, cap. V). Había diferentes maneras de obtener el tizne, que se producía en un gran bracero en



Fig. 5. Diego, Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España*, f. 248v.
© Biblioteca Nacional de España.

el templo; una manera especial era la cocción del llamado *teotlacualli*, “comida divina”, que contenía carbón, animales ponzoñosos y *ololihqui*, una semilla que induce visiones y que los sacerdotes comían, además de ofrendar a los dioses.

Teomoxтли, libros sagrados

Las representaciones de la noche que vimos hasta el momento en relación a las actividades ceremoniales de los sacerdotes proceden de documentos coloniales. Si pasamos ahora a ver en qué manera y contexto los ojos-estrellas en fondo gris se representan en los libros pintados antiguos de carácter religioso, se notan claras diferencias. El mismo conjunto iconográfico aparece no solamente para indicar el cielo nocturno como semicírculo, sino que se utiliza muy a menudo para denotar atributos específicos de los dioses y sus instrumentos ceremoniales. En las páginas 12 y 13 del *Códice Cospi*, por ejemplo, se representan cuatro templos, en relación a las cuatro direcciones cardinales, con sus dioses y cultos correspondientes (véase ANDERS F. *et al.* 1994: 257-266). En el conjunto relacionado con el norte (figura 6), un humo “nocturno” sale del sahumerio que el dios/sacerdote extiende hacia el templo, en cuyo interior está un búho.

Del templo mismo y del búho sale igualmente una columna de humo gris con ojos-estrellas. El dios que lleva a cabo el ritual trae los símbolos de la noche en su tocado en forma de punta de obsidiana encorvada (de ahí la identificación del dios con Itzcalcolihqui en náhuatl, que significa “lama encorvada”) y su cabello. En la composición general de esta sección del *Códice Cospi*, el templo y dios-duño del norte forman un eje con los elementos correspondientes del rumbo del sur, donde se vuelven a encontrar los atributos de la noche. Este eje

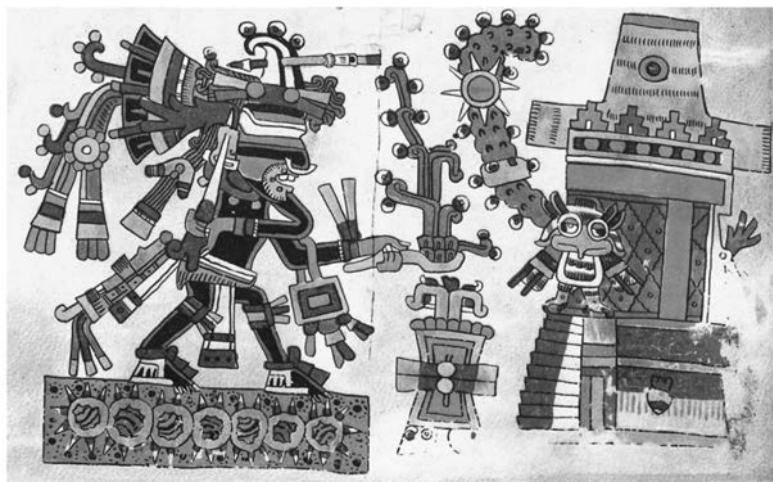


Fig. 6. *Códice Cospi*, p. 13. Loubat, 1900.

se opone y complementa al eje oriente-poniente, que se asocia al movimiento solar. En este sentido, entonces, el eje norte-sur se vincula al frío y a las heladas (el norte) y a la sequedad (el sur), fenómenos climáticos que contrastan con el ciclo agrícola y el crecimiento y cosecha de las plantas (principalmente maíz) que siguen el paso del sol y las temporadas de lluvia (véase también JANSEN M. 2002: 288-302). De alguna manera, una oposición similar se encuentra en la imagen que retrae la lectura del maíz (figura 1). Ahí, la imagen de Quetzalcoatl está hacia el este (la mesa blanca y sagrada de los Mazatecos, *ya'mixa tse*) en oposición a la noche. La sacerdotisa está en un punto intermedio y de pasaje entre las dos fuerzas opuestas. En la escena del *Códice Cospi*, así como muchas otras de los documentos pictográficos del llamado *Grupo Borgia*, o *teoamoxtli*, “libros sagrados”, los atributos de la noche se asocian con los dioses relacionados con el inframundo y la morada de los muertos (el Mictlan y su dueño, Mictlantecuhltli, entre los Nahuas).

En su interpretación del *Códice Borgia*, libro que da el nombre al corpus mencionado arriba, Anders, Jansen y Reyes García (1993b: 187-190) proponen leer los ojos-estrellas en fondo gris como la metáfora náhuatl *yoalli-ehecatli*, literalmente “noche-viento”, reportada en los textos coloniales como atributo de Tezcatlipoca (*Códice Florentino*: Libro VI, Capítulo 1). El viento nocturno es una referencia a la capacidad de este dios de “verlo todo”, característica que a menudo llevó los frailes españoles a identificar Tezcatlipoca como “dios supremo”, o “dios omnipotente”, según la visión monoteísta judaico-cristiana. Más recientemente, Jansen y Pérez Jiménez (2004: 270) propusieron llamar

Yoalli Ehecatl el libro conocido como *Códice Borgia*, a la luz de la importancia que el aspecto visionario del culto juega en las páginas centrales (29-46) del manuscrito. La noche, según la interpretación que aquí seguimos, deja de ser meramente un aspecto externo o un marcador temporal, para convertirse en un elemento constitutivo y fundamental de las ceremonias. En la página 29 (figura 7) del *Códice Borgia*, en la escena que inaugura la larga secuencias de ritos, por ejemplo, un gran bracero ocupa la parte central. Las emanaciones de humo que salen del copalero vivo (con ojos y boca), acaban con unas figuritas de Quetzalcoatl-Ehecatl a indicar que el dios habita los elementos sagrados de la ceremonia, diversamente de la versión colonial, como en el caso anterior del *Códice Tudela*, en que la noche y el dios están separados y se contraponen a la sacerdotisa. En la parte inferior de la imagen (figura 7), se puede notar que de las bocas de las serpientes “noche-viento” entrelazadas surgen dos sacerdotes (por el color negro del cuerpo) con los atributos del dios del viento. Esto indica que es la visión que genera al sacerdote y no al revés como se podría imaginar⁽²⁾. La visión (el conocimiento) no es fruto de la imaginación del sacerdote, sino que el estatus de sacerdote es otorgado al hombre o mujer capaz de encarnar la visión. Marina Mendoza de Boca del Río, cerca de Huautla, así expresó la importancia y el poder del copalero al terminar su canto:

«Nikiajinla tiskangini nroa'i nañaa
Nikiajin koitsaoyani nroa'i naa

Nunca jamás se caerá nuestro copalero
Nunca jamás se apagará mi copalero».

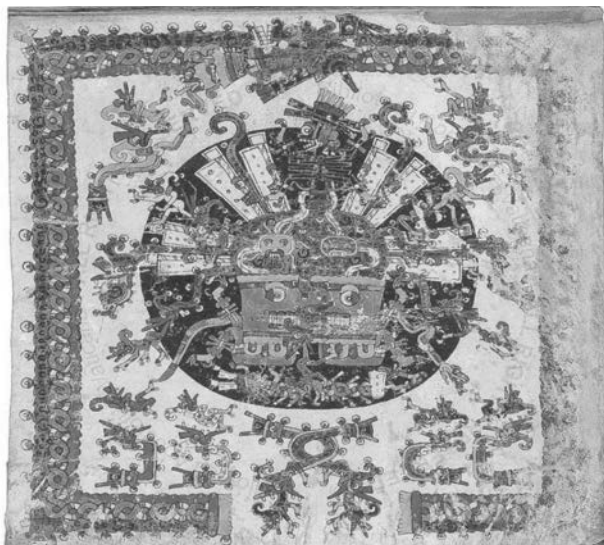


Fig. 7. *Códice Borgia*, p. 29. © Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma.

Para que el poder del canto y de la ceremonia pueda seguir surtiendo sus efectos, es preciso que el copalero siempre siga intacto y humeante (figura 2). En las páginas 36-38 del *Códice Borgia*, dentro de la misma secuencia ritual, el humo de la visión nocturna es liberado por un bulto de paños de algodón. Este objeto, comparable a los paquetes de pago entre los Mazatecos, se llama en náhuatl *tlaquimilolli* y juega un papel importante en rituales de fundación. Estos bultos contienen varios objetos poderosos, entre los cuales puede haber también los restos (huesos, dientes o cabello) de un antepasado (STENZEL W. 1970). En las páginas del *Códice Borgia* la capacidad de los objetos, inanimados e inertes en la visión occidental, de influir y alterar el transcurso de la vida humana y de la historia misma se denota con las palabras “noche-viento”.

Las ceremonias con los hongos

Uno de los aspectos más conocidos de la cultura y rituales mazatecos es el uso de hongos (llamados *ndi'xitjo*, “pequeños que brotan”), entre otras plantas, para inducir visiones durante las ceremonias nocturnas. Desde las primeras visitas de Wasson en la región (véase ESTRADA Á. 1989), se dio a conocer el poder de María Sabina, *chjon chijne*, “mujer sabia”, quien vivió en Huautla de Jiménez hasta su muerte en 1985. El uso de hongos en las ceremonias es mencionado en unas cuantas fuentes alfabéticas de la época colonial, donde a los hongos se les conoce como *teonanacatl*, “hongos divinos” en náhuatl (véase, WASSON V. P. - WASSON, R. G. 1957b: 215-287). Sin embargo, queremos aquí enfocarnos en las representaciones pictográficas, expresiones más propias de la tradición mesoamericana. Entre las representaciones coloniales, destaca la foja 90r del *Códice Magliabechi* (figura 8) que presenta varias figuras y escenas aparentemente sin relación entre sí.

En la parte inferior derecha, se ve a un hombre sentado en un petate comiendo lo que podría ser un hongo blanco; lleva otro en la mano. Atrás del hombre hay un personaje en forma esquelética con manos y pies de animal. Este parece que está en el acto de agarrar el hombre, en una actitud de amenaza, que es tal vez el resultado de una distorsión o demonización colonial de la práctica de ingestión ritual de hongos. Por otro lado, podría entenderse según la siguiente expresión, recurrente en las ceremonias mazatecas, para implorar la ayuda y protección de los ancestros, llamados *naicha nindabaa*, “abuelos de los huesos rotos”:

«nikoa'xotisin 'tasa'in xkol'i, Así que saca tus rodillas,
'tasa'in xko'yongo'li saca tus uñas».



Fig. 8. *Códice Magliabechi*, f. 90r. University of California, 1903.

La ceremonia con hongos sagrados se representa una sola vez en los libros antiguos, en la página 24 del *Códice Vindobonensis* (figura 9), tal como indicó Alfonso Caso (1963).

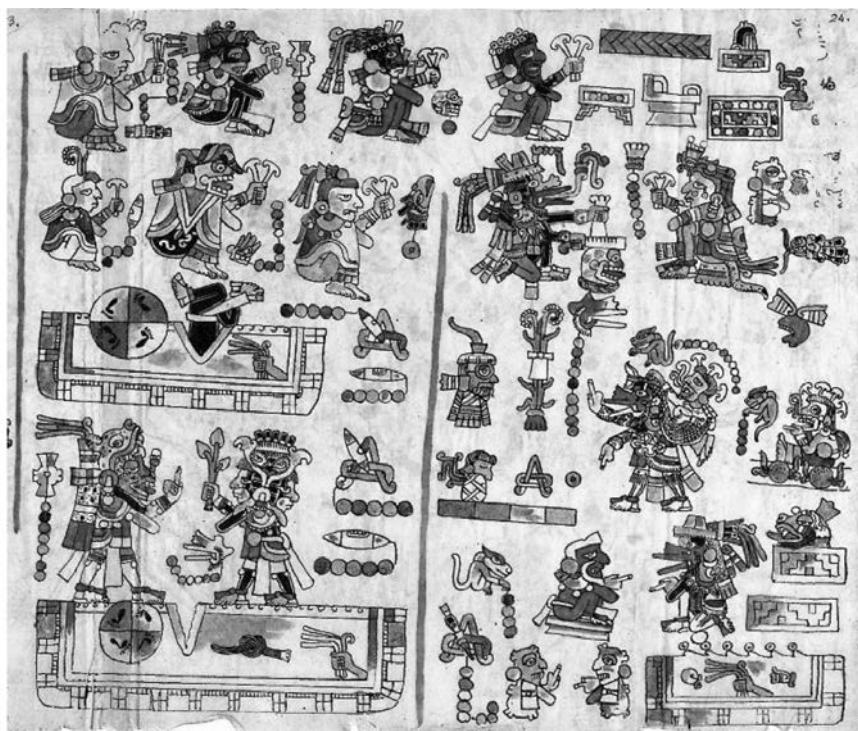


Fig. 9. *Códice Vindobonensis*, p. 24. Kingsborough, 1831.

La escena es parte de un largo recuento de ritos de creación que culminan en la página 23 (la cuenta va al revés) con la salida del sol. La lectura de la escena en la página 24 empieza en la parte inferior derecha, donde un glifo indica el lugar de la ceremonia. Caso fue el primero en identificar el lugar con Apoala, un pueblo en la Mixteca Alta, cuna del pueblo *Ñuusavi* (mixteco). Se trata aquí entonces de la primera ceremonia de los hongos, cuando se fundó el rito y relativo culto⁽³⁾. El señor 9 Viento establece la ceremonia, mientras que los dioses dedicados al culto de los hongos sagrados son dos mujeres con nombres 4 y 11 Lagartija que se caracterizan por su boca de lagarto o serpiente. Esta es la única ocasión en el *Códice Vindobonensis* y en todos los demás libros mixtecos que se conocen, en que aparecen personajes con estos nombres. El señor 9 Viento carga a la diosa 11 Lagartija en su espalda hasta sentarse frente al dios 7 Flor donde toca un instrumento hecho con un cráneo y un raspador de hueso. Esta podría ser una referencia al poder de los ancestros y a la necesidad de invocarlos para recibir su apoyo durante la ceremonia. El sacerdote canta, como se entiende de las volutas que salen de su boca. 7 Flor tiene en las manos un par de hongos, blanco y en pares, tal como vimos en la imagen del *Códice Magliabechi*. Hasta hoy en día los hongos se ingieren en pares y enteros. De sus ojos salen lágrimas que Jansen (1982: 196-197) interpreta como una indicación de un estado de trance.

El mismo autor (JANSEN M. 1982: 197) propone un extracto de un canto de María Sabina en relación a la ceremonia de los hongos (canto, música, lágrimas y visión) en el *Códice Vindobonensis*. Volvemos a presentarlo aquí, junto a la transcripción del texto original mazateco:

«Chjon nga kji`ndia nia, tso	Mujer que llora, dice
Chjon nga bixia nia, tso	Mujer que chifla, dice
Chjon nga sitsin nia, tso	Mujer que hace tronar, dice
Chjon nga sikane nia, tso	Mujer que retumba, dice
Chjon spiritu nia, tso	Mujer espíritu, dice
Chjon nga kji`ndia nia, tso	Mujer que llora, dice».

(WASSON, R. G. - WASSON, V. P. 1957a: Side 1, Band 1). Transcrito y traducido por los autores.

En palabras de María Sabina, el acto de llorar se acompaña a otras manifestaciones propias del viento y la tormenta. Las lágrimas son como gotas de lluvia y el llanto es como el trueno. Al mismo tiempo, la sacerdotisa es un espíritu, algo inmaterial y sutil: ella es las mismas gotas/lágrimas, el ruido del trueno/llanto. María Sabina describe un fenómeno atmosférico como atributo propio.

De la misma manera, en las representaciones del *yoalli-ehcatl* en la pictografía prehispánica la “noche” no es un accidente temporal sino una característica intrínseca de los objetos, los participantes y los acontecimientos de la ceremonia. Las palabras y los cantos de los *chjota chijne* mazatecos constituyen, entonces, un análogo a la antigua arte de pintar mesoamericana. Por otro lado, las fuentes coloniales, a pesar de ser cronológicamente más cercanas a los códices antiguos, no utilizan la pictografía como sistema de significación en sí, equivalente y paralela al canto, sino como una ilustración, proporcionando un punto de vista externo, en muchos casos ajeno y explícitamente hostil, a las prácticas religiosas mesoamericanas.

Finalmente, la ceremonia con los hongos sagrados en el *Códice Vindobonensis* sigue a otro ritual igualmente importante en la vida ceremonial mesoamericana: la libación del pulque (p. 25), cuya propiedad visionaria puede compararse a la de los hongos. El episodio culminante de esta serie de ritos es la salida del sol que se representa en la página 23 a indicar el exitoso final de las actividades anteriores. La salida del primero sol dentro de la cosmovisión mesoamericana marca efectivamente la salida de la época primordial y la creación del orden terrestre y del tiempo histórico.

Conclusiones

El análisis comparado de fuentes coloniales, documentos pictográficos antiguos y sabiduría mazateca contemporánea permite matizar y complejizar el significado de la oscuridad y la noche en las ceremonias. El glifo de la noche que acompaña la curandera del *Códice Tudela* (figura 1) puede entenderse como la oscuridad que se opone a Quetzalcoatl, pero también como la sabiduría profunda propia de las personas de conocimiento (*chota chijne*, en mazateco). Las lágrimas de la curandera y del paciente en la imagen no solamente indican la preocupación para la situación presente, sino también la capacidad de ver con claridad y, de ahí, resolver los problemas. En la ilustración del *Códice Mendocino* (figura 4), el cielo estrellado al que dirige la mirada el sacerdote no implica solamente la observación de los movimientos celestes, sino la contemplación y conocimiento del cosmos.

Una correspondencia con este pensamiento complejo en la tradición occidental lo proporciona Dante en su largo viaje al otro mundo relatado en la *Divina Comedia*⁽⁴⁾. En su gran obra, el poeta florentino concluyó cada uno de los recorridos a través del Infierno, Purgatorio y Paraíso, cerrando el último verso de la última estrofa del último canto con la misma palabra: *stelle*, “estrellas” en italiano.

Canto XXXIV, Inferno

«Lo duca e io per quel cammino ascoso
intrammo a ritornar nel chiaro mondo;
e sanza cura aver d'alcun riposo,
salimmo sù, el primo e io secondo,
tanto ch'ï vidi de le cose belle
che porta 'l ciel, per un pertugio tondo.
E quindi uscimmo a riveder le stelle.

Entramos al camino tenebroso,
para volver a ver el claro mundo,
y sin cuidarnos de ningún reposo,
subimos, él primero y yo segundo,
hasta del cielo ver las cosas bellas,
por un resquicio de perfil rotundo,
a contemplar de nuevo las estrellas».

Canto XXXIII, Purgatorio

«Io ritornai da la santissima onda
rifatto sì come piante novelle
rinovellate di novella fronda,
puro e disposto a salire a le stelle.

Yo volví de aquel río consagrado,
como planta en que brotan frondas bellas,
por una nueva savia renovado,
puro, y pronto a subir a las estrellas».

Canto XXXIII, Paraíso

«A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle.

ya mi alta fantasía fué impotente;
mas cual rueda que gira por sus huellas,
el mío y su querer movió igualmente,
el amor que al sol mueve y las estrellas».

Traducción al español de Bartolomé Mitre (1922).

En el poema dantesco las estrellas en el cielo nocturno corresponden a tres estados diferentes en las tres experiencias a través del mundo de los muertos y el mundo de Dios. Al presentarse al final del último canto de cada sección, la aparición de las estrellas indica un momento y un lugar liminal. En el primer caso se trata de volver a ver las estrellas después de atravesar la obscuridad absoluta del mundo de los damnificados. A final del Purgatorio, y en preparación a la entrada al Paraíso, el poeta se vuelve planta en el momento del reverdecimiento cuando brota de la tierra, bajo un cielo estrellado, y un nuevo estado de ánimo lo prepara a dejar atrás el mundo sin la gracia de Dios. Las estrellas indican que el mundo es vivo. En el momento final en el Paraíso, la imaginación humana ya falla, pero el deseo y anhelo del poeta lo llevan por fin a entender que todo en el universo lo mueve el amor de dios en sincronía. Dante mismo llega a identificarse directamente con las estrellas y el sol.

En las ceremonias mesoamericanas se encuentran las mismas ideas acerca de la luz nocturna (las estrellas en el cielo). El pasaje a la noche y a la oscuridad y el hecho de poder y saber entrar y salir del mundo de los ancestros (la muerte) se oponen de manera dinámica y no excluyente a la luz, la vida y la organización social. La oscuridad no determina simplemente una situación de ignorancia o incapacidad de entendimiento, sino el momento del que desprende la búsqueda y

la preparación hacia el nuevo re/establecimiento del orden “diurno” (luminoso). De manera parecida a lo que expresa Dante en los versos transcritos arriba, a la observación de fenómenos naturales (las estrellas) sigue el entendimiento del paso del tiempo (las estaciones, la vida de las plantas, etc.). La búsqueda de significado llega a su punto máximo cuando el narrador entiende que él mismo es como las estrellas en el universo que está contemplando. La literatura en Dante y las representaciones mesoamericanas, en palabras y pinturas, comparten la creatividad propia del lenguaje poético. Concluimos aquí con las palabras con las cuales una *chjon chijne* mazateca respondió a las observaciones de la autora acerca de las estrellas dantescas durante una ceremonia.

«Je niño tsee na	Mi estrella grande
Katabena'le ndi'xongo	Qué le ponga copal
Je ndi kjoandani jin ndain, ti'tso	Es nuestra bendición ahora, está diciendo
Katabena'le ndi'naxo ndi'naichaa, ti'tso	Qué le ponga florecitas al abuelito, está diciendo».

Agradecimientos

La investigación que produjo estos resultados forma parte del proyecto ‘Time in Intercultural Context’, dirigido por el prof. dr. Maarten E.R.G.N. Jansen (Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden) y fue financiada por el European Research Council en el marco del European Union’s Seventh Framework Programme (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement No. 295434.

Notas

- (1) *Vision quest*, según la literatura antropológica relativa a las ceremonias de los nativos norteamericanos (Véase IRWIN L. 1996).
- (2) Para el *vision serpent* en la tradición maya y mesoamericana (véase SCHELE L.- MILLER M. 1986: 175-184).
- (3) Para una revisión del uso de los hongos en ceremonias modernas en la Mixteca (véase RAVICZ R. 1961).
- (4) El tema del viaje al inframundo es un topos de la literatura mundial. En la tradición occidental se le conoce con el término griego *katábasis*.

Bibliografía

- ALICHERI Dante, *La divina comedia*, 1922, Traducción por Bartolomé Mitre, Buenos Aires, Centro Cultural “Latium”.
- ANDERS Ferdinand - MAARTEN E.R.G.N. Jansen, 1996, *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*, México, Fondo de Cultura Económica.

- ANDERS Ferdinand - MAARTEN E.R.G.N. Jansen - GARCÍA Luis Reyes, 1993a, *Manual del adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B, Codex Vaticanus 3773*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ANDERS Ferdinand - MAARTEN E.R.G.N. Jansen - GARCÍA Luis Reyes, 1993b, *Templos del cielo y de la oscuridad. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ANDERS Ferdinand - MAARTEN E.R.G.N. Jansen - GARCÍA Luis Reyes - VAN DER LOO Peter - CONTRERAS MARTÍNEZ José Eduardo - PALAVICINI BELTRÁN Beatriz, 1994, *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOEGE Eckart, 1988, *Los mazatecos ante la nación: Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI.
- CASO Alfonso, 1963, *Representaciones de hongos en los códices. Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 4, pp. 26-38.
- Códice Florentino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ca. 1577, 3 vols, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia.
- ESTRADA Alvaro, 1989, *Vida de María Sabina: La sabia de los hongos*, México, Siglo XXI.
- INCHÁUSTEGUI Carlos, 1994, *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- IRWIN Lee, 1996, *The dream seekers: Native American visionary traditions of the Great Plains*, Norman, University of Oklahoma Press.
- JANSEN Maarten E.R.G.N., 1982, *Huisi Tacu*, 2 vols, Amsterdam, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika.
- JANSEN Maarten E.R.G.N., 2002, *Una mirada al interior del templo de Cuicacoatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica*, en *Libros y escritura de tradición indígena: Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, editado por Carmen ARELLANO HOFFMANN, Peer SCHMIDT y Xavier NOGUEZ, pp. 281-325, México, El Colegio Mexiquense.
- JANSEN Maarten E.R.G.N. - PÉREZ JIMÉNEZ Gabina Aurora, 2004, *Renaming the Mexican Codices*, en *Ancient Mesoamerica*, vol. 5, n. 2, pp. 267-271.
- van der Loo Peter, 1987, *Códices, costumbres, continuidad*, Leiden, Universiteit Leiden.
- NOWOTNY Karl Anton, 1961, *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften Stil und Inhalt. Mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe*, Berlin, Gebr. Mann.
- RAVICZ Robert, 1961, *La mixteca en el estudio comparativo del hongo alucinante*, en *Anales del Museo Nacional de México*, vol. 13, pp. 73-92.
- ROJAS Araceli, 2016, *Casting maize seeds in an Ayöök community: An approach to the study of divination in Mesoamerica*, en *Ancient Mesoamerica*, vol. 27, n. 2, pp. 461-478.
- SCHELE Linda - MILLER Mary Ellen, 1986, *The blood of kings: Dynasty and ritual in Maya art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum.
- STENZEL Werner, 1970, *Sacred bundles in Mesoamerican religion*, en *Proceedings of the International Congress of Americanists* (38 session, Stuttgart and Munich, 1968), pp. 347-352. Munich, Klaus Renner Verlag.
- WASSON R.G. - WASSON V.P., 1957, *Mushroom ceremony of the Mazatec Indians of Mexico*, New York, Folkways Records.

Scolpire il Male: genesi e metamorfosi dei tupilait

Giulia Bogliolo Bruna

Centre d'Etudes Arctiques (EHESS-CNRS, Paris)

Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano"

Riassunto

Nati dal desiderio dei Bianchi di museificare una cultura che si pensava ormai in via di estinzione, le «statuette-*tupilait*» dall'inquietante anarchia anatomica non trovano corrispettivo nell'arte inuit tradizionale. Prive di qualsiasi valenza magica, queste figurine zoo-antropomorfe documentano il processo di secolarizzazione e ibridizzazione che ha seguito la conversione degli Ammassalimiut. Bene ricercato che conosce un successo e una diffusione su scala planetaria, i *tupilait* sono oggetti polistatutari: vestigia memoriali di un passato sciamanico che sopravvive, oggetti-specchio che, mediante un gioco di sviamenti e d'inversione della stigmati, sono divenuti oggi degli attributi simbolici dell'identità groenlandese.

Plastica trascrizione nella materia di una cosmovisione sciamanica e di un ricco immaginario, trasmissione d'un *savoir-faire* ancestrale, l'arte inuit tradizionale nell'accezione di *sananguaq*⁽¹⁾ esprime una "*pensée sauvage*" che celebra la connaturalità dei regni e s'informa a un'estetica della "bellezza utile" che non dissocia mai piacere estetico e funzionalità: «Nulle gratuité esthétique dans ces langages immémoriaux, ricorda Bérénice Geoffroy-Schneiter, qui disent le poids des ancêtres et des traditions» (GEOFFROY-SCHNEITER B. 2006: 325).

Scrittura anonima di una cultura che si è espressa solo mediante l'oralità (BOGLIOLO BRUNA G. 2007, 2015), le miniature zoo e antropomorfe del periodo Dorset (circa 1000 a.C. - circa 1000 d.C.), e Thule (circa 1000 - 1700-1800 d.C.), sono le mute vestigia memoriali di una storia plurimillenaria di migrazioni intercontinentali e di contatti interetnici: "[les] sociétés sans écriture ont la peinture, la sculpture pour Bible ou pour annales" (BAROU J.P. 2002: 50).

Lettere di un alfabeto criptico ai profani e ricettacoli di potenza, le figurine-amuleti⁽²⁾ propiziatriche e apotropaiche (Fig. 1-2 p. 98; p. 103) sono l'espressione scultorea di una concezione animista del mondo ed invitano l'osservatore a praticare una nuova grammatica del vedere che sappia cogliere l'essere al di là della forma.

Come la carezza che trascende il sensibile, l'occhio "inuitizzato" contempla il visibile per meglio intravedere l'invisibile, penetra, per empatia e non per effrazione, questo mondo *alter* e apprende il vocabolario occulto dei *signa*.

Adottando un'euristica della complessità che si avvale di un approccio interdisciplinare e diacronico e studia, sotto il prisma maussiano, l'oggetto come "un fatto sociale totale", la presente comunicazione analizza l'archeogenesi e gli sviluppi delle statuette dette *tupilait* (singolare *tupilek*), vocabolo che significa letteralmente "spiriti" o "anime dei defunti"⁽³⁾.

Epifania di una filosofia naturalistica, non ricettacoli di potere ma raffigurazioni "*sans modèle*" di invisibili "*killer-spirits*", creature malefiche che le "*sorcier noir*" modellava osservando un rituale occulto di magia nera, queste grottesche statuette eburnee, lignee o in osso che non trovano corrispettivi plastici nell'arte inuit tradizionale "parlano" a chi sappia distinguere l'essenza dall'apparenza, la presenza dalla rappresentazione.

Fabbricate dagli Inuit di Ammassalik (Groenlandia orientale) per soddisfare la curiosità di ufficiali di marina ed etnologi desiderosi di tesaurizzare il patrimonio materiale e immateriale di quest'esotica e "primitiva" cultura ormai considerata in via di estinzione secondo una visione evoluzionista tinta di darwinismo culturale, le inoffensive statuette sono simulacro dei mostruosi *tupilait*. Semplice riproduzione di esseri malefici dai mortiferi poteri, le "figurine *tupilait*" che non possiedono alcuna connotazione magico-religiosa si collocano alla frontiera, mobile e porosa, tra "oggetti etnografici", "creazioni d'arte" e "oggetti -souvenir". Dalla prima metà del Settecento, i coloni danesi stanziati sulla costa occidentale della Groenlandia erano venuti a conoscenza dei rituali magici cui l'*ilisisitsok*, (o *ilisiitseq*), il "*sorcier noir*", ricorreva per fabbricare il *tupilek* (*tupilak*, *tupida*, *tupide*), mostruoso ausiliario della Morte.

Sotto il segno di un'ambivalente dualità, l'*angakkoq* (lo sciamano dedito alla magia bianca) poteva celare il suo doppio: l'*ilisisitsok* (o *ilisiitseq*), suo *alter ego* dedito al male, indifferentemente di sesso maschile o femminile, che esercitava, nella più totale segretezza⁽⁴⁾ e in luoghi solitari, le sue delittuose pratiche di magia nera:

«... Esistono degli altri stregoni, scrive Hans Eggede, l'«Apostolo della Groenlandia», e soprattutto delle vecchie, chiamate *Illiseetsut*, che fanno credere agli altri Inuit di poter far morire le persone cui si vuole del male, ricorrendo ad incantesimi e sortilegi» (EGGEDE [EGGEDE] H. 1763: 144).

Il figlio di Hans, Paul Eggede, descriveva nel 1788 un temibile *tupilek* realizzato da uno sciamano che gli aveva infuso la vita mormorando delle formule magiche.

Prima della colonizzazione, con il termine *tupilek* si designava una creatura mostruosa fabbricata dall'*ilisitsok* e dotata di poteri sovranaturali, *in primis* quello di trasformarsi. Questo funesto ausiliario della Morte non apparteneva alla categoria degli spiriti ausiliari dell'*angakkoq*: il suo intervento era puntuale e poteva compiere una sola missione.

Vestito di un *anorak*, il volto nascosto dall'*amauti* (cappuccio), l'*ilisitsok* forgiava, nelle vicinanze di un corso d'acqua (fiume o lago), il *tupilek*, eteroclitico assemblaggio di lembi di vestiti⁽⁵⁾ appartenenti alla vittima prescelta, resti umani e animali (placenta, denti, capelli, piume, ossi, artigli) che avvolgeva in una vecchia pelle e modellava. Per questa operazione si serviva del pollice e dell'indice; poi mormorava formule magiche e, dondolandosi avanti e indietro, cantava il refrain "*jaja, jaja*" che infondeva la vita a quella mortifera creatura. La parola è fatica per gli Inuit tradizionali.

Il *tupilek* cresceva nutrendosi dello sperma dell'*ilisitsok*, suo "genitore". Giunto a maturità, veniva gettato in un ruscello o interrato: avanzava allora implacabile per mari e monti e, assumendo le sembianze di un animale, attaccava l'ignara vittima che l'*ilisitsok* aveva in precedenza designato. Compiuta quest'azione delittuosa, svaniva nel nulla.

Talora il cacciatore che doveva soccombere al sortilegio riusciva a smascherare il *tupilek* perché lo riconosceva da alcuni anomici dettagli fisici o comportamentali: la sua pelliccia, ad esempio, era maculata in modo inabituale, oppure una parte del pelame era sprovvista di peli. Talora il *tupilek* assumeva l'aspetto fisico di un animale, oppure si muoveva in modo strano e si esprimeva con un linguaggio umano⁽⁶⁾.

Nel caso in cui il *tupilek* non fosse riuscito a compiere la sua delittuosa missione, si ritorceva contro l'*ilisitsok*, ritenuto responsabile del suo insuccesso: lo uccideva o lo rendeva folle. Se voleva salvarsi, lo "sciamano nero" doveva rivelare pubblicamente i suoi misfatti: mentre procedeva a questa confessione, il "*killer-spirit*" si autodistruggeva. L'*ilisitsok* era poi bandito dal gruppo.

Solo l'*angakkoq* poteva individuare e annientare un *tupilek*, utilizzando armi non metalliche.

In una cultura dell'oralità la trasmissione del pensiero sciamanico avveniva essenzialmente attraverso la narrazione di miti, leggende e canti.

All'arrivo dei Bianchi, la parola si fa immagine.

Secondo le fonti documentarie, la prima raffigurazione scultorea di un *tupilek* sarebbe stata realizzata su richiesta dell'ufficiale di marina Gustav Holm. Partito alla ricerca degli ultimi discendenti dei coloni vichinghi, il capitano danese aveva scoperto, nell'agosto 1884, sulla costa orientale dell'isola, gli Inuit di Ammassalik, che vivevano ancora all'età della pietra o, per riprendere l'evocatrice espressione di Paul-Émile Victor all'"età della foca".

Considerati dai Bianchi un “popolo fossile” per il loro sorprendente primitivismo, gli Ammassalimiut sembrano incarnare il mito di una società arcaica rimasta ai margini della Storia a causa del suo isolamento geografico.

Nell'estate 1894, la colonia danese s'installa nella baia di *Tasiilaq*: vengono creati una missione ed un posto di tratta. L'arrivo dei Danesi crea le condizioni della colonizzazione e della progressiva evangelizzazione degli Inuit di Ammassalik. Il pastore luterano Frederik Carl Peter Ruttel celebra i primi battesimi nel 1889, il primo ufficio nel 1895 e i primi matrimoni cristiani nel 1900.

Nel corso della sua missione scientifica (1905-1906), W. Thalbitzer chiede a Kârle Andreassen, figlio dello sciamano Mitsuarnianga, di disegnare “avec des détails réalistes les *tupilait* que lui-même ou sa famille connaissait” (KALUND B. 2001: 191).

La prima rappresentazione scultorea di un *tupilek* risale al 1905 ed è dunque opera dell'*angakkoq* Mitsuarnianga che aveva abbracciato la fede cristiana nel 1901 ed era stato battezzato con il nome di Andreas.

Nel 1920 gli Ammassalimiut sono ufficialmente convertiti alla Buona Parola: la cristianizzazione di questi “idolatri boreali” si accompagna ad una politica di alfabetizzazione promossa dalla Chiesa che procede nella sua opera di acculturazione normalizzante e vieta i rituali sciamanici (viene prosritto l'uso delle maschere, dei tamburi sacri e sono proibiti i canti pagani), condanna la poligamia e lo scambio rituale e codificato delle donne.

A dispetto di queste drastiche misure repressive, gli Inuit di Ammassalik non rinunciano *hic et nunc* alle loro ataviche credenze, che continuano a professare in segreto praticando una sorta di mobile dualismo religioso, tipico di questa prima fase del Contatto. Il che costituisce il preludio ad un più maturo sincretismo che l'iconografia delle statuette *tupilait* ben attesta : “[sous] le signe du dualisme religieux et de l'hybride, la riche iconographie des *tupilait* atteste la dynamique du processus de résistance, d'incorporation et de recréation qui mène à la naissance d'un objet métis” (BOGLIOLO BRUNA G. 2007: 127).

Da “*killer-spirit*” a simulacro, il “*tupilek*-scultura” è *imago* e non *substantia* perché si tratta “de l'extériorisation, voire de la représentation d'un être hideux et redouté destiné à satisfaire la curiosité de l'étranger” (BOGLIOLO BRUNA G. 2007: 123). Una rappresentazione *stricto sensu* perché è la “*médiation qui rend présent ce qui ne peut pas l'être*” (BOGLIOLO BRUNA G. 2015: 192).

L'archeogenesi dei *tupilait* permette di classificare queste statuette zoo-antropomorfe dall'inquietante ibridismo nella categoria degli oggetti “meticci” perché, come ricorda Carmen Bernand (BERNAND C. 2008: 42), nascono dall'incontro con l'Occidente.

L'euforica iconografia dei *tupilait* permette di ricostruire il processo d'incorporazione, negoziazione e ricreazione di fattori endogeni e allogeni che presiede

alla creazione di queste mostruose figurine. L'immaginazione dei cacciatori-scultori inuit raffigura i *tupilait* sotto la forma di esseri fantastici e compositi (GESSAIN R. 1953).

In queste ibride statuette si proietta anche l'inconscio di un popolo travagliato dall'angoscia del caos o "en termes chrétiens, du Mal conçu comme élément de désordre" (BOGLIOLO BRUNA G. 2015: 197): gli scultori-artisti (sovente si tratta di sciamani convertiti) traducono nelle loro creazioni surrealistiche la paura ancestrale del non finito, l'orrore per una metamorfosi rimasta incompiuta, il fantasma di ritornare allo stadio di animali-umani.

Negli anni 1920-1930 prolifera la fabbricazione di questi oggetti profani per accontentare la crescente domanda degli Europei avidi di esotismo: "Grammaire stylistique de l'entre-deux perçu comme un dangereux état de suspension, "esthétique de la laideur" à laquelle les Blancs sont sensibles! Fascination pour l'hybride au centre comme à la périphérie du monde" (BOGLIOLO BRUNA G. 2015: 198).

L'iconografia evolutiva dei *tupilait* mostra la progressiva esotizzazione a fini commerciali di queste grottesche figurine.

Raffigurazione di una creatura malefica (e non spirito operante), il "*tupilek-scultura*" (Fig. p. 193; p. 194) presenta un carattere dinamico, multiforme e pluristatutario: "*objet-témoin*" e come tale documento etnografico, la cui evoluzione formale è un indicatore delle trasformazioni socio-culturali che seguono l'evangelizzazione-colonizzazione degli Ammassalimiut; "oggetto-souvenir" che è destinato al mercato esterno, e come tale importante fonte di reddito per la comunità, ma anche originale creazione artistica che traduce il *métissage* tra l'immaginario demonologico giudaico-cristiano e quello inuit del Male percepito come rottura dell'equilibrio (BOGLIOLO BRUNA G. 2007, 2015).

La fabbricazione di queste statuette consente agli Inuit convertiti di salvaguardare – più o meno coscientemente – la memoria delle loro credenze sciamaniche ataviche, che si fondano sulla connaturalità dei regni, sul vitalismo e il metamorfismo della Natura:

«Toutefois, cette représentation de la tradition ne s'est pas figée, et les sculptures de *tupilait* se modifièrent, ricorda il sociologo Thibault Martin, à la fois sur le plan de la forme et du sens, au fur et à mesure de la conversion des Inuit; les statuettes prenant une forme de plus en plus humanoïde et leur représentation du mal associant de plus en plus les êtres démoniaques issus de la nuit des temps inuit aux démons de l'occident chrétien» (MARTIN T. 2008:189).

"*Étranges*", barocche e allucinanti rappresentazioni di creature latrici di morte, le statuette *tupilait* assurgono nell'immaginario occidentale a paradigma di un'alterità esorbitante e minacciosa e ad archetipo del Male. La categoria universale

dell'ibrido e del mostruoso funge da passerella interculturale nell'esercizio di traslare i “*killer spirits*” all'interno di una griglia di lettura iconologica di matrice cristiana che li apparenta alle terrificanti raffigurazioni del Maligno e della sua coorte di furie demoniache.

I *tupilait* s'informano così a un pensiero analogico “qui traverse le temps et l'espace et permet l'hybridation des croyances” (BOGLIOLO BRUNA 2015: 197). L'iconografia canonica di Satana, dallo sconcertante ermafroditismo, si costruisce attorno a un inquietante disordine anatomico che vede l'addizione e/o la giustapposizione di forme e generi disparati. Gli Inuit di Ammassalik, indigenizzandola, integrano nel loro universo metamorfico popolato da esseri visibili e invisibili, la figura del diavolo, *Diaavulu*, (*dia-ballo* = colui che divide, separa).

Come il Maligno, i *tupilait* si caratterizzano per la confusione di regni, per il “*brouillage anatomique de genres et d'espèces*” (BOGLIOLO BRUNA G. 2015: 197). L'iconologia di queste creature composite zoo-antropomorfe rinvia alla categoria universale, atemporale, senza frontiere dell'ibrido, del mostruoso percepito come un mosaico di elementi eterogenei ma facilmente riconoscibili.

Gli anonimi “Brancusi de la banquise” (GÉOFFROY-SCHNEITER B. 2006: 343) – semplici cacciatori o sciamani convertiti – scolpiscono i *tupilait* dalla cacofonica anatomia che si caratterizzano per la giustapposizione, come in un catalogo di singolarità alla Thevet, di specie differenti ma solidali: corpo di foca, zampe anteriori di canide, posteriori di orso, il volto-maschera ricoperto da una fitta trama di misteriosi tatuaggi.

Questo linguaggio scultoreo possiede una straordinaria forza espressiva: il naturalismo della rappresentazione anatomica delle parti zoo e antropomorfe s'intreccia con il surrealismo della composizione. I mostruosi *tupilait* dagli occhi allucinati, dalle dentature castratrici e dal ghigno sardonico costituiscono un esempio paradigmatico di quello che l'Europa post-romantica celebra come il sublime dell'orrore. Il tema del demoniaco onnipresente si ritrova anche negli spettrali “*tupilait-sculpture*” antropomorfi dallo scheletro apparente – che rinviano alla credenza inuit secondo cui la sede dell'anima risiede nelle ossa – e costituiscono una variante boreale dell'iconografia tanatologica occidentale con il suo corteo di spiriti erranti e spettri.

Oggetti profani, talora scolpiti da un *angakkuit* in crisi identitaria, i “*tupilait-sculpture*” permettono di seguire non solo il processo d'ibridazione culturale che segue lo choc dell'evangelizzazione-colonizzazione, ma anche il gioco complesso delle sopravvivenze e reminiscenze di un pensiero magico-religioso che resiste alla condanna della Chiesa e viene espresso ricorrendo all’“*escamotage*”, al “*détournement*” o, in altri termini, alla ricreazione di senso.

Scrittura anonima di un popolo profondamente religioso, il *tupilek*, per la sua

plurifunzionalità e polisemia, invita l'osservatore a praticare una nuova grammatica del vedere: un vedere capace di ermeneutica, un vedere che sappia giostrare con le apparenze fallaci, un vedere che sappia leggere il linguaggio evolutivo dei "*métissages*".

Scolpiti nel legno, nell'osso e nell'avorio (di preferenza quello del rostro del narvalo, al quale gli Inuit prestavano un grande potere magico), i *tupilait* suggeriscono la connaturalità della sostanza a dispetto della sorprendente *varietas* delle forme, che è un tratto distintivo del pensiero sciamanico, e rinviano alla sofferta genesi del popolo inuit, al lento processo di umanizzazione da animale-umano a *Inuk*, l'uomo per eccellenza come indica l'etnonimo: "La pensée de l'homme boréal est imprégnée de l'angoisse qu'un non-respect de l'ordre des choses n'entraîne la disparition de l'espèce humaine ou son retour au stade animal" (MALAURIE J. 1999: 104).

All'ibridismo dei "*tupilait*-sculture" *ad imaginem* dei "*killer-spirits*" (segno del perdurare della memoria della pratica magica) tende ad affiancarsi, talora a sostituirsi, una rappresentazione composita zoo-antropomorfa che flirta tra residue forme di animalità e sembianti sempre più umani.

Da creature zoo-antropomorfe a sorta di repellente umanoide dai tratti stereotipati talora ipertrofici (occhi esoftalmici, testa voluminosa, naso camuso, piedi giganteschi, sesso lungo e sottile, orecchie appuntite come quelle dei lupi e corpo da ermafrodita) talora ipotrofici (braccia minuscole, come dei moncherini), talora atrofizzati (assenza di collo), i *tupilait* sono ritratti in modo da suggerire i differenti stadi di evoluzione umana: dalla posizione fetale a quella eretta.

Da cacciatore-sculutore ad artigiano fabbricante di oggetti-souvenir per una clientela sempre più numerosa e diversificata, l'*Inuk* si adatta alla domanda del mercato procedendo alla standardizzazione progressiva delle tipologie e dei soggetti.

Tuttavia, il linguaggio scultoreo - per la sua effervescente ricchezza di forme e la sua forza allusiva - lascia ancora trasparire le sopravvivenze del pensiero sciamanico latente. Polimorfismo surrealistico e ambiguità di un linguaggio plastico che, pur occidentalizzandosi, conserva la memoria di un pensiero magico-religioso.

Vestigia memoriali, narrazione figurativa di un ricco patrimonio mitologico, ma anche fonte importante di reddito nell'odierna economia di mercato, il *tupilek* tende a diventare un genere spurio, sorta di categoria onnicomprensiva che ingloba una pluralità di creature mostruose del pantheon mitologico, spiriti antropomorfi dai canini vampireschi, lo scheletro apparente e le narici dilatate, oppure il deforme *kiapa* (il grande volto), spirito antropomorfo privo di torso, dotato di una testa smisurata che poggia sulle gambe.



Fig. 1. Spirito antropomorfo *kiapa*, “il grande volto”. Schizzo GBB ©

La statuetta classificata erroneamente come *tupilek*, opera di Henning Agtagkat, nato nel 1934 nel villaggio di Kulusuk (regione di Ammassalik) rappresenta, adottando un registro stilistico narrativo di suggestiva espressività, il tema della metamorfosi dell'*angakkoq* che si attua mediante l'intervento del suo spirito tutelare.



Fig. 2. Statuetta detta *tupilek*, scolpita in corno di caribù da Henning Agtagkat.
Altezza: 145 mm. Larghezza: 85 mm. Profondità: 35 mm.
Fine del “Periodo Storico”. Groenlandia. Collezione GBB ©.

Nelle statuette scolpite si riversano così i miti originari, generando una cacofonia di senso: vengono annoverati erroneamente tra i *tupilait* personaggi mitologici

dall'anomica anatomia; valga, a titolo di esempio, la raffigurazione della temibile e seduttrice *Nalikateq*, la “*dévoreuse d'entrailles*”, la “divoratrice di interiora” dall'esuberante ermafroditismo (che appartiene al pantheon delle creature androgine) ed è vestita di un perizoma che termina con una testa di volpe o di cane, più raramente di tricheco.



Fig. 3. *Nalikateq*. Schizzo. GBB ©.

Questa particolarità dell'abbigliamento (che ha un'evidente connotazione fallica) è un attributo che consente di distinguere facilmente questo temibile personaggio mitologico dal *tupilek*.

A partire dagli anni 1950, la produzione di *tupilait* diventa seriale, destinata a un mercato ormai non più confidenziale; per ovviare alla penuria di avorio, la Compagnia Reale del Commercio della Groenlandia acquista dai Giapponesi i denti dei capodogli catturati al Polo Sud.



Fig. 4. *Tupilek*. Dente di capodoglio. Periodo storico. Groenlandia. Coll. GBB ©

Lo scultore sposa con raro virtuosismo la forma del dente, giostrando tra il classico registro di una rappresentazione zoo-antropomorfa, la cui cifra è l'ibrido, e uno stile più occidentale, che apparenta il *tupilek* al Maligno dal riso sardonico, ma talora anche a uno spirito ausiliare come lascerebbe supporre la funzione di amuleto-pendaglio.



Fig. 5. *Tupilek*. Dente di capodoglio. Periodo storico. Groenlandia. Coll. GBB ©

Si sviluppa allora una lucrativa “industria – souvenir” di queste grottesche figurine, che da Ammassalik si diffonde in tutto lo spazio circumpolare dalla Groenlandia all’Alaska. Questa produzione seriale cristallizza le differenti tipologie di *tupilait* enfatizzandone la mostruosità e talora lo sconvolgente ermafroditismo per soddisfare i *desiderata* degli acquirenti stranieri.

I “*tupilait*-sculture” evocano per metonimia un altrove geo-antropico posto sotto il segno di un “*merveilleux*” ambivalente e, per effetto di una inversione della stigmat, sono diventati simbolo identitario degli Inuit della Groenlandia, alla stregua dell’*inuksuk*⁽⁷⁾ per gli Inuit del Canada

Testimonianza di un “*savoir-faire*” ancestrale ed espressione plastica di un’esuberante inventività che si adatta alla domanda, queste creazioni polisemiche – di qualità artistica diseguale – abbracciano l’estetica di una “bellezza utile” e si iscrivono in un *continuum* con la tradizione:

«Souveraine richesse et troublante ambiguïté d’un langage plastique, qui, tout en s’occidentalisant, sauvegarde la mémoire d’une pensée magico-religieuse que ces chasseurs christianisés, de plus en plus amnésiques, risqueraient d’oblitérer. [...], les *tupilait* deviennent l’expression accomplie d’une “beauté sérieuse”, voire d’une “beauté reproductible”, nourrie d’un étrange sans frontières» (BOGLIOLO BRUNA G. 2007: 130).

La sintassi estetica del mostruoso permette agli Inuit ormai cristianizzati di evocare l’atavica visione magico-religiosa di una Natura vitalista, organicista, sempre *in fieri*. Gli artisti contemporanei inuit si sono appropriati di questo registro stilistico (ipertrofia di attributi somatici – bicefalismo –, umanizzazione del comportamento etologico di animali ritratti mentre danzano o suonano il tamburo sacro al fine di evocare per sineddoche l’universo sciamanico):

«Certes, l'introduction du christianisme dans ces contrées "désolées" devait bouleverser fondamentalement ces croyances animistes, jugées particulièrement "barbares" par les missionnaires. Mais si de nombreux masques et amulettes périrent dans les flammes en même temps que maintes traditions religieuses, leur dimension onirique demeura profondément gravée dans l'imaginaire collectif de ces peuples du froid. À Ammassalik [...] bien de sculpteurs contemporains ne cessent de célébrer les noces du ciel et de la mer, de l'homme et de la magie» (GEOFFROY-SCHNEITER B. 2006: 344).

Pragmatici, gli altri gruppi inuit imparano a copiare le strane statuette così apprezzate dai Bianchi e le integrano nel loro repertorio artistico, talora declinandole secondo i loro codici iconici senza necessariamente comprenderne la matrice simbolico-sciamanica; valga, a titolo di esempio, il *tupilek* - *totem* che riprende il linguaggio artistico degli Indiani del Nord-Ovest.

Come classificare queste statuette dall'inquietante disordine anatomico che non trovano corrispettivo nell'arte inuit tradizionale? Si tratta di una forma di arte etnica o di una produzione artigianale folklorica?

In quanto oggetti meticcii, i *tupilait* resistono agli schemi binari d'interpretazione, rifuggono le classificazioni canoniche e invitano a pensare la complessità. Queste bizzarre ed esotiche figurine hanno dunque uno statuto polivalente: annali delle trasformazioni socio-culturali che si sono prodotte in seguito al Contatto, esse diventano anche oggetti-souvenir destinati a integrare i circuiti di mercato in un'economia mondializzata.

Sublime dell'orrore, barocchismo surrealistico, bellezza allucinata e dionisiaca informano il linguaggio scultoreo dei *tupilait*, tra *survivances* di pratiche sciamaniche ed una "serialità inventiva" che sposa le logiche meticce della modernità.

Note

- (1) Il vocabolo Sananguaq è composto da sana che significa "l'azione di fare" e nguag, "l'imitazione o replica miniaturizzata della realtà".
- (2) Queste mini-sculpture assolvono ad una pluralità di funzioni (simbolica, memoriale, religiosa, mercantile e ludica) che si giustappongono, si addizionano o s'intersecano inter-fecondandosi.
- (3) Durante la sua missione a sud della Terra di Baffin nel 1888, Franz Boas menziona i tupilait, anime erranti che, non avendo trovato requie post mortem, attaccano i viventi, seminano la malattia nella comunità e scatenano terribili tempeste.
- (4) La stregoneria non è appannaggio esclusivo degli ilisitsut: alcuni sciamani non esitano a fabbricare di nascosto queste creature malefiche.
- (5) Lo sciamano-cacciatore George Quppersimaan fornisce un interessante dettaglio sulla tecnica di fabbricazione dei tupilait che utilizzava l'ilisitsok Taqqisimat : « [...] il cherchait, toujours autour des tentes des autres, quelque chose pour en confectionner un [tupilek], évidemment sans que le propriétaire de la tente ne s'en aperçoive. C'est pour ça qu'on avait peur de lui et ceci se répercutait de différentes façons dans la vie quotidienne. Par exemple pour faire

un tupilek, il détachait un morceau de l'avant d'un traîneau, avec l'intention de nuire ou de causer un accident au propriétaire du traîneau. » (QUPPERSIMAAN G.E.C., 1992 [1972]: 36-37).

- (6) Se il cacciatore non si accorgeva di queste singolarità e tentava di uccidere lo strano animale, era destinato a morte sicura.
- (7) Composto dai morfemi inuk (essere umano) e –suk (ciò che agisce come un uomo), inuksuk è un vocabolo che designa una costruzione di pietre impilate ad imaginem hominis che gli Inuit usano come punto di riferimento.

Bibliografia

- BAROU Jean-Pierre, 2002 [1993], *L'oeil pense. Essai sur les arts primitifs*, Payot, Paris.
- BERNAND Carmen, 2008, *Regards d'anthropologue sur l'ambiguïté des mélanges*, pp. 32-49, in Serge Gruzinski (Dir.), *Planète métisse*, Musée du Quai Branly/Actes Sud, Paris.
- KALLUND Bodil, 2001, *L'art du Groenland*, pp. 159-224, in Jean Malaurie (Dir.), *L'Art du Grand Nord*, Citadelles et Mazenod Paris.
- BOGLIOLO BRUNA Giulia (a cura di), 1996, *Numero inaugurale della Rivista Thule*, in Thule. Rivista italiana di studi americanistici, n. 1, Argo, Lecce.
- BOGLIOLO BRUNA Giulia (a cura di), 2004, *Quand la pensée chamannique se matérialise en objet : pérennité et métamorphoses de l'art inuit (Arctique canadien et Groenland de la préhistoire à la moitié du XXème siècle)* in Thule. Rivista italiana di studi americanistici, n. 16-17, aprile-ottobre 2004, pp. 13-51.
- BOGLIOLO BRUNA Giulia, MALAURIE Jean (prefazione), SANTONI Romolo (postfazione), 2007, *Apparences trompeuses Sananguaq. Au cœur de la pensée inuit*, Yvelinédition, Montigny-le-Bretonneux.
- BOGLIOLO BRUNA Giulia, MALAURIE Jean (prefazione), DALLEY Sylvie (postfazione), 2015, *Les objets messagers de la pensée inuit*, L'Harmattan/Institut Charles Cros, Collana "Éthiques de la Création", Paris.
- EGGEDE [EGEDE] Hans, 1763, *Description et Histoire Naturelle du Groenland*, Traduite en François par Pr. D.R.D.P., Chez le Frères C. & A. Philibert, Copenhague et Genève.
- GEOFFROY-SCHNEITER Bérénice, 2006, *Arts Premiers Indiens Eskimos Aborigènes*, Assouline, Paris.
- GESSAIN Robert, 1953, *Les Esquimaux du Groenland à l'Alaska*, Bourrellier & Compagnie, Coll. «La joie de connaître».
- QUPPERSIMAAN Georg Enel Catherien (traduttrice), 1992 [1972], *Mon passé eskimo*, Gallimard, Paris.
- MALAURIE Jean, 1999, *Hummocks I. Nord Groenland*, Plon, Paris.
- MARTIN Thibault, 2008, *Apparences Trompeuses. Sananguaq. Au cœur de la pensée inuit*, Études Inuit/Studies, Vol. 32, n. 2, pp. 187-190.
- THALBITZER William, 1930, *Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie* Journal de la Société des Américanistes de Paris, vol. 22, n. 22-1, pp. 73-106.
- VICTOR Paul-Emile Robert-Lamblin Joëlle, 1993, *La civilisation du phoque. Légendes, rites et croyances des Eskimo d'Ammassalik*, tome II, Raymond Chabaud, Bayonne.

La pintura mural como manifestación simbólica en El Tajín.

El caso del Edificio 11

Benjamin Jean-Marc Blaisot

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Judith Alva Sánchez

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Abstract

En la Costa del Golfo de México, la ciudad de El Tajín (300-1100 d.C.) destacó entre las ciudades mesoamericanas por desarrollar un estilo caracterizado por la repetición de signos y símbolos empleados en su arquitectura, escultura y pintura. La conjugación de estos elementos formó parte fundamental en la definición de los espacios urbanos, que constituyeron la identidad material y simbólica de sus habitantes. Las características del mural del Edificio 11 son el centro de este análisis por tratarse de uno de los ejemplos in situ más completos. A través de los trabajos de conservación, realizados en 2012 fue posible recuperar la visual de emplazamiento como una muestra de la importancia que tenía esta respecto al pensamiento de los pobladores en El Tajín, ya que el Edificio 11 forma parte del conjunto compuesto por el Juego de Pelota adyacente al flanco sur de la Pirámide de los Nichos. Esta observación también nos llevó a plantear un análisis de las variantes que determinaron la selección de los colores para enfatizar el mensaje de los elementos plasmados ahí.

Introducción

La zona arqueológica de El Tajín asentada en la Costa del Golfo de México, una de las cinco regiones en que se ha dividido a Mesoamérica⁽¹⁾, se localiza al norte del Estado de Veracruz, a 280 km del centro de México y tan sólo a 48.2 km de la playa. A partir de los recientes fechamientos podemos inferir que la ciudad comenzó su asentamiento alrededor del 200 d.C. en el Cerro Oeste para alcanzar un apogeo entre el 800 y 1100 d.C., en este periodo se convierte en la ciudad más importante de la costa del Golfo (SOTO P. 2006, 2013; LADRÓN DE GUEVARA S. 1999).

La ciudad prehispánica de El Tajín se construyó sobre las estribaciones de un conjunto montañoso de la Sierra Madre Oriental, en un valle intermontano de la serranía Papanteca, en la región cultural conocida como el Totonacapan, que se extiende desde los ríos Tecolutla al sur y Cazonas al norte. Hoy en día la cultura Totonaca sigue manteniendo una tradición cultural que se refleja de manera material a través de su vestimenta, gastronomía, danzas, y de manera

simbólica en las creencias y rituales que mantienen. La lengua Totonaca con todas sus variantes, converge con la lengua Náhuatl en la Sierra Madre Oriental, siendo la ejecución de ésta uno de los mayores elementos de identidad para el Totonacapan.

El Tajín como área urbana se extiende sobre 12 km² con un patrón de asentamiento radial a partir de un centro, el cual está representado por el conjunto ceremonial, mientras que en sus alrededores se localizan las zonas habitacionales y de cultivo. Los asentamientos se caracterizan por un paisaje circundante de lomeríos bañados por el arroyo Tlahuanapa tributario de los ríos Tecolutla y Tenixtepec, los cuales generan cuencas hoy todavía abundantes. Su geografía se enmarca en una zona de clima cálido húmedo con temporadas de lluvias dos veces al año y un nivel de precipitación anual de 1100 mm, las condiciones del medio propicia un ambiente favorable para el desarrollo de la biodiversidad, en donde prolifera una vegetación selvática con bosques secundarios y una fauna exuberante. Es en este contexto que El Tajín fue descubierto de manera fortuita en 1785 por el cabo de ronda Diego Ruiz en su búsqueda de siembras de tabaco clandestinos. La noticia del descubrimiento de la Pirámide de los Nichos apareció publicada en la *Gazeta de México*, núm. 42 del 12 de julio de 1785. La desarticulación de la cultura material que caracteriza a El Tajín y el inminente abandono de esta ciudad prehispánica entre el 1100 y 1200 d.C., parece haber coincidido con el aumento de la actividad militar en esta parte de Mesoamérica, posiblemente relacionada, en términos de cronología, con la llegada de los Totonacos a las playas del Golfo de México (SOTO P. 2006: 28).

La arquitectura singular de este centro ceremonial ha sido revelada a través de los numerosos proyectos de exploración, investigación y restauración que se han realizado desde los años treinta en el Tajín, en el cual se conjugaron diversos elementos arquitectónicos que originaron la combinación de *talud-tablero-nicho-cornisa "volada" biselada* (PIÑA R.-CASTILLO P. 1999). El descubrimiento de esos elementos distintivos como parte de la ornamentación en los edificios aporta un ritmo propio a la composición que equilibra las masas y un estilo arquitectónico designado como "el estilo Tajín", el cual corresponde perfectamente a las culturas del "estilo de Veracruz clásico" (PROSKURIKOFF T. 1971). Esta resolución plástica da la apariencia de ligereza a los edificios, al tiempo que la repetición mecánica y simétrica, tanto en los nichos como grecas, logra juegos de luz y sombra sobre las fachadas. Esta misma composición también fue manifestada en los signos y colores empleados en la pintura mural, en donde la reiterada utilización de voluta entrelazada llena los espacios. Estos elementos, junto con el emplazamiento de los edificios en espacios condicionados por formaciones naturales, dieron por resultado conjuntos arquitectónicos armoniosos con su paisaje. Además estos elementos partían de un concepto

religioso común en Mesoamérica, plasmado en una peculiar forma de greca y volutas retorcidas.

Los Totonacos, en el presente, son los herederos de la mitología de los constructores en El Tajín, recuperada a través de la tradición oral, información que utilizamos bajo la premisa de que existe un complejo sistema ideológico que compartieron todas las culturas mesoamericanas, cuya subsistencia estuvo basada en el cultivo del maíz y sus ciclos de crecimiento, el cual desarrolló conceptos ampliamente difundidos como el de *Ehécatl-Quetzalcóatl*, dios del viento representado en diversas formas o símbolos codificados como se verá adelante.

En el presente estudio para conocer las variables que impulsaron la planeación de la traza arquitectónica, la elección de elementos simbólicos en el Edificio 11 y el uso del color en la pintura mural, empleamos herramientas metodológicas de áreas como la restauración, la iconología y la etnografía, estas consistieron en describir la técnica pictórica, dibujar y describir los diseños en el mural, diferenciar elementos iconográficos afines en Mesoamérica, comparar los datos etnográficos que den cuenta de conceptos relacionados a los elementos a priori identificados, comparar algunos conceptos lingüísticos con las variantes del significado, cotejo de colores con representaciones en códices.

El Edificio 11 en el programa arquitectónico del área ceremonial

Entre las ciudades prehispánicas que se asentaron en la Costa del Golfo, El Tajín es la que presenta el mayor número de estructuras dedicadas a la práctica del ritual de Juego de Pelota. El Edificio 11 es parte de las 17 canchas que se han registrado dentro del área urbana (PESCADOR L. 1992), y al igual que la totalidad de las estructuras de la ciudad, dicho edificio fue pintado, pues los constructores utilizaron todas las superficies que crearon, mamposterías de piedra, así como todo espacio adecuado para colocar colores como parte de un mismo mensaje ideológico. Con estas grandes obras, el sitio cobra un peso importante como centro ceremonial.

Los Juegos de Pelota de la ciudad se integran en el espacio urbano en conjunto con templos, adoratorios, estructuras civiles etc.; sin embargo no se distingue una planeación clara en el desarrollo de la ciudad ceremonial. Para determinar la secuencia de edificación de ésta, la cual se realizó en virtud de sus alineamientos y trazas a partir de un patrón estadístico de los sistemas constructivos, el Arq. Alejandro Villalobos (1986: 41) propuso una aproximación del desarrollo urbano en 3 trazas del sur al norte. Una primera traza corresponde al Grupo Plaza del Arroyo, asociada a la época más temprana de El Tajín, la segunda corresponde a la Zona Central y la tercera al Conjunto Tajín Chico (Imagen 1). El Edificio 11 en este contexto pertenece a la Traza II, la cual comprende principalmente

basamentos piramidales y Juego de Pelota cuyo periodo de desarrollo se sitúa desde el Clásico temprano (200 d.C.) hasta mediados del Epiclásico (800-900 d.C.) El Edificio 11 situado en el corazón de la ciudad, forma parte de un programa arquitectónico que se dirige progresivamente hacia las plataformas del Tajín Chico, en donde la arquitectura y su arte representan los edificios del poder. Ahí, las manifestaciones religiosas están estrechamente vinculadas con la arquitectura y todas sus expresiones plásticas. La integración sistemática de diseños simbólicos representados en la escultura y la pintura mantienen una relación con el programa arquitectónico, ya que los constructores de Tajín agruparon sus construcciones para no dejar complejos aislados. Esta disposición espacial, creó conjuntos con edificios de decoración y conceptos diferentes, por ejemplo, en el sitio se localizan edificios que cumplen con una doble función de acuerdo a su ubicación, o sea, formando una plaza, e integrándose al mismo tiempo a un Juego de Pelota. Como ejemplo se tiene el Edificio 16 formando parte de la Plaza del Arroyo y también siendo el cabezal del Juego de Pelota 13-14. El Edificio 11, en su flanco sur, cierra un espacio abierto junto con los Edificios 9, 10 que conforma el área del cabezal oeste del Juego de Pelota Sur; en su flanco norte, el talud de la estructura es parte integrante de la cancha para el ritual del Juego de Pelota. Este fenómeno que tiende a solucionar los espacios urbanos, se reproduce en la pintura mural en donde “el estilo Tajín” consiste en llenar los espacios sin dejar huecos ni espacios sin color.

Los constructores del recinto ceremonial utilizaron los niveles naturales del terreno para subdividir áreas dedicadas a distintas actividades. La disposición en áreas de usos distintos, propicia que los murales tengan características propias según el espacio donde se ubican. En este contexto, los murales del Edificio 11 del centro ceremonial, que junto con el Edificio 11 *bis* forman un Juego de Pelota, reflejan como conjunto un discurso asociado a la representación simbólica de Quetzalcóatl “Serpiente emplumada”, a través de sus diseños grandes y contrastados en espacios abiertos (PIÑA R.- CASTILLO P. 1999).

En cambio, los murales *in situ* del Edificio I, del complejo constructivo llamado Tajín Chico construido entre 900 y 1150 d.C. (SOTO P. 1995: 44) desplantado sobre terrazas separadas del resto de la ciudad, presentan complejos diseños y figuras miniaturas, con trazos finos y una gama de color más amplia. El nivel y emplazamiento donde se ubica el edificio es de acceso restringido, lo que ha dado pie a la discusión de su función respecto a la jerarquía social, posiblemente los máximos sacerdotes jerarcas de El Tajín, o bien, su clase gobernante, los cuales detentaron el poder religioso, económico dentro y fuera de la urbe (SÁNCHEZ J. 1995: 56).

La diferencia entre ambos edificios (1 y 11) refleja como la manufactura de la pintura mural fue un esfuerzo no solo de decoración, sino una actividad con

una connotación política y religiosa que propició la creación y sistematización de elementos plásticos (arquitectura, pintura y escultura) que identificamos en su disposición particular como el “estilo Tajín”. Así estos elementos forman parte de un proyecto arquitectónico en donde sus planificadores adecuaron el espacio natural a la jerarquía social, con una división de áreas públicas y zonas confinadas a la élite, además de que pensaron la disposición de los conjuntos arquitectónicos para constreñir los espacios acorde a la función.

Aunque el crecimiento del sitio estuvo limitado por el medio natural, la ciudad alcanzó un alto desarrollo urbano, en donde la arquitectura civil y religiosa tuvo un rol notorio en la manifestación del poder y en el pensamiento de la comunidad que la ocupó (LADRÓN DE GUEVARA S. 1999: 34).

Los componentes formales

El Edificio 11 forma parte de un Juego de Pelota aledaño al lado sur de la Pirámide de los Nichos, su ubicación en el área ceremonial, les confiere una posición destacada respecto a los edificios de la periferia inmediata; conformada por la plataforma del Edificio 5 al lado oriente, el Juego de Pelota Sur hacia el sur, y el Edificio 12 al lado poniente (Imagen 1). Su construcción se erigió con base a una planta arquitectónica de forma rectangular de aproximadamente 35 m de largo por 16 m de ancho, cuyo flanco norte se caracteriza por un talud

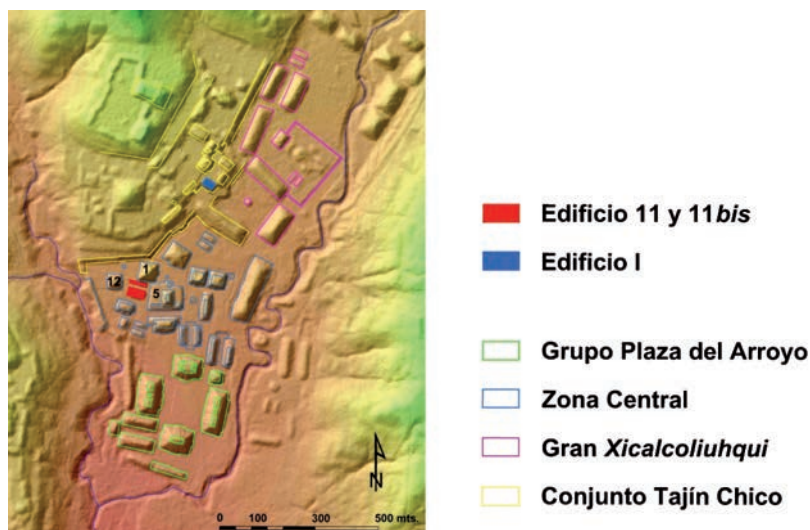


Imagen 1. Mapa de la ciudad prehispánica de El Tajín (Derivado del Proyecto Mapeo Digital 3D, Castillo P. 2014).

que delimita la cancha, donde se realizaba la celebración del ritual del Juego de Pelota (Imagen 2). Durante su ocupación la estructura, sufrió tres remodelaciones arquitectónicas superpuestas que recubrieron la pintura mural. Por su ubicación en el talud más antiguo de la estructura y asociación con el estilo escultórico de la primera época (600-750 d.C.) inferimos que el mural pertenece a esta época y posteriormente fue recubierto por las remodelaciones a partir de la segunda época (750-800 d.C.) (CASTILLO P. 2000: 152).

Durante el Proyecto Tajín 1984 y 1992 dirigido por el Arqlgo. Juergen Brueggemann, liberó y consolidó el Edificio 11. Para proteger el único mural *in situ* del área ceremonial de la zona arqueológica construyó un techo con materiales perecederos, lo cual no permitió la conservación de la pintura a largo plazo debido a las condiciones climáticas y de humedad de la región.

Es a través de un proyecto de conservación integral del Edificio 11 que, en 2012, se realizó el reenterramiento de la pintura mural y la eliminación de la techumbre antes mencionada (BLAISOT B. 2012). El Proyecto pretende conservar el mural a largo plazo a través de un recubrimiento de sacrificio que tiene como objetivo la absorción de los mecanismos de deterioro. Por otra parte, el reenterramiento pretende la estabilización de las condiciones de conservación que existían antes de su descubrimiento; lo anterior está regulado a través de un sistema de conducción y evacuación superficial de agua pluvial. Finalmente

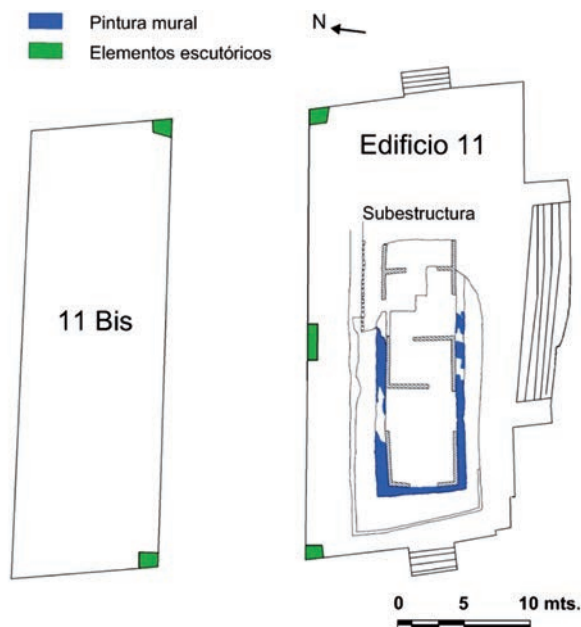


Imagen 2. Planta arquitectónica del Juego de Pelota 11-11 bis.

la eliminación de la techumbre permite la recuperación visual del edificio en su contexto arqueológico, y la realización de una reproducción *in situ*, que restituye parte del mural, permite al espectador actual plantearse un mapa mental de la decoración en el Juego de Pelota 11-11bis. Con estas acciones el visitante puede observar como la pintura mural rodea el basamento superior de la subestructura, y a la vez la conjugación dentro del espacio arquitectónico de éste Juego de Pelota, con su paisaje y decoración; todos elementos clave en el programa arquitectónico (Imagen 3).



Imagen 3. Juego de Pelota 11-11bis en el área ceremonial (Foto B. Blaisot.)

El tratamiento de la pintura mural en el área ceremonial presenta una coherencia con los aspectos formales de la arquitectura, caracterizados por la recurrencia de diseños geométricos, su composición y su ritmo, cuyas proporciones están acordes a la planeación arquitectónica y urbana (LADRÓN DE GUEVARA S. 1999: 33). En el Edificio 11, las dimensiones del talud, de aproximadamente 1.2m de altura, y su inclinación condicionaban los trazos del mural, en donde los diseños respetaban una proporción definida como medida para facilitar su lectura a simple vista (Imágenes 4 y 5). El mural muestra la secuencia de ganchos interpretados como



Imagen 4. Reconstrucción hipotética de la fachada norte del Edificio 11 (B. Blaisot).

Imagen 5. Reconstrucción hipotética del costado oeste del Juego de Pelota 11-11bis (B. Blaisot).

lenguas bífidas y perfiles de una pirámide escalonada invertida de color rosa, motivos delineados y con diseños internos de color rojo relacionados al concepto de *Quetzalcóatl* “La serpiente emplumada”. La escena fue delimitada en la parte superior por una banda de color amarillo y líneas en rojo para rematar el ángulo del talud y el piso de los cuartos que soportaba la estructura. De esta manera, la secuencia rítmica complementa la composición arquitectónica de la ciudad, sistematizada por la recurrencia de elementos decorativos así como los nichos, grecas, esculturas, frisos y tableros que ornamentan las plazas, juegos de pelota y conjuntos ceremoniales de El Tajín.

El diseño en la pintura mural

La repetición de los motivos grandes como parte de la simbología que proponemos alusiva a la serpiente emplumada respeta una simetría axial⁽²⁾ en donde la combinación de grandes volutas y grecas escalonadas, al unirse, conforman en sentido abstracto una lengua bífida y una pirámide escalonada invertida. El mural visto a distancia presenta formas simples de diseños geométricos, la espiral unida a la greca escalonada, representan de manera abstracta la cabeza (espiral) y la cola de la serpiente emplumada (motivo escalonado). De manera integral si se observan ambos conjuntos, greca y pirámide invertida de color azul forman en contraparte, por el color rosa, una lengua bífida. El diseño de los dos ganchos en oposición puede parecer a la vista un motivo geométrico sin sentido, pero fue empleado en la talla de la escultura, monumentos 138 y 139 del Juego de Pelota 17-27 (Imagen 6), que representa una serpiente (PIÑA R.-

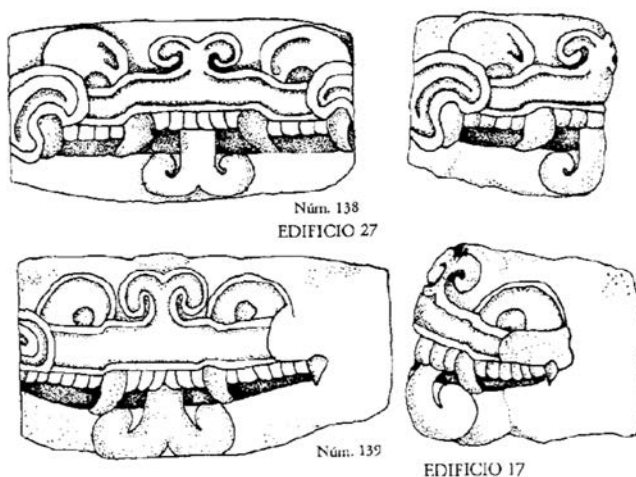


Imagen 6. Esquineros escultóricos del Juego de Pelota 17-27 (Tomado de Piña y Castillo, 1999).

CASTILLO P. 1999: 27). El manejo de elementos geométricos indica un empleo de la técnica frente-perfil usada en la pintura mural de El Tajín, recurrente en el diseño de la escultura y pintura mesoamericana. Aquí tenemos una característica relevante en el concepto del diseño en El Tajín, las representaciones de serpientes las encontramos en las esquinas de las canchas de los Juegos de Pelota 17-27, 13-14, 11-11bis, a pesar del muy mal estado de conservación de estos dos últimos.

Por otra parte el diseño de la pirámide invertida, pintada en color rosa y delineada en rojo enmarca una serie de representaciones también de color rojo como son: el perfil de la serpiente con el diseño característico del ojo de voluta en una posición céntrica, dientes, glifos como los *chalchihuites* y el glifo *kin* (Imágenes 7 y 8) ⁽³⁾ (LADRÓN DE GUEVARA S. 1999: 34). Las espirales, ganchos, entrelaces y volutas complementan estas escenas y muestran cierta tendencia a solucionar los espacios gracias a la repetición de estos diseños a lo largo de las paredes y alternándose en sentido vertical. Estos signos caracterizados por el uso invariable de doble línea remarcan las siluetas de las varias volutas entrelazadas en patrones intrincados e intercalados y crean un efecto dinámico, rítmico que no deja de combinar con la composición arquitectónica de la ciudad (Imágenes 9, 10, 11). A ello, se suma el uso de contraste en los distintos tonos de rojos entre dichos diseños y su fondo, cuyo juego da matices junto con el manejo de los grosores de línea crean un contraste de sombras generando volúmenes ilusorios. La reiteración de claroscuros en la pintura mural es afín con el diseño formal de la arquitectura de El Tajín, la cual está permeada por los conceptos mesoamericanos de la dualidad y del movimiento.

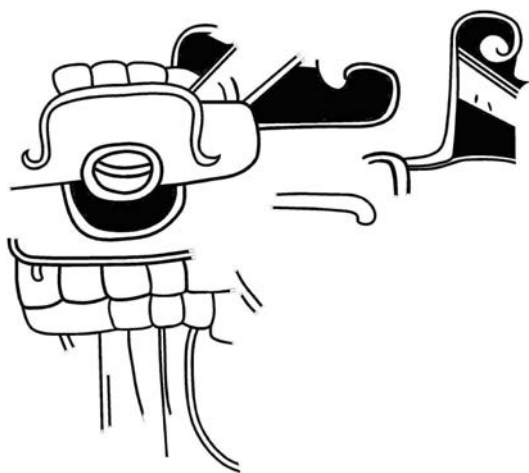


Imagen 7. Representación frente-perfil de la serpiente emplumada.

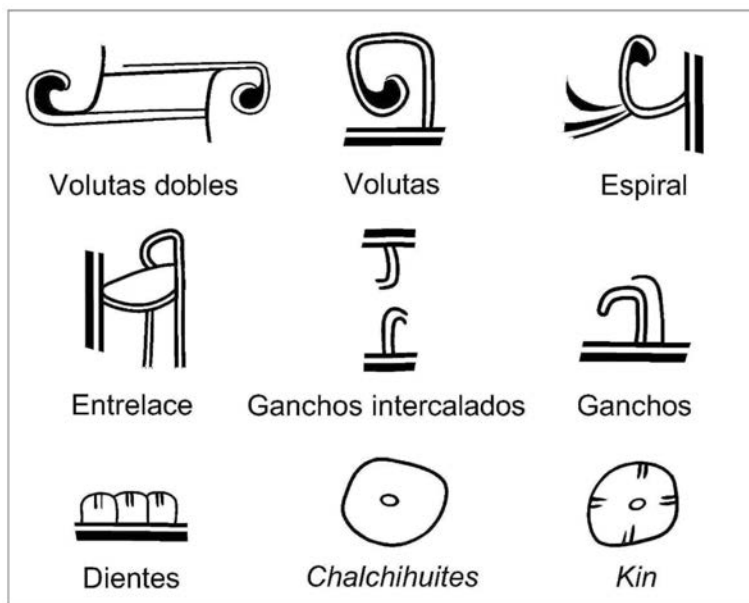


Imagen 8. Tabla de glifos y signos en doble línea.

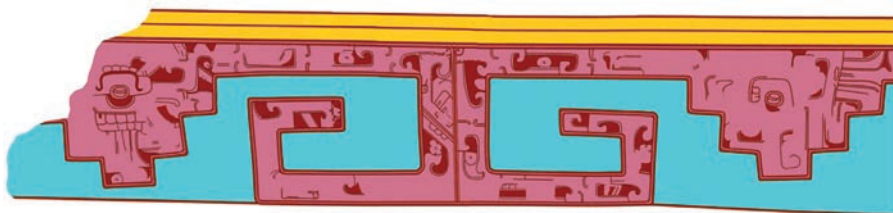


Imagen 9. Secuencia lengua bífida y pirámide invertida conteniendo un repertorio de signos en la fachada norte (Levantamiento y dibujo B. Blaisot).

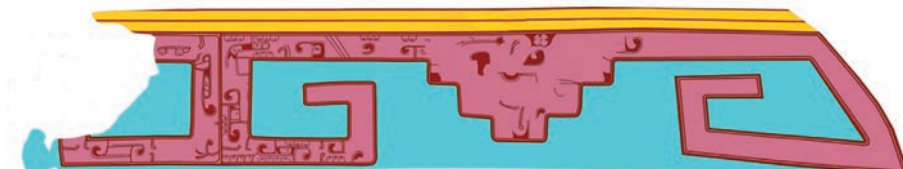


Imagen 10. Secuencia lengua bífida y pirámide invertida conteniendo un repertorio de signos en la fachada norte (Levantamiento y dibujo B. Blaisot).

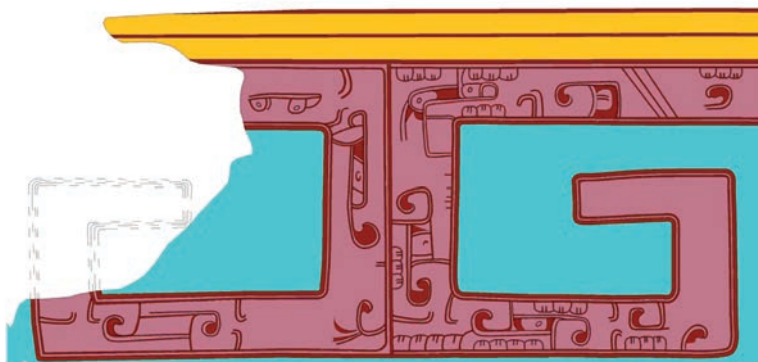


Imagen 11. Detalle de contenido en la representación de la lengua bífida.

En el Juego de Pelota 11-11 *bis*, los elementos formales del mural vinculados a la representación de la serpiente emplumada están dispuestos como un conjunto acorde a la función de este espacio ritual utilizado para el culto religioso; para ello, los murales se desplazan en un plano paralelo a la cancha, en donde empieza al oeste al lado del Edificio 12, decorado de igual manera con una secuencia de volutas grandes y grecas escalonadas, probablemente con una variación del mismo discurso religioso referente a las variantes conceptuales de *Ehécatl-Quetzalcoatl*, y termina al este, en dirección de la Montaña Sagrada conocido como el Cerro de los Mantenimientos. De acuerdo con Patricia Castillo (comunicación personal 2015) y Ladrón de Guevara (1999) las pinturas están hechas para verse a distancia con el propósito de difundir un mensaje simbólico a mayor número de personas⁽⁴⁾, y reafirmamos, a través de su integración en el espacio urbano y paisaje, su carácter de emblema por tratarse de representaciones que no necesitarían mayor explicación para sus observadores.

Sin embargo, visto de cerca, observamos una diferencia de calidad en los tratamientos de realización de los murales en función del área en donde se encuentran. Por ejemplo, en el Edificio 11, se observa a partir del registro preciso de los trazos y técnicas para aplicar el color, la evidencia de huellas que dejaron los instrumentos empleados, posiblemente pinceles y brochas de pelo. En el fondo azul, los brochazos fueron aplicados en todo sentido sin orden aparente (Imagen 12). Sobre éste, una serie de doble línea roja enmarca la secuencia de escenas de fondo rosa; y en la parte superior del talud tres líneas del mismo color encuadran dos franjas horizontales de color ocre. La importancia de mencionar estas líneas permite destacar el efecto de sombra que provoca el manejo de grosor de línea, simultáneamente éstas proporcionan un margen al mural acorde a la



Imagen 12. Detalle de la pintura mural (Foto B. Blaisot).

composición arquitectónica del conjunto. Por otra parte, a través del registro de estas líneas, podríamos considerar que su trazo fue elaborado sin boceto previo, ya que se distinguen las irregularidades de un trazado realizado a mano alzada. De igual manera, el binomio lengua bífida–greca invertida presenta imperfecciones tanto en su tratamiento axial como en la exactitud de sus medidas. Por ejemplo, se nota que los trazos no son totalmente horizontales ni verticales, y a pesar de que los diseños pretenden respetar un patrón geométrico, se nota una aproximación en las medidas y grosores de cada greca. Estas características muy propias del único mural *in situ* dentro del área ceremonial, también sugiere que la obra fue hecha para verse de lejos ya que la distancia no permitía percibir las técnicas de realización del mural, además de que se respetó una proporción como medida para facilitar su lectura a simple vista.

En nuestra opinión este mural, a través de su integración en el espacio urbano y paisaje aunados a su carácter simbólico dentro del Juego de Pelota, funcionó no sólo como un refuerzo a toda la población para rememorar un acontecimiento mítico bajo el emblema de Quetzalcóatl, ya que existen el ejemplo del Edificio conocido como la gran Greca, construido en dimensiones que solo se pueden apreciar desde la cima de un cerro o desde un vuelo aéreo. La arquitectura de este edificio no se realizó para que toda la gente lo apreciara, pero posiblemente si fue construida bajo la conciencia de enviar un mensaje a la benevolencia de los dioses, como el caso del mural en el Edificio 11.

Una escuela de pintores al servicio de un discurso simbólico

Paralelamente, se identificó otro tipo de variación formal en el trazo de los diseños, la cual podría atestiguar la expresión de estilos diferentes a lo largo del mural que se manifiestan a través de diseños más redondos, otros con el uso de formas preferenciales, los empates entre las líneas, la agilidad en el manejo de los pinceles, así como la sensibilidad y expresión del artista en la representación del discurso religioso. A partir de esta observación, podríamos pensar que esta pintura se realizó con la colaboración de varios pintores, los cuales marcaron cada uno su peculiar trazo en el tramo que les correspondía, y por ende podríamos emitir la idea sobre la existencia de una escuela de pintores dedicados a la pintura mural en la ciudad ceremonial.

A pesar de que existe una diferencia de calidad, en los tratamientos de manufactura, es importante mencionar que los procesos de elaboración de los acabados arquitectónicos son idénticos tanto en el área ceremonial como en el conjunto Tajín Chico. Estos consisten en recubrir con una argamasa de cal-arena aplanaada los núcleos y mamposterías de piedra de las estructuras. Reconocemos en esta labor de gran maestría un dominio de los materiales de construcción especialmente en la manipulación de la cal. Encima de ésta, se aplicaba una capa delgada de materiales de granulometría fina en donde se pintaba al fresco, al temple o ambas, combinando pigmentos de origen natural mezclados con aglutinantes y agua de cal y/o de origen vegetal. El resultado de esta técnica permitía obtener matices diferentes. Sin embargo, los colores se aplicaban puros sin mezclarlos al momento de pintar, con un juego promedio de dos tonos por color. En el Edificio 11, se registraron dos tonos de rojos; en el Edificio 12, en donde se encontró un mural muy similar al antes mencionado, existen dos tonos de ocre-café sobre un fondo azul. Esta técnica no incluye el uso de la perspectiva, sin embargo, estas variantes de colores son recursos estilísticos, a través de los cuales los pintores lograron crear volúmenes, sombras y claroscuros a pesar de que la pintura se encuentra desplegada de manera bidimensional sobre la pared. De gran formato y con un estilo propio, los pintores de Tajín reprodujeron un mismo repertorio de diseños congruentes con los nichos y grecas de la arquitectura, cuyas características formales del arte son respuestas a un patrón estético y simbólico propio de periodo histórico que analizamos.

La distribución espacial como reflejo de una cosmovisión en el Juego de Pelota 11-11bis

A pesar de que la traza de la ciudad aparenta ser de forma irregular, ésta respeta un patrón urbanístico relacionado con el sistema ideológico de sus constructores.

En el pensamiento mesoamericano la premisa inicial relacionada con la planificación de los espacios sagrados, corresponde a una actividad ceremonial, cuyas obras arquitectónicas están asociadas al dominio de los dioses y regiones del universo, así como las pirámides están asociadas a las montañas, los manantiales y entradas a las cuevas que representan el inframundo.

La transformación y diferencia entre los grupos arquitectónicos en la ciudad prehispánica de El Tajín corresponden a las actividades que los miembros de la sociedad, bajo sus determinadas condiciones, realizaron en cada una de esas áreas. Estas variaciones corresponden a actividades vinculadas a lo ritual y al uso público de los espacios, realizadas tanto en ágoras o espacios abiertos como en espacios restringidos. Por lo tanto, en esta ciudad prehispánica se identifican cuatro partes (ver el plano de Imagen 1), las cuales se desarrollaron a lo largo de niveles altimétricos distintos del valle; éstas corresponden a:

- (i) Grupo Plaza del Arroyo
- (ii) Zona Central
- (iii) La Gran *Xicalcolihqui*
- (iv) El Tajín Chico con el Palacio de la Columnas.

El área ceremonial de la ciudad y sus 17 canchas para el Juego de Pelota, comprende el Grupo Plaza del Arroyo, la Zona Central y la Gran *Xicalcolihqui*. El Edificio 11, como parte de un Juego de Pelota pertenece a la Zona Central y, por su cercanía con la Pirámide de los Nichos y el Edificio 5, muestra la existencia de un programa político-religioso peculiar en lo relativo al uso del espacio.

Afirmamos que la distribución espacial de los conjuntos arquitectónicos concuerda con la selección de espacios que permitieran tener visuales clave en el paisaje, a través de la orientación de los edificios con las montañas, el sol y los astros, aspecto fundamental en toda Mesoamérica para producir un mensaje simbólico no solo captado por sus constructores. Por ejemplo, la Pirámide de los Nichos, última obra en la construcción de la ciudad, consta de siete cuerpos superpuestos, cada uno acordonado por nichos que suman 365, los que a su vez coinciden con el número de días del año solar (WILKERSON J.1987: 29). Además, su orientación oriente-poniente se alinea con la vista frontal al “Cerro de los Mantenimientos” y con el *cenit* del amanecer (Imagen 13), lo cual ilumina la fachada principal a través de un juego de luz y sombra enfatizado por los nichos. Del lado poniente, después de mediodía, el sol ilumina la cancha del Juego de Pelota 11-11bis junto con La Pirámide de los Nichos, mientras que durante el atardecer la luz rasante termina de inundar la plaza, conjugando los efectos de claroscuros, creados por los relieves de la arquitectura que hemos destacado.

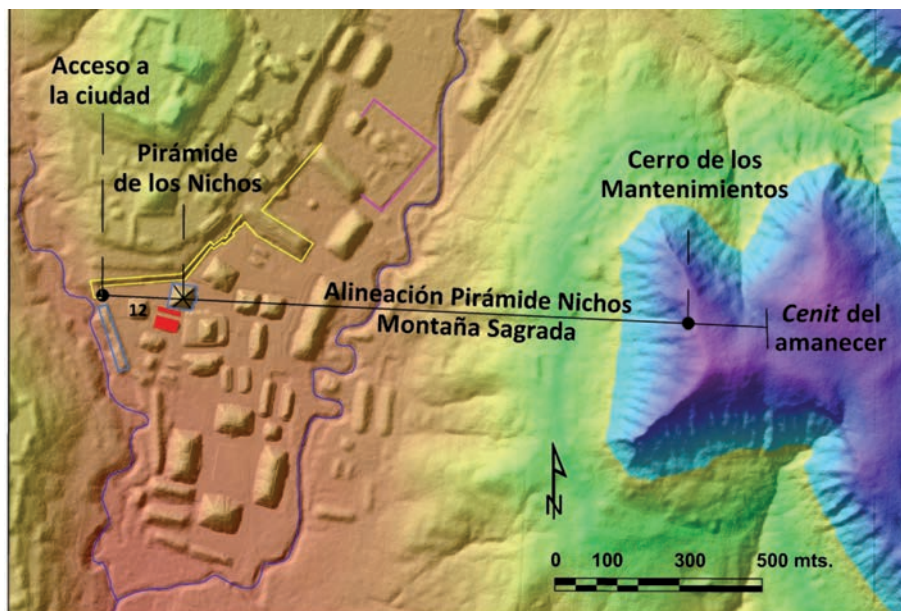


Imagen 13. Esquema mostrando la orientación de la Pirámide de los Nichos con la Montaña Sagrada y el Cenit del amanecer (Derivado del Proyecto Mapeo Digital 3D, Castillo P. 2014).

Aunque la ciudad se encuentra delimitada por muro de contención en el lado oeste, existe una entrada definida por unas escalinatas (comunicación personal con Irineo Méndez) que dan acceso a un área abierta entre el Edificio 12, el Edificio 1 (Pirámide de los Nichos) y el muro de contención del conjunto Tajín Chico al norte. A partir de esta entrada, se observa la alineación de la Pirámide-Cerro de los Mantenimientos en un eje poniente-oriental, lo que le otorga una posición céntrica a la pirámide de los Nichos respecto a este eje. Al ingresar por la parte poniente de la ciudad prehispánica se logra un efecto de perspectiva en donde el cerro que tiene el lugar de la montaña sagrada, desaparece atrás de la Pirámide de los Nichos mientras el visitante avanza hacia ella (Imagen 14). Este efecto de perspectiva reproduce al idéntico el esquema implementado en la gran urbe de Teotihuacán, en donde la Calzada de los Muertos nos conduce en un eje norte-sur hacia la Pirámide de la Luna enmarcada por el Cerro Gordo al fondo del paisaje. Esta analogía muestra como la distribución espacial y la creación de visuales con el paisaje es parte de un pensamiento colectivo asociado a una cosmovisión común en Mesoamérica. En nuestro caso de estudio, cuando la Pirámide de los Nichos sustituye por completo la montaña, el visitante se encuentra en un espacio en donde predomina el Juego de Pelota 11-11bis y sus murales.



Imagen 14. Alineación de la Pirámide de los Nichos con la Montaña Sagrada.

La distribución espacial de los edificios ubicados en el conjunto Zona Central, y el emplazamiento del Juego de Pelota 11-11bis en éste, representa el portal al inframundo y el plano terrestre del mundo humano, mientras que la Pirámide de los Nichos simboliza el acceso a los niveles celestes. Este mensaje reforzado por la visual del paisaje, difunde un discurso compartido en el pensamiento mesoamericano, la dualidad, en donde están representados en todas dimensiones, la cancha del Juego de Pelota simboliza el principio cíclico de vida, muerte y renacimiento.

El Juego de Pelota 11 y 11bis se caracteriza por incorporar dentro de su arquitectura, además de la pintura mural, elementos escultóricos que adornan las esquinas y frisos que decoraban el remate de los tableros en la parte central. Las cuatro esquinas internas de la cancha fueron labradas como esculturas en dos bloques de piedra, en donde se registró los colmillos y volutas de las mandíbulas de una serpiente, semejantes a las que se observan en el Juego de Pelota 17-27. Sostenemos que el discurso mitológico está reforzado gracias al escenario arquitectónico de los edificios aledaños, cuyos componentes formales como las grecas, y nichos crean una composición rítmica de signos y símbolos reconocibles para los antiguos habitantes, pero que hoy, atraen a los visitantes que entran en la antigua ciudad de El Tajín. Finalmente, las pinturas murales del Juego de Pelota 11, terminan de transmitir este mensaje en donde sus cla-

roscuros logrados a través del color, se complementan con los efectos de luz y sombra de los monumentos.

Un acercamiento al análisis del color en la pintura mural del Edificio 11

En esta sección del análisis empleamos la metodología de Dupey (2008) quien rastreó la identificación de dioses o fenómenos naturales en los códices de acuerdo a su relación cromática; en nuestro caso referimos algunos términos en lengua totonaca, preservados en la región de El Tajín para la designación de los colores (véase tabla con resumen de colores), mientras que nuestra interpretación está basada en el contexto de emplazamiento del mural en el Juego de Pelota. Por otra parte la tradición oral que encierran los mitos de la población totonaca, reforzó la lectura iconográfica de los elementos plasmados en el mural. Por tradición oral entendemos el discurso que prevalece en la población de la lengua totonaca, al respecto Pascual (1990: 26-30) advirtió del empleo lingüístico en la iconografía, ya que las leguas siempre presentan un estado cambiante. Para diferenciar que tanto cambio existe entre los conceptos lingüísticos y la iconografía, nuestro discurso empleó el mito recolectado por la etnografía y fue comparado con otros elementos como el contexto arqueológico y las referencias pictográficas en los códices. La propuesta de esta lectura tiene por objetivo el inicio de la confrontación, corroboración y/o refutación mediante el empleo de otros métodos de análisis.

Advertimos al lector que este es un acercamiento a la interpretación de lo plasmado en el mural, en el que consideramos al color como una variante de análisis, dentro del contexto cultural presente, herencia de antiguas tradiciones al grupo totonaca desde tiempos prehispánicos. Al respecto señalamos que dicha interpretación no es una regla aplicable a otras culturas como bien señala Dupey en el trabajo referido.

A través de la comparación de términos en totonaco encontramos algunas referencias concordantes con los valores culturales para calificar ciertos fenómenos. Por ejemplo *Snapapa* se emplea para designar al color blanco, pero también para calificar a la luz de la luna. Esta relación muestra la clara referencia del fenómeno visual con los significados que se le otorgan, derivados de las variables como la luminosidad. Nosotros proponemos que la interpretación que adquieren los símbolos y colores empleados en la pintura mural de las estructuras 11 y 12 dependen del contexto espacial que define a los conjuntos inmediatos a la Pirámide de los Nichos, este variable semejante al proceso que sucede en la lengua totonaca al adquirir diferentes significados, acorde al momento y contexto de ejecución del diálogo. Es importante destacar que la lengua totonaca presenta una mayor trascendencia en el aprendizaje oral, de padres a hijos, en

donde lo que importa es la fonética. Por ello una palabra puede presentar un concepto raíz semejante.

Lengua Totonaca	Color	Significado
Smukuku	Amarillo	Seco-maduro
Xtakni o Spupoko	Verde o azules	Fresco, crudo, Tlálloc, tierno
Spinini Snapapa Setsegekem	Rojo Blanco Negro	Intensidad de la luz diurna y de la oscuridad nocturna
Spinini -Snapapa	Rojo-blanco	Dioses solares
Spinini-Setsegekem Setsegekem-Spupoko *(Traducción Leodegario Santes, La Congregación Tajín 2015).	Rojo-negro Sustituible por: Rojo-Azul	Dioses lunares y estelares Quetzalcóatl-Ehécatl. Atardecer Ehécatl “Viento nocturno” Vaticano B, 21 Ej. de color sustituido por rojo-negro. Amanecer. Entre Luminosidad y negro

Resumen de colores en totonaco y significados (adaptada de Dupey 2008).

Los colores elegidos en la pintura mural tienen un contraste que obedece no solo a la estética, sino que también transmiten un mensaje simbólico de la serpiente, metáfora de la cosmovisión que tenían los antiguos pobladores de El Tajín, (Piña R.- CASTILLO P. 1999: 50-54) para este mural, funge como una imagen que codifica los fenómenos relacionados con unos eventos astronómicos; las estaciones de lluvias y secas, los eventos climáticos, el día y la noche, fenómenos que implicaron la observación de las variaciones en la luz y ejecución de ceremonias durante las fiestas religiosas que marcaban las cosechas y la rememoración de mitos que involucraba a las deidades. En opinión de Dupey (2008: 54) el cromatismo que sufre contrastantes cambios de luz y sombra en el paisaje, principalmente en las latitudes tropicales de México recibió influencias culturales, que dieron como resultado un código del lenguaje visual al fusionar su contexto ambiental y su mitología. El ejemplo lo vemos patente en códices como el *Vaticano A, B* y en el *Borgia*, donde se observan deidades de la lluvia como del viento en diversos colores.

Además de las pictografías en los códices los estudios etnográficos, entre los Totonacos, nos dicen que existen colores que representan a los vientos y a las

estrellas, el color dependerá al rumbo en el plano cardinal y corresponderá a una acción benéfica o nefasta para los hombres. Por ejemplo: el color negro empleado para nombrar a los vientos del norte, es de carácter nefasto, ya que éstos son considerados como vientos fríos procedentes de la región de los muertos. En el carácter benéfico tenemos como ejemplo el caso de las estrellas protectoras de los hombres, diferenciadas por cuatro colores: blanca al noroeste, azul al noreste, negra al suroeste y verde al sudeste. El rumbo donde se ubiquen los fenómenos naturales también fue identificado con un color que no siempre corresponden con la tradición náhuatl, es el caso de los truenos. Para los totonacos los colores y rumbos de los truenos son: rojo para el este, amarillo al norte, azul al oeste y verde al sur. Aunque esta relación no siempre funcionaba como una regla ya que los colores de los astros dependerá de la posición en la que se encuentren en el cielo (ICHON A. 1973: 42).

Por otra parte hay algunos colores que presentan una correspondencia intrínseca con sus connotaciones físicas; el blanco representa las nubes, el verde a la lluvia y el agua, el rojo o rosa al arcoíris, mientras que para los vientos hay una amplia gama de colores (ICHON A. 1973: 43).

En el caso de la pintura mural aquí estudiada, la iconografía está definida con símbolos de *Quetzalcóatl* en su asociación con Venus, la lluvia y el viento (PIÑA R.- CASTILLO P. 1999 y ŠPRAJC I. 1996), mientras que los colores representan de manera abstracta una variante del concepto que integra a esta deidad, caracterizada por desdoblamientos como *Xólotl* “Patrono del Juego de Pelota”, “Gemelo divino” y “Señor del tiempo” (CASTILLO P. 1995; 2000).

Símbolos a color

Los efectos climáticos en la Costa del Golfo de México, delimitada por la cadena montañosa de la Sierra Madre Oriental, definen los temporales de lluvias y de secas. En la región norte de Veracruz, a partir del mes de diciembre pueden presentarse ligeras lloviznas con vientos fríos, prolongadas hasta el mes de enero; de febrero a marzo las precipitaciones cesan, aunque el frío puede presentarse esporádicamente en marzo. La temporada de marzo y abril, muestra los mejores espectáculos de la naturaleza, el equinoccio de primavera y una temporada de noches coronada por un manto de estrellas. A partir de mayo el calor va en aumento hasta alcanzar máximas temperaturas, sobre 30°C. Entre el 14 de julio y 24 de agosto, existe un período de intenso calor identificado como la canícula, en este lapso de tiempo el fenómeno de vientos cálidos, llamadas suradas de carácter femenino, puede hacerse sentir. A partir de junio, el temporal de lluvias va en aumento hasta alcanzar una precipitación máxima de 250.7 mm en el mes de septiembre, temporada de ciclones y huracanes (PERAZA H. 2014: 19).

El decremento de lluvias comienza en octubre hasta su interrupción al término del mes de noviembre⁽⁵⁾.

La amplia gama de eventos climáticos, como se describió arriba, fue desde la época prehispánica uno de los factores que influyó en la religión, estrechamente vinculada a la planeación de la arquitectura, pintura y escultura; resultado final de la reflexión sobre el medio ambiente. Los constructores de Tajín observaron y registraron los movimientos de los astros, así como los cambios de clima, llegando a establecer pronósticos. Este conocimiento permitió reconocer los temporales de las lluvias, de los que hay una clara diferencia entre las tormentas tropicales y los huracanes. En opinión del Arqlgo. Payón (1973) este fenómeno meteorológico infundió el temor a sus habitantes, razón por la que fue representado en la arquitectura y deificado en la escultura localizada en el Edificio 5, conocida como “Dios Tajín”.

Hay que recordar que la base del sustento de las culturas mesoamericanas fue el maíz, por lo que el reconocimiento de temporales para sembrar y cosechar era fundamental, a su vez este conocimiento regía las actividades tanto cotidianas como ceremoniales. Esta división del proceso del cultivo marcada en dos estaciones de lluvias y secas fue la base de las narraciones en la mitología para describir el entorno. La abstracción de estos fenómenos naturales fue explicada en un lenguaje mítico y materializado en los diseños simbólicos que presenta tanto la escultura como la pintura (LADRÓN DE GUEVARA S. 1999: 33, 50). Por otra parte es plausible que las normas para recrear la producción de símbolos, como los entrelaces tan característicos de Tajín, emanan de la clase dirigente para reproducir un discurso religioso que señala su carácter oficial plasmado en todos los edificios de la Ciudad Sagrada (LADRÓN DE GUEVARA S. 1999: 51 y SOTO P. 2009: 201).

La paleta cromática preferida en el mural del Edificio 11 incluye el binomio rojo rosa, recurrente en la tradición teotihuacana (LADRÓN DE GUEVARA S. 2011: 89), enmarcado por un fondo azul refuerza el aspecto luminoso que su autor quería plasmar como parte del significado. Por una parte el color rojo empleado en la definición de iconos aparece asociado a la representación de *Quetzalcóatl*, que simboliza la fertilidad y el viento, mientras que el color azul relacionado con *Tláloc* “Deidad de la lluvia”, como se verá más adelante en la imagen de *Ehécatl*, también puede ser una sustitución del color negro.

Respecto a los vientos, los pobladores actuales de Tajín definen claramente vientos de carácter frío (cuando llega los nortes), los aires rodantes (huracanes) y los vientos calientes (suradas), estos últimos equiparados con el aleteo de la guacamaya de fuego entre los mayas (PASCUAL SOTO comunicación personal 2015). Existe una amplia difusión entre las poblaciones indígenas de la asociación del “mal aire” con las enfermedades y señales de catástrofes; entre los mixtecos

actuales nombran al “mal aire” *Tachishee*, identificado con el diablo, mientras que para los totonacos de la Sierra, el mal aire es un torbellino que se desprende del cuerpo de los muertos, enfatizando así su carácter con el inframundo (GUARALDO A. 2008: 185; LAMMEL A. 2008). Esta relación del “mal aire” con el diablo también la vemos entre los totonacos de la Costa, cuando nombran al diablo al presentarse un aire fuerte, señal de advertencia de un posible huracán (JESÚS TREJO, comunicación personal 2015).

Así como hay una diversidad para el aire, también existe una diferenciación entre la lluvia para identificar las tormentas tropicales y el huracán, aunque aún no reconocemos el color para cada variante, sabemos que la representación de la greca en la pintura mural de Juego de Pelota analizado, responde a los fenómenos meteorológicos mencionados y a su explicación a través del mito de *Quetzalcóatl* en la trama vida-muerte, objetivo primordial del Juego de Pelota. El Juego de Pelota representa el movimiento de los astros y las repercusiones que tienen sobre los fenómenos climáticos vitales para asegurar el plantío del maíz. Dichos eventos fueron codificados en nombres de dioses y mitos, así Venus representado por *Quetzalcóatl* de acuerdo a Šprajc, (1996: 144-145) tiene la particularidad de aparecer como lucero matutino y lucero vespertino, además de señalar los ciclos solsticiales de Otoño, ya que cada 8 años, unos días después de este evento, aparecía en el rumbo sur del cielo, momento en el que se identificaba con la transformación del “dios Joven del maíz” personificado como *Cintéotl*, quien portaba a su vez los atavíos de *Yztlacoliuhqui*, “deidad de las heladas”, acto con el cual se simbolizaba el paso del temporal de lluvias a la época de secas y frío.

En el mural de la estructura 11 existe un contraste de colores rojo-rosa para definir la silueta de las grecas y símbolos al interior (entrelaces, volutas, símbolo del día, bandas celestes y glifo solar), mientras que dentro de un triángulo invertido y escalonado se observa el perfil de un personaje descarnado, interpretado como la serpiente emplumada u ojo de volutas adornado con diseños que representan elementos como los jades y plumas en tres variantes, una de ellas con el glifo solar *Kin* y diseños de diente, motivo empleado en la tradición náhuatl para señalar lugar (PIÑA R. - CASTILLO P. 1999: 35; LADRÓN DE GUEVARA S. 1999: 35). Al diseño de las grandes grecas en lengua náhuatl se le conoce como *xicalcoliuhqui* “voluta de jícaras”, vasija donde se tuerce el hilo y contenedor del agua primordial, en la actualidad entre las comunidades totonacas sus funciones siguen siendo las mismas, aunque los guajes se conocen como *zacuales*. Ambas actividades se relacionan con el viento y la lluvia, probablemente una abstracción derivada de la espiral al formarse los ciclones (PAYÓN J. 1973: 6, 24). El color rosa-rojo, señala Ladrón de Guevara, fue muy utilizado en Teotihuacán, donde su empleo evoca la luminosidad que se quería enfatizar, como Magaloni

(1996: 215) menciona «... nos hacen imaginar que estuvieron inspirados en la manera como los objetos pueden ser vistos por la noche...». Al respecto de la luminosidad en los colores, el tono rojo y rosa son perceptibles a los ojos de ciertos animales nocturnos por lo que no se descarta la hipótesis de su uso para representar la luminosidad nocturna. Esta idea también se observa en el contexto iconográfico del ojo con voluta donde, se emplearon estos colores, relacionados con el planeta Venus y relacionado con la estrella de la mañana y del atardecer que comienza a brillar justo donde hay una transición de luminosidad entre el límite de la noche y el amanecer o del día y la noche, momento que refleja en el pensamiento mesoamericano, el movimiento al trasladarse del cielo a la tierra. El etnógrafo Ichon (1973: 43) menciona que entre los Totonacos el color rojo o rosa se asocia al arcoíris. El arcoíris es un ser sobrenatural relacionado con la serpiente (*lúa*) de plumas, que se forma entre las nubes y cuando esta envejece es trasladada por el rayo, su esposo, hacia el mar (LAMMEL A. 2008: 204). Esta referencia mitológica de serpiente, viento y mar comprende los tres elementos que están relacionados con los ciclones, es decir, la abstracción del agua con viento, el medio de transporte y el lugar donde termina o comienza el evento. En la pintura mural del sitio Las Higueras, Veracruz fueron pintadas dos variantes de serpientes, la especie de cascabel en tonos rosa y rojo y la especie *Leptophis* en color azul. La primera se plasmó en los taludes del adoratorio, mientras que la segunda fue pintada en los muros, esta división fue interpretada como la representación de una serpiente acuática relacionada con aspectos oscuros y por el otro lado, una serpiente terrestre relacionada con aspectos luminosos (MORANTE R. 2005: 131). En el conjunto del Juego de Pelota 11-11 bis, las esquinas de la cancha conservan una esculturas deterioradas que representan serpientes, quizás las del Juego 17-27 sean la clara evidencia de la temida nauyaca o cuatro narices, presente en las danzas actuales como un animal temido y a la vez respetado. Este patrón de asociación entre serpientes venenosas y no mortales con aspectos complementarios, inframundo-terrestre, oscuridad-día, lo vemos también en ejemplos tardíos como el remate de las escalinatas de la Etapa VI en Templo Mayor. Las esculturas de las serpientes fueron diferenciadas por la talla de plumas en una y la otra lisa.

Otra referencia del color rosa, vinculada al movimiento de Venus y la luminosidad nocturna, la encontramos entre las narraciones totonacas que mencionan una transmutación de colores en los astros; tres estrellas de la mañana, encargadas de acompañar al sol hasta el cenit, para ser reemplazadas en su viaje nocturno, cambian de color; la estrella roja se sustituye por la negra y las constelaciones son reemplazadas por la estrella amarilla y rosa (ICHON A. 1973: 43,49). Aquí nos detenemos un momento para señalar el patrón cromático que presenta el mural del Edificio 11, si bien por un lado el color rosa fue empleado para representar

el símbolo de la legua bífida, el fondo de la escena es el color azul relacionado a fenómenos meteorológicos.

Por otra parte el color azul empleado en el fondo de este mural fue delimitado por una franja amarilla en la parte superior. Esta combinación se identifica en el Códice *Vaticano A* donde vemos a *Ehécatl* “Dios del viento” cargando las estrellas en un cielo de fondo azul delimitado por una franja ocre y delineado rojo. El símbolo de *Xicalcolihqui* o caracol cortado, portado en el pecho por la deidad de *Ehécatl-Quetzalcóatl* (Imagen 15), lo vincula con los fenómenos meteorológicos del viento y el agua y es un icono de las múltiples transformaciones de *Quetzálcoatl-Venus*.

Entre los totonacos de la Costa del Golfo hay tres colores para los relámpagos, blanco que no es malo, azul que mata a los árboles, animales y hombres y el rojo que quema a los humanos (LAMMEL A. 2008: 204). El de color azul hace referencia a los ciclones, cuando el viento y la lluvia arrasan todo a su paso. Probablemente el contraste entre el rosa-rojo y azul puede ser una variante del binomio rojo-negro, a veces el color negro sustituible por el azul, y relacionado con los dioses solares, lunares y estelares (DUPEY E. 2008: 56, 63).

Las características atribuidas a esta *Ehécatl-Quetzalcóatl* deidad que conjuga el control del viento y la lluvia explica la toma de decisión, por parte de los pintores del El Tajín, para elegir los colores que reflejaran tanto los fenómenos climáticos como los mitos.



Imagen 15. Representación de Ehécatl cargador del cielo, en dónde se presenta el cielo nocturno en color azul (Códice Vaticano B, Lám.21).

Conclusiones

La traza de la ciudad muestra a través de sus visuales una planeación urbana y un programa arquitectónico en donde los murales y esculturas definen espacios constreñidos a conjuntos que funcionaron para realizar ceremoniales acordes a diversos eventos astronómicos, en el caso del conjunto del Juego de Pelota 11 la orientación y ubicación cercana a la Pirámide de los Nichos resaltaron la importancia de su construcción, a ello se suma el conjunto de elementos de la plástica como la escultura y la pintura que reafirman la narrativa del ritual ahí se ejecutó ahí.

La pintura mural del Edificio 11 nos muestra una época relacionada con su enriquecimiento decorativo arquitectónico, en donde se plasman sobre los muros de la ciudad una serie de mensajes que respetan un patrón estético y simbólico, los cuales incorporan un pensamiento, un lenguaje y manejo por la clase dirigente. A partir de los elementos del registro logramos identificar las características formales que integran la pintura mural como: la traza para crear volúmenes, matices de los pigmentos para crear contrastes y la técnica de aplicación del color. Estos aspectos permitieron reconocer una escuela de pintores en donde cada ejecutante imprimió su sello en un mismo estilo.

El uso de signos, colores específicos, trazas y diseños en los elementos plásticos de Tajín son la representación de un lenguaje fundamentado en la cosmogonía de un pueblo, definido por su entorno geográfico. La pintura del Edificio 11 caracterizada por la elaboración de diseños grandes y a color, que siguen un formato de repetición rítmica. Los diseños que se emplearon difunden el aspecto dual del pensamiento mesoamericano, en este caso un desdoblamiento de *Ehécatl-Quetzalcóatl*, propulsor del principio cíclico de vida y muerte. Este discurso está enfatizado por el escenario arquitectónico, compuesto por los edificios aledaños en donde la pintura mural, incorporada como elemento distintivo del Juego de Pelota 11 representa, de manera simbólica el cruce entre los dos mundos.

A través del análisis en la pintura mural del Edificio 11, realizamos un acercamiento al lenguaje simbólico que responde a la manera en que percibieron sus creadores los fenómenos naturales. Por ejemplo: la luz, los temporales, ya sean de calor o de lluvia y el movimiento de los astros, conocimientos vertidos en la mitología. Cada una de estas variantes que pueden referir la explicación del discurso en el mural, involucran un sistema religioso complejo en donde los niveles de análisis nos acercan a la posible explicación ligada al sentido del Juego de Pelota, la recreación de la dinámica en la vida de los seres humanos, como en los astros. Este acercamiento nos remitió a incluir la asociación del mural en el edificio, en el conjunto del juego de pelota, dentro del programa arquitectónico y en su entorno.

Notas

- (1) A partir de estas variables planteamos que los elementos plásticos reflejan una cosmovisión que se basa en la traducción de los fenómenos naturales a través de un lenguaje codificado mediante el uso de símbolos y colores que representan un mensaje dirigido no solo a los hombres, sino a la benevolencia de las deidades.
- (2) A partir de un eje vertical los diseñadores que programaron la manufactura del mural, definieron medidas entre el centro del diseño de las grecas unidas “lengua bífida” y el centro de la pirámide invertida.
- (3) Entre los mayas el glifo kin o sol está representado por cinco puntos dentro de un oblongo o círculo y se lee en la epigrafía como la unidad del calendario, es decir, equivalente a un día (RAMÍREZ G. 1979: 17-18).
- (4) Aunque una segunda hipótesis puede estar vinculada a la petición benevolente a los dioses, tanto de los gobernantes como de la comunidad, esto con la finalidad de asegurar que el mensaje lo vieran los habitantes de los cielos. Esta idea puede ser uno de los parámetros para explicar por qué la silueta de espiral del edificio llamado la Gran Xicalcolihqui sólo es perceptible desde un punto alto.
- (5) Aunque esta descripción está basada en la observación anual del 2013 y 2014, los eventos astronómicos como los equinoccios de primavera y otoño son hasta la fecha eventos de suma importancia para identificar temporales con repercusiones en los ciclos agrícolas. Esta breve descripción tiene por finalidad acotar el tiempo espacio al lector para que pueda hacer un ejercicio de acercamiento a los eventos que repercutieron en las actividades humanas.

Bibliografía

- BLAISOT Benjamín, 2012, *Proyecto de conservación de la pintura mural y eliminación de la palapa del Edificio 11, Zona Arqueológica de El Tajín, Veracruz - 2012*, ZMAET-CNCPC- INAH, Papantla.
- CASTILLO PEÑA Patricia, 1989, *Aspectos iconográficos del Tajín*, Tesis de licenciatura, Uv, Xalapa.
- CASTILLO PEÑA Patricia, 1995, *La expresión simbólica del Tajín*, Colección Científica 360, Serie Arqueología, INAH, México.
- CASTILLO PEÑA Patricia, 2000, *La representación de la serpiente en la iconografía de Tajín*, en Beatriz BARBA DE PIÑA CHÁN (coordinadora), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, Colección Científica 404, Serie Arqueología, INAH, México, pp. 151-183.
- SELER Eduard, 1980 [1963], *Comentarios al códice Borgia*, FCE, México.
- CÓDICE VATICANO LATINO 3738, 1996, *Códice Vaticano A*, Biblioteca Apostólica Vaticana, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, FCE, México.
- CODEx VATICANUS 3773, 1993, *Códice Vaticano B*, Biblioteca Apostólica Vaticana, Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck-und Verlagsanstalt, FCE, México.
- DUPEY GARCÍA Elodie, 2008, *Xopan y Tonalco, los colores de las estaciones entre los antiguos nahuas*, en Annamária LAMMEL, Marina GOLOUBINOFF y Esther KATZ (eds.), *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CEMCA, CIESAS, IRD, México, pp. 53-82.
- GARCÍA PAYÓN José, 1973, *Los enigmas de El Tajín*, Colección Científica 3, Serie Arqueología, INAH, México.

GRAULICH Michel, 2001, *El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan*, en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Estéticas, n.º 79, UNAM, México, mag-28.

GUARALDO Alberto, 2008, *Imágenes antropomorfas de aires rodantes en culturas prehispánicas del Golfo de México: un problema abierto*, en Annamária LAMMEL, Marina GOLOUBINOFF y Esther KATZ (eds.), *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CEMCA, CIESAS, IRD, México, pp. 173-249.

ICHON Alain, 1973, *La religión de los totonacas de la Sierra*, INI, SEP, México.

JIMÉNEZ LARA Pedro, 2003, *Arquitectura y poder en El Tajín*, "Cuadernos de Trabajo 15", Instituto de Investigaciones Historico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa.

LADRÓN DE GUEVARA Sara, 1999, *Imagen y pensamiento en El Tajín*, Uv, INAH, Xalapa.

LADRÓN DE GUEVARA Sara, 2010, *La urbe que representa al orbe*, FCE, México.

LAMMEL Annamária, 2008, *Los colores del viento y la voz del arcoíris: representación del clima entre los totonacas*, en Annamária LAMMEL, Marina GOLOUBINOFF y Esther KATZ (eds.), *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CEMCA, CIESAS, IRD, México, pp. 197-220.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1996, *Los de mitos del tlacuache*, UNAM, México, 183-184.

MAGALONI Diana, 1996, *El espacio pictórico teotihuacano: tradición y técnica*, en Beatriz DE LA FUENTE (coordinadora), *La pintura mural prehispánica en México Vol. I Teotihuacan*, tomo II: Estudios, IIE, UNAM, pp. 187-226.

MATOS MOCTEZUMA Eduardo, 1995, *La pirámide del Sol y el primer Coatepantli del centro de México*, en *Antropología e interdisciplina*, XXIII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 404-413.

MATOS MOCTEZUMA Eduardo, 2003, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, FCE, México.

MORANTE LÓPEZ Rubén, 2005, *La pintura mural de las Higueras*, Uv, Xalapa.

PERAZA VILLARREAL Humberto, 2014, *Efecto del precondicionamiento en semillas para plántulas de árboles de sombra multiusos del norte de Veracruz*, Tesis de maestría en Ciencias Biológicas, ms., UNAM, México.

PESCADOR Laura, 1992, *Los juegos de Pelota en el Tajín*, Tesis, ENAH, México.

PIÑA CHAN Román - CASTILLO PEÑA Patricia, 1999, *Tajín: La ciudad del dios Huracán*, FCE, México.

PROSKOURIAKOFF Tatiana, 1971, *Classic Art of Central Veracruz*, in Gordon F. EKJOLM - Ignacio BERNAL (editores), *Handbook of Middle American Indians*, vol. XI, University of Texas Press, Austin.

RAMÍREZ ACEVEDO Gilberto, 1979, *Apuntes para la interpretación de los datos cronológicos expresados en los jeroglíficos mayas del Códice de Dresden*, Editorial Tradición, México.

SÁNCHEZ BONILLA Juan, 1995, *Edificio I: El Palacio del arte en El Tajín*, en Héctor CUEVAS FERNÁNDEZ et al. (editor), *El Tajín: Estudios monográficos*, Uv, pp. 31-65.

SOTO Pascual, 1990, *Iconografía, arqueología de El Tajín*, IIE, UNAM, FCE, México.

SOTO Pascual, 1995, *Los pintores de El Tajín*, Arqueología mexicana, n.º 16, México, pp. 42-47.

SOTO Pascual, 1998, *El arte en Tierras de El Tajín*, Dirección general de publicaciones del CONACULTA, México.

SOTO Pascual, 2006, *El Tajín: En busca de los orígenes de una civilización*, IIE, UNAM, INAH, México.

SOTO Pascual, 2009, *El Tajín: Arte y Poder*, CONACULTA, INAH, IIE, UNAM, México.

SOTO Pascual, 2013, *El Tajín: Memoria de excavaciones. Proyecto Arqueológico Morgadal Grande 2002-2004*, Ciudad Universitaria, UNAM, IIE, PAPIIT, CONACYT, México.

ŠPRAJC Iván, 1996, *La estrella de Quetzalcóatl: El planeta Venus en Mesoamérica*, Edit. Diana, México.

WILKERSON K. Jeffrey S., 1987 [1986], *El Tajín: Una guía para los visitantes*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Las artesanas ceramistas del norte de Querétaro: usanzas antiguas y modernas que reflejan habilidad, belleza y talento expresado en barro

María Teresa Muñoz Espinosa
Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH

José Carlos Castañeda Reyes
Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México

Resumen

El Proyecto Arqueológico “Norte de Querétaro, México”, inició con el estudio de los materiales arqueológicos cerámicos. La original clasificación ha sido enriquecida desde entonces. Hoy sabemos que las mujeres actuales de tradición pame siguen las costumbres de sus ancestros en la producción artesanal de esta cerámica. Desde niñas comienzan a adiestrar sus manos con esta labor, en forma de imitación de sus progenitoras, para después desarrollar una actividad social apreciada y significativa. Para el arqueólogo, es supervivencia de una técnica antiquísima, que hoy todavía se conserva y que sin duda produjo los materiales arqueológicos de la clasificación cerámica de la Sierra Gorda (MUÑOZ ESPINOSA M.T. 1989, 1990, 2007, entre otras).

Introducción

«El que vende comales que son tortas de barro cocido, para cocer las tortillas en ellas, moja muy bien la tierra y la soba y mézclala con el flojel de las espadañas, y así de ella, así beneficiada, hace comales, adelgazando y allanándolos muy bien y acicalándolos, y después que están ya muy bien aparejados, para cocerse, mételos en el horno, calentándole muy bien...» (SAHAGÚN B. 1975: Libro X, Cap. XXIII, 2).

Es así como Sahagún habla sobre una de las artesanías fundamentales en la cultura mesoamericana, la alfarería. Unida a la vida ceremonial, pero también a la cotidiana, marca sin duda un momento clave desde su origen, en Mesoamérica al menos desde el tercer milenio antes de nuestra era (GARCÍA COOK Á. 1998: 10; GARCÍA COOK Á.- MERINO CARRIÓN L.B. 2005: 74).

La importancia de la producción cerámica, incluso como marcador de desarrollo cultural, ha sido resaltada por diversos autores⁽¹⁾. Pero para los pueblos indígenas, la producción de cerámica era un don de las divinidades mismas. Recordemos las observaciones al respecto de Linné en torno a los indígenas mataco del río Pilcomayo en la frontera entre Bolivia y Argentina, al igual que entre los Paressí y los Yagua de Brasil, los Jívaro de Ecuador o los Cuna de Panamá. Todos ellos consideraban que la cerámica era un don de un héroe cultural que los había beneficiado con tal conocimiento, lo que les confería poderes extraordinarios frente a otras tribus (LINNÉ S. 1965: 20)⁽²⁾.

Debe resaltarse, en relación con nuestro tema de estudio, que autores como Lévi-Strauss (1996: 22) señala que los indígenas de Norteamérica consideran que la mujer debe fabricar y manejar los utensilios de barro ya que éste, la tierra misma y las vasijas, son femeninos, o sea, tienen un alma femenina, «son una mujer». También en Sudamérica, indígenas como los Yurucaré, que viven en los márgenes del río Chapare en las tierras bajas bolivianas de la cuenca del Amazonas consideran que la producción cerámica es exclusiva de las mujeres, quienes deben ir por la materia prima en medio de gran ceremonial y rituales secretos. Fabrican las vasijas en completo silencio, pues consideran que las piezas se quebrarían si emiten una sola palabra (LÉVI-STRAUSS C. 1996: 23-24). De ahí la creencia, muy extendida pero que no todos los autores aceptan, de un origen femenino de la invención de la cerámica (LÉVI-STRAUSS C. 1996: 26).

Linné (1965: 21-22) discute el papel de las mujeres en la elaboración de la cerámica. La considera, sin duda, actividad femenina en las culturas aldeanas, y posible pero poco probable en las civilizaciones mesoamericana y andina central⁽³⁾. En cambio, presenta ejemplos de los Chané y los Chiriguano del Chaco, y de las mujeres ceramistas Hopi del Suroeste norteamericano⁽⁴⁾. En este último caso, es absoluta la coincidencia entre el tipo de vasijas arqueológicas y las que se producen actualmente (LINNÉ S. 1965: 32-33). De ahí se desprende una de las premisas fundamentales que defendemos en estas páginas: la plausible autoría femenina de los materiales cerámicos, antiguos y modernos, de los que hablaremos luego. En efecto, Bernal (1993: 35-36) explica claramente que en Arqueología es válido, en algunos aspectos del trabajo de investigación, no pensar en aportar “pruebas” similares a las que presenta el derecho criminal para condenar o absolver con absoluta certeza a un indiciado. En cambio, en nuestra disciplina es válido aceptar una “plausibilidad relativa” en torno a una interpretación o explicación que no por tal “plausibilidad” pierde su posible validez. De hecho:

«La prueba o seguridad de una cosa es algo bastante difícil de conseguir, incluso en el terreno de las ciencias experimentales, o de la historia documentada. En los

campos [de la Arqueología] que son objeto de estudio de la presente obra, esa exigencia queda totalmente fuera de lugar: lo más que cabe alcanzar en ellos es una mayor o menor plausibilidad».

Esta idea se refuerza con el apoyo de la Etnología y la Etnografía para enriquecer nuestro trabajo de investigación y nuestras interpretaciones que intentan explicar, no sólo describir, la realidad arqueológica que estudiamos en estas páginas, como veremos ahora.

El presente etnográfico y el arqueólogo

La analogía etnográfica es una herramienta útil para el arqueólogo, que ya hemos discutido y empleado en otros trabajos (MUÑOZ ESPINOSA M.T. - CASTAÑEDA REYES J.C. 2009: 167-169). El testimonio del presente etnográfico, por tanto, es particularmente útil para el caso que nos ocupa, sin que pretendamos realizar un trabajo de etnoarqueología, lo cual no es nuestro intento. Pero sí consideramos que la etnoarqueología se convierte en una herramienta útil para establecer analogías, modelos e hipótesis probables en relación con el material cultural de las actividades humanas del pasado (RICE P. 1987: 114), en nuestro caso los testimonios arqueológicos serranogordenses. De ahí la comparación de estos últimos con los ejemplares modernos que presentaremos.

Encontramos cuatro aspectos claves que se refieren a la cerámica etnográfica: producción; organización social e intercambio; uso y descarte de la cerámica; y cambio cerámico (DEAL M. 2007: 39). En general, la producción cerámica y su intercambio, como un componente importante de las economías antiguas, pueden aportar datos sobre la infraestructura y la organización social y política de las sociedades prehistóricas (FOIAS A.E. - BISHOP R.L. 2007: 212). Con ello, podremos tener más herramientas para la interpretación de los contextos arqueológicos, sugerir nuevas formas de recolectar y analizar los materiales culturales, procurando observar la organización espacial de la producción y la variabilidad de la distribución doméstica (DEAL M. 2007: 57-58). En nuestro caso, nos centraremos en el campo de la producción, ya que la adecuada comprensión de los procesos que llevan a la transformación de la materia prima en el ejemplar cerámico es el precursor indispensable para el análisis de los productos mismos y las trazas del proceso de manufactura (ORTON C. *et al.* 2008: 113). Rice (1987: 115) señala que deben observarse fundamentalmente tres aspectos al estudiarse el ejemplo etnográfico: la obtención y la preparación de los recursos o materias primas; la formación, acabado y decoración de la vasija cerámica; y el secado y cocimiento de la misma⁽⁵⁾.

De hecho, existen diversos estudios sobre las mujeres ceramistas, sobre todo desde el punto de vista etnológico. En América encontramos estudios destacables al respecto. Sobre las mujeres ceramistas pápago, del sur de Arizona y suroeste de México (área cultural del Suroeste de Norteamérica), Fontana y colaboradores (1962) presentan un completo panorama de la producción cerámica realizada por las mujeres del grupo (figura 1). No encontraron artesanos varones del barro. Los hombres ayudan a transportar el material del yacimiento y a tallar las espátulas de madera que usan las artesanas (FONTANA B.L. *et al.* 1962: 136-137)⁽⁶⁾. Por su parte, Mineiro (1993-1995: 146-155) retoma diversos testimonios históricos sobre la producción alfarera femenina entre los Tupinambáes en el Brasil Oriental. Realiza un análisis de las características arqueológicas que presenta la cerámica del área, sobre todo en su decoración. Es sin duda un trabajo pequeño pero de gran utilidad sobre el tema.

El otro estudio es más reciente, y se realizó en la comunidad de Los Reyes Metzontla, poblado de origen popoloca, al sureste del estado de Puebla, muy cerca de Tehuacán (VEGA DORIA S.C. 2007: 19). La producción alfarera es un tanto diferente a la que observamos en nuestra área de estudio, pues la localidad es productora importante de cerámica, por lo que ya se usa el torno y el horno de tiro superior abierto o directo (VEGA DORIA S.C. 2007: 66, 73). En nuestra conclusión citaremos un trabajo más, específico sobre artesanas pame



Fig. 1. Mujer pápago emplea la técnica de enrollado en la elaboración de una olla
(Fuente: FONTANA, *et al.* 1962: 64, foto 60).

en la Huasteca de San Luis Potosí, lo que presenta notable afinidad con nuestra región de la Sierra Gorda.

Directamente relacionado con nuestra propuesta, comentamos finalmente las valiosas referencias etnográficas sobre la producción cerámica de Coe y Diehl (1980: 125-138), que partiendo de una idea similar a la nuestra, presentan los resultados de su trabajo etnoarqueológico en la zona de San Lorenzo Tenochtitlan y regiones circunvecinas en Veracruz. Amén de observar que son mujeres (“las maestras” de Oteapan, por ejemplo, las más destacadas) las artesanas actuales, y presentar con detalle el proceso de producción de la cerámica, señalan que, desafortunadamente, tal tradición se está perdiendo por la muerte o incapacidad de las artesanas, y el poco interés de las nuevas generaciones en tal producción, ligada exclusivamente a las mujeres en los ejemplos que citan.

La Sierra Gorda: testimonios etnográficos

Los testimonios sobre la producción cerámica artesanal en esta región son cada vez más escasos. A pesar de ello, logramos obtener algunos, como el que nos proporcionó uno de nuestros trabajadores, el Sr. Alejandro Hernández González (69 años), vecino de Landa de Matamoros, pero originario de Pinal de Amoles, que parece haber sido un importante centro productor de cerámica en la Sierra⁽⁷⁾.

Nuestro informante recuerda que su mamá, la Sra. Cástula González, era una artesana que hacía sus propios enseres de barro modelándolos a mano. Los comales, por ejemplo, los hacía sobre el suelo, colocando una “tortillita de lodo”, o sea, el núcleo de barro que iba “repartiendo” con una “piedrita”, para lograr la forma deseada. Una vez formada, lo dejaba secar, bien cubierto, por unos dos días, para proceder luego a “quemarlo”. Formaba un fogón o *tenamaste* de tres piedras grandes, de preferencia “piedras azules, de las que se hace la cal”, muy resistentes a la cocción ya que no “revientan” fácilmente.

El barro era de tierra colorada, chiclosa al contacto con el agua, y al que se agregaba lodo mezclado con una piedra local, el *chililite*, calcita de roca sedimentaria de textura cristalina (comunicación personal Ing. Jaime Torres, 25 de febrero de 2016; HUANG W.T. 1981: 309-313), para darle consistencia. O sea, es el desgrasante o desengrasante, reconocido durante el análisis de los materiales cerámicos.

Otro testimonio nos los proporcionaron las señoras María Reyes Juárez Ortiz y Enemoria Casino Maqueda⁽⁸⁾. Ellas recuerdan que para hacer un comal, por ejemplo, se hacía un molde con ceniza en el suelo, una “ruedita” donde ponía el barro mezclado con *chililite*. Éste debía estar bien molido, primero con barro y luego en el metate (figura 2).



Fig. 2. Calcita (*chililite*) molido usado como desgrasante para la elaboración de la cerámica (Fotografías de los autores).

Era muy importante una buena molienda, para que el barro y el desgrasante se mezclaran bien. Si los granos eran gruesos la pieza se rompía. La misma piedra molida se le ponía por abajo, para que no se pegara el lodo. Entonces se modelaba el comal. El mejor barro era el chicloso, de colores rojo o amarillo. Un momento fundamental era el cocimiento: una sobre-exposición al fuego desmoronaba la pieza, pues ésta “se pasaba”. Por ello, aquella se retiraba cuando adquiría una tonalidad rojiza, lo que implicaba que ya estaba bien cocida.

Rememoran que se modelaba con el auxilio de un fragmento de calabazo o guaje, que ayuda a ir formando la pieza, aplanando el barro para modelarla. O bien, se colocaba un trapo en la rodilla y se hacía la pieza moldeándola sobre ella, para dar la forma “ahuecada” de la vasija. El trapo impedía que se pegara a la piel. Con una piedra se alisaban los artefactos, y se secaban al sol, mientras más fuerte, mejor, para un secado rápido. Para cocerlas improvisaban un *tenamaste* en el suelo y le colocaban “basuritas” o cortezas de encino para hacer la lumbre. Debían quedar bien tapadas las piezas, sobre todo los comales, pues el aire podía reventarlas. Cuando el combustible se agotaba, el ejemplar estaba cocido. La leña manchaba a veces las piezas dejando marcas oscuras en ellas⁽⁹⁾. Las piezas no se decoraban, y eran para el uso doméstico.

Pero sin duda el testimonio más notable de los que pudimos obtener nos los dio la Sra. Macedonia Chávez Márquez, nacida en 1959⁽¹⁰⁾. Ella elabora la cerámica con la técnica tradicional que aprendió de su madre⁽¹¹⁾. La materia prima, el

barro, la obtiene de un yacimiento cercano al pueblo, el llamado Jagüey del Barro. El *chililite* procede del campo, donde a veces se encuentran grandes rocas de tal material en afloramientos cercanos. Se le muele en el metate sin mayor problema. Debe quedar muy fino, con consistencia de harina. Mezclado con el barro se deja reposar y luego se utiliza. El barro se oscurece con el *chililite*.

La proporción de barro y desengrasante es similar: 1 kg de cada uno. Con ello se pueden obtener diez piezas de tamaño regular. Pero las ollas grandes ameritan no menos de 1 kg de cada material.

La Sra. Macedonia modela con gran habilidad el barro, a partir de una “torta” del material a la que la da forma según la pieza deseada. Hace también rollos de barro, que pega a la pieza para acabar de plasmarla. O sea, emplea una combinación de las dos técnicas más comunes para elaborar la cerámica, a decir de Noguera (1975: 33) utiliza agua con barro diluido para detallar y alisar la pieza, eliminando las asperezas y grumos del barro. Se sirve de un instrumento de metal para alisarla y emparejar la superficie de la misma. A veces también emplea una piedrita para el alisado. Una vez hecha, la deja secar una hora, para que tenga mejor consistencia y se pueda volver a alisar con algún instrumento duro (actualmente emplea una navaja o corta-uñas para ello). Al otro día los pule con una piedra lisa, para dejarlas reposar una semana adentro de su casa. Es entonces cuando las saca al sol por dos horas. Noguera (1975: 36-37) explica la razón de dejar secar previamente las vasijas antes de someterlas a la acción del fuego:

«es necesario... que las vasijas estén lo más secas posible para que sean cocidas. Gran parte del agua que se ha utilizado en la manufactura o sea un 30% de su peso, desaparece al secarse por su exposición al sol, pero la evaporación se hace completa a una temperatura de más o menos 120⁰ centígrados; por lo tanto, es importante que se evapore la mayor cantidad de agua antes de pasar al cocimiento, de lo contrario se rajaría la vasija».

Viene entonces la cocción de la pieza. Utiliza un horno de forma cuadrangular⁽¹²⁾. Ahí pone las piezas al fuego por 15 minutos, para darle a la pieza “una calentada, nada más”, en el rescoldo. El fuego debe ser lento.

Luego de tal precocimiento, las pone al fuego más intenso, tapándolas bien con leña delgada por otro período corto de tiempo. A veces la coloca en un horno semihemisférico, donde también coce pan. La combustión completa de la leña indica el cocimiento final de la vasija.

La Sra. Macedonia emplea la cocción en atmósfera oxidante, que según Noguera (1975: 38-39), permite obtener piezas rojas, cafés o amarillentas, como en el caso que nos ocupa⁽¹³⁾. Pero la artesana dice que el color claro se logra con mu-

cho aire al cocimiento. Si se tapa bien la pieza, queda roja, y si se le agrega agua cuando está bien caliente se hace aún más roja, como comprobamos en nuestra visita. De cualquier forma el fogón se cubre con láminas, para favorecer la combustión. Sigue siendo atmósfera oxidante, pues el cierre no es hermético (figuras 3 y 4). De hecho, en toda la América antigua el grueso de la producción cerámica se hizo con fuegos abiertos más que en cámaras cerradas, por lo que la atmósfera resultante fue de oxidación incompleta (RICE P. 1987: 20, 81).



Fig. 3. La Sra. Macedonia dice que el fuego debe ser lento, lo mismo en un horno que si cubre las piezas con leña para “quemarlas”. El sol fuerte o el precocimiento excesivo pueden fracturar las vasijas.



Fig. 4. Dos platos elaborados por nuestra artesana. El de la izquierda, sin cocer, presenta un acabado diferente a la pieza ya cocida, de la derecha. Obsérvese las manchas negras que es rastro del cocimiento con leña.

Si bien se puede cocer sin horno, sobre el suelo, con piedras alrededor (el *tenamaste* de que hablamos) ella acostumbra cocer en el sencillo horno cuadrangular que mencionamos antes. A veces los ejemplares se manchan, por la acción de la leña sobre ellas, o bien por el humo, que también puede oscurecerlas.

Los comales, por su tamaño y forma, son fáciles de modelar pero difíciles para su cocimiento. Se rompen mucho al “quemarse”, o bien se “inflan”, ya que les da mucho aire, lo que los ondea. Deben taparse muy bien con la leña para poder cocerlos.

Para hacer las cucharas de barro, se forman separadamente el cuenco y el mango, que luego se unen. Igual ocurre con los soportes y las asas de las vasijas, que se fabrican por separado y luego se le pegan a la pieza⁽¹⁴⁾.

La decoración que incorpora la hace con los dedos pulgar e índice, presionando el borde de la vasija para marcar pequeños surcos. Es la típica decoración de “impresión de dedos”, que Linné (1965: 35) considera muy desarrollada en el continente americano. Es una técnica primitiva, al igual que la del raspado intencional de la superficie. Este tipo de decoración es para recipientes utilitarios, ya que «las vasijas que llevan decoración, están destinadas a otros usos que no son los ordinarios de cocina» (NOGUERA E. 1975: 40).

El testimonio arqueológico

El Proyecto Arqueológico Norte de Querétaro, México, surgió como una secuela del inicial análisis de materiales arqueológicos que realizamos y publicamos años después (MUÑOZ ESPINOSA M.T. 1988, 1989, 2007). Como resultado de nuestro trabajo de investigación en la zona, se ha venido precisando la clasificación cerámica original. Puede actualmente decirse que en el área se encuentran varios tipos cerámicos que señalan ocupación humana desde el periodo Preclásico final hasta el Posclásico (200 a.C. al 1500 d.C.)⁽¹⁵⁾. Sin duda es posible pensar que los rasgos culturales que aportaron los grupos foráneos a la Sierra Gorda se mezclaron con la cultura propia de los primigenios habitantes de la región, produciéndose entonces un pueblo de cultura peculiar que se manifestó en los restos arqueológicos del área, en nuestro caso, cerámicos.

Es posible suponer que la Sierra queretana fue un verdadero corredor cultural. Sin embargo, también puede suponerse que si un grupo foráneo a la zona penetraba en ella, utilizaba la materia prima serrana pero conservaba los diseños propios de su región, si es que las élites locales no hubiesen sido las que habrían copiado los motivos extranjeros como un mecanismo de control y justificación política, como se ha presentado en otras áreas de Mesoamérica y aún fuera de ella⁽¹⁶⁾.

De esta manera encontramos materiales que para nosotros corresponden al Grupo 1 Cerámica Alisada Doméstica (MUÑOZ ESPINOSA M.T. 1988: 59-108 y 2007: 92-118).

La característica principal que presentan los tipos de este grupo es que son vasijas burdas de uso cotidiano. Es probable que sirvieran para contener líquidos y/o almacenar granos, y otros para la preparación de alimentos. Se observa una cocción diferencial en sus superficies. Su acabado es alisado en ambos lados de las paredes. Otros presentan un pulido en la cara exterior y en otras se observa un baño de engobe en color rojo y café. Asimismo encontramos cerámicas con aplicación al pastillaje y estriadas. Están bien cocidas. Las tonalidades del barro van desde rojas a amarillo-rojizas y café. Los desgrasantes que se observan, son partículas blancas de calcita micro-cristalina, o sea, de *chililite*, muy bien identificado y que con la cocción por lo general se torna blanco (figuras 5 y 6). También se encuentran otros desgrasantes como es la hematita, siendo éste un óxido de hierro; y el pedernal, combinado con la calcita.

Esta cerámica, llamada por algunos especialistas *Heavy plain*, tiene una temporalidad muy temprana, desde el Preclásico Inferior y se conserva hasta el Postclásico, y es común encontrarla en casi todos los sitios localizados en nuestra región



Fig. 5. Vasija elaborada por la Sra. Macedonia. Sus características externas, apariencia, cocimiento, pulimento, desgrasante empleado, corresponden al tipo *Tancoyol naranja alisado doméstico*.



Fig. 6. Tipo *Conca pastillaje*, localizado en la zona arqueológica de Lan-Ha', PANQ-147, Conjunto 6, pozo 1 capa 2.

serrana. En general, la decoración de superficie cambia más rápidamente que la forma que presenta la vasija, por tanto es el atributo cronológico más sensible para utilizarlo en una secuencia tipológica (RENFREW C. - BAHN P. 2011: 126). Aun cuando algunos de los tipos domésticos se presentan con superficies en tonos de color similares a las de los otros tipos básicos que se mencionan, han sido considerados como tipos aparte dadas sus características aparentes en el acabado. Además que han sido definidos por separado por otros investigadores como Braniff (1975, 1992), Michelet (1984, 1986), Heldman (1971), Ekholm (1944), Franco (1970), García Samper (1982), Stressear-Péan (2005), Sanders (1978), entre otros.

Estos tipos domésticos son muy similares a los ejemplares modernos de que hemos hablado. Pero, además, se realizó un análisis químico⁽¹⁷⁾ de los materiales actuales, y se comparó con muestras tomadas de los tipos cerámicos prehispánicos que se mencionan. Puede concluirse que la composición química de los barros antiguos y los de nuestros días es semejante, lo cual nos parece un indicador importante que debe resaltarse. Y esto, recordando las reservas de Rice (1987: 51-53) sobre la importancia y/o validez de los análisis químicos de la cerámica. Al respecto, la autora dice:

«it may be of little use to obtain an ultimate chemical analysis of given clay, because most clay deposits differ chemically from each other as well as varying internally within a single deposit» (RICE P. 1987: 53)⁽¹⁸⁾.

Con ello se refuerza la importancia del análisis químico realizado, y las similitudes que arrojó, entre los ejemplos antiguos y modernos de que hemos hablado en las presentes páginas.

A guisa de conclusión

El material cerámico es muy estimado por su utilidad, además de los atributos sagrados o ceremoniales que se le pueden conferir. Constituyó una verdadera industria artesanal específica⁽¹⁹⁾ y muestra tanto los niveles técnicos en su elaboración, como el sentimiento estético y las manifestaciones ideológicas de los pueblos antiguos, como también las relaciones económicas, especialmente comerciales, entre los mismos.

Para nosotros es claro que las técnicas de producción cerámica que llegan a nuestros días y de que dimos cuenta inicialmente parecen ser muy similares a las que emplearon las antiguas artesanas serranogordenses para la elaboración de estos tipos domésticos y de uso cotidiano en sus comunidades. Es ésta la primera inferencia que podemos realizar: manos femeninas pudieron ser las que elaboraron los tipos cerámicos utilitarios de que hablábamos.

Además de que el desgrasante es el mismo desde aquellos años, el *chililite* o calcita, el acabado es similar y el proceso de cocimiento también. Este último rasgo es muy visible, y lo observamos en algunos de los tiestos que presentamos como en otros que se exhiben en el Museo Histórico de la Sierra Gorda. Las similitudes entre los materiales arqueológicos y los modernos nos parecen innegables en este “campo de la producción cerámica” de que hemos hablado. Por tanto, podemos de esta forma conocer un rasgo más de la cultura serrana, que se conserva a través de estos testimonios materiales, con la única diferencia de que las anónimas artesanas del pasado arqueológico se unen con aquéllas que sí tienen nombre y apellido en nuestros días (figura 7) y que son las herederas de las antiguas tradiciones artesanales serranogordenses.

Conclusión similar a la de Coe y Diehl (1980: 138):

«The high degree of technical excellence of the wares associated with ceremonial mounds and burials of important personages may be taken to indicate that they were produced by specialized artisans. Studies of the sherds of *tecomates*, *ollas*, and other domestic wares [que en cambio presentan “fire clouds, imperfect finish, and defects in the forming of vessels”] in accordance with their provenance in a site can be of great help in understanding the distribution of classes and activities».

Amén de ser ésta una “interpretación plausible relativa”, como explicábamos al inicio de estas páginas, consideramos muy factible que, al menos en el caso de la cerámica doméstica de cuyo proceso de elaboración hemos hablado aquí, en la época antigua serrana fueron mujeres las que pudieron haber elaborado los ejemplos arqueológicos que mostramos, a partir de los testimonios etnoarqueológicos que presentamos.



Fig. 7. La Sra. Macedonia Chávez, artista-artesana, hereda y preserva las antiguas tradiciones culturales serranogordenses.

La idea la refuerza, además de las referencias iniciales que citamos, otro ejemplo etnográfico, más próximo a nuestra área, y que involucra a mujeres pame viviendo en región huasteca, como en el caso serranogordense. Segura Jurado (2010: 21, 76-77, 90, 157-161, 164) dice que entre las mujeres pame de Cuesta Blanca, en la Huasteca potosina, resalta el carácter femenino del espacio donde se elabora el barro y donde se le utiliza: la cocina; el papel de la alfarera que la convierte en figura simbólica de continuidad y reproducción cultural; el carácter técnico-religioso de la producción cerámica que las mujeres controlan, comprenden y explican, relacionándolo con las fases de la Luna, la primera mujer que subió a lo alto del cielo para proteger a sus hijos, y que influye en la elaboración de los objetos de barro: en la «Luna niña o tierna» (primavera), no debe trabajarse el barro, pues los cacharros que se hagan serán quebradizos y «no duran». De ahí que «ser alfarera pame implica asumirse como una mujer indígena». Y concluye:

«El carácter femenino de esta actividad [la alfarería] se explica porque el rito de elaboración es una proyección de la capacidad femenina de gestación, razón por la cual, a pesar de ser un trabajo pesado no la realizan los hombres. La elaboración de la alfarería... es contribuir a la continuidad de la vida en lo práctico (elaboración de alimentos) y lo simbólico (procesos de transmutación)... En el sentido simbólico, la alfarera es carne de la tierra y alma de la luna» (SEGURA JURADO M.M. 2010: 189).

Notas

- (1) Los Charlton (2011: 227-230), presentan un buen resumen al respecto.
- (2) Desde luego, debe citarse el clásico estudio de Lévi-Strauss (1996) sobre los mitos ligados con la cerámica y su producción en diversas sociedades antiguas.
- (3) Según Driver (1969: 164) al norte de México la fabricación de la cerámica fue tarea exclusiva de las mujeres. En cambio, en el México central fue también actividad masculina de artesanos especializados.
- (4) Véase el estudio clásico de Fewkes (1973) publicado originalmente en 1919, sobre la cerámica Hopi.
- (5) Véase la interesante y documentada sección de analogía etnográfica que presenta esta autora (RICE 1987: 113-166).
- (6) Orton y colaboradores (2008: 113) consideran que la producción cerámica es una artesanía de rápida desaparición en casi todo el mundo. De ahí la importancia de que el arqueólogo ceramista registre con precisión la mayor información posible sobre aquella. Rice (1987: 113) al respecto cita una frase de los ceramistas de Chalkis, Grecia: «El Nylon nos está comiendo».
- (7) Entrevista efectuada el 10 de octubre de 2015 en el sitio arqueológico de Lan-Ha', municipio de Landa de Matamoros, Qro., México. Por razones editoriales (extensión máxima permitida de los trabajos por los editores de *Thule*, sobre todo) no es posible incluir los testimonios directos de nuestros informantes, tan sólo la paráfrasis y resumen de los mismos, y algunos términos técnicos o coloquiales que utilizan, citados entre comillas.
- (8) Entrevista efectuada el 10 de octubre de 2015 en la localidad de Landa de Matamoros, Qro., México.
- (9) Ello es producto de la dificultad de circulación para el oxígeno en una atmósfera oxidante y «especialmente cuando [las cerámicas] están en contacto directo con el combustible» (BALFET *et al.* 1992: 81).
- (10) Entrevista realizada el 27 de septiembre de 2015 en la localidad de Soledad de Guadalupe, Municipio de Jalpan de Serra, Qro., México.
- (11) El procedimiento que describimos contempla las cinco etapas del proceso de producción cerámica de que habla Sugiura (2008: 45), a saber: extracción del barro, preparación y amasado del mismo, formación y acabado de los ejemplares, secado y cocción.
- (12) Sugiura (2008: 51) dice que los espacios de cocción de la cerámica en Mesoamérica eran: los lugares abiertos u oquedades poco profundas, fogatas u hornos circulares o rectangulares, sin o con bóveda. Sería este último el caso del ejemplo que nos ocupa.
- (13) «La atmósfera oxidante... contiene oxígeno libre y favorece, por lo tanto, la oxidación de las pastas y especialmente la de las materias orgánicas y compuestos ferrosos» (BALFET *et al.* 1992: 80).
- (14) Lo cual corresponde plenamente a la técnica que describe Noguera (1975: 36).

- (15) Seguimos la periodización de A. López Austin, A. y L. López Luján (1996 y 2000) A saber: Etapa lítica (40000-2500 a.C.); Preclásico temprano (2500-1200 a.C.); Preclásico Medio y Tardío (1200 a.C. a 200 d.C.); Clásico temprano (150-200 d.C.-650); Epiclásico o Clásico tardío (650-900); Posclásico temprano (900-1200), Posclásico tardío (1200-1520).
- (16) Como en el caso de Chavín de Huantar en los Andes Centrales véase Ravines (1982: 142-144). Para el caso olmeca, véase Clark (1993: 159-169).
- (17) Efectuado por el Ing. Gerardo Villa Sánchez, del Laboratorio de Microscopía Electrónica de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico de la Dirección de Estudios Arqueológicos del INAH. Realizó la prueba EDS de Análisis con microscopio electrónico de barrido (marzo 2016).
- (18) «Puede ser de poca utilidad obtener un análisis químico de un barro específico, ya que muchos depósitos de barro difieren químicamente uno de otro tanto como se presentan también variaciones internas dentro de un mismo depósito».
- (19) “Industria” en el sentido arqueológico: A decir de Leroi-Gourhan, “‘Industria’ [lítica, ósea, cerámica, etc.] es el conjunto de técnicas y actividades para transformar la materia prima, los objetos resultantes (útiles, armas) y sus desechos de fabricación” (ALCINA FRANCH J. coord. 1998: 413).

Bibliografía

- ALCINA FRANCH José (coordinador), 1998, *Diccionario de Arqueología Alianza*.
- BALFET Hélène - FAUVET-BERTHELOT Marie-France - MONZÓN Susana, 1992, *Normas para la descripción de vasijas cerámicas*, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México.
- BERNAL Martin, 1993, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Volumen I, Crítica, Madrid.
- BRANIFF Beatriz, 1975, *La Estratigrafía Arqueológica de Villa de Reyes, San Luis Potosí, Un sitio en la frontera de Mesoamérica*, INAH, México.
- CLARK John E., 1993, *Una reevaluación de la entidad política olmeca. ¿Imperio, Estado o Cacicazgo?*, en (Sin curador), *Segundo y Tercer Foro de Arqueología de Chiapas*, pp. 159-169, Gobierno del Estado-Cefide-Dif Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Chiapas.
- CHARLTON Cynthia L. Otis, CHARLTON Thomas H., 2011, *Sociocultural Evolution and Craft Specialization: The Case of the Household Based Fired Clay Industries of Otompan*, en Linda MANZANILLA - Kenneth HIRTH (editores), *Producción artesanal y especializada en Mesoamérica. Áreas de actividad y procesos productivos*, pp. 227-259, Inah-lia, Unam México.
- COE Michael - DIEHL Richard A., 1980, *In the land of the Olmec. The archaeology of San Lorenzo Tenochtitlán*, University of Texas Press, Austin.
- DEAL Michael, 2007, *An Ethnoarcheological Perspective on Local Ceramic Production and Distribution in the Maya Highlands*, en Christopher A. POOL - George J. BEY III (editores), *Pottery Economics in Mesoamerica*, pp. 39-58, University of Arizona Press, Tucson.
- DRIVER Harold E., 1969, *Indians of North America*, The University of Chicago Press, Chicago.
- EKHOLM Gordon F., 1944, *Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, México en Anthropological Papers of Natural History*, Nueva York.
- FEWKES Jesse Walter, 1973 [1919], *Designs on Prehistoric Hopi Pottery*, Dover Publications, Nueva York.

- FOIAS Antonia E. - BISHOP Ronald L., 2007, *Pots, Sherds, and Glyphs*, en Christopher A. POOL - George J. BEY III (editores), *Pottery Economics in Mesoamerica*, pp. 212-236, University of Arizona Press, Tucson.
- FONTANA Bernard L. - ROBINSON William J. - CORMACK Charles W., 1962, *Papago Indian Pottery*, University of Washington Press, Seattle.
- FRANCO José Luis, 1970, *Material recuperado*, en (sin editor) *Minería prehispánica en la Sierra Gorda de Querétaro*, pp. 27-117, Secretaría del Patrimonio Nacional, México.
- GARCÍA COOK Ángel, 1998, *Las cerámicas más tempranas en México*, en *Revista de Arqueología Americana*, n. 14, pp. 7-64, México.
- GARCÍA COOK Ángel - MERINO CARRIÓN Leonor Beatriz, 2005, "El inicio de la producción alfarera en el México antiguo", en GARCÍA COOK Ángel - MERINO CARRIÓN Leonor Beatriz (coordinadores), *La producción alfarera en el México antiguo I*, pp. 73-199, Inah, México.
- GARCÍA SAMPER Asunción, 1982, *La Cerámica en la Huasteca de la Planicie Costera*, (Tesis de Licenciatura en Arqueología), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- HELDMAN D.P., 1971, *Relationships of the Río Verde Valley, San Luis Potosí, México to the Huasteca*, Ph.D. Thesis, University of London, Londres.
- HUANG Walter T., 1981, *Petrología*, Uteha, México.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1996, *The Jealous Potter*, The University of Chicago Press, Chicago.
- LINNÉ Sigvald, 1965, *The Ethnologist and the American Indian Potter*, en Frederick R. MATSON (editor), *Ceramics and Man*, pp. 20-42, Aldine Pub., Chicago.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo - LÓPEZ LUJÁN Leonardo, 1996, *El pasado indígena*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo - LÓPEZ LUJÁN Leonardo, 2000, *Tiempo mesoamericano I. La periodización de la historia mesoamericana*, "Arqueología mexicana", vol. VIII, n. 43, Mayo-Junio, pp. 14-23.
- MICHELET Dominique, 1984, *Río Verde, San Luis Potosí, (Mexique)*, Centre D'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, México.
- MICHELET Dominique, 1986, "¿Gente del Golfo tierra adentro? Algunas observaciones acerca de la región de Río Verde S.L.P.", "Cuadernos de arquitectura mesoamericana", n. 8, pp. 81-83.
- MINEIRO SCATAMACCHIA María Cristina, 1993-1995, *Horticultores ceramistas da costa brasileira*, "Revista de Arqueología Americana", n. 8, julio-diciembre 1993 - enero-junio 1995, pp. 117-158.
- MUÑOZ ESPINOSA María Teresa, 1988, *Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro, México*, (PANQ): *prospección de superficie, levantamiento de material arqueológico y excavación*, adscrito a la Dirección de Investigación, Conservación del Patrimonio Arqueológico-Inah, Inah, México.
- MUÑOZ ESPINOSA María Teresa, 1989, *Análisis del material cerámico del norte del Estado de Querétaro, México*, Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- MUÑOZ ESPINOSA María Teresa, 1990, *Algunos tiestos con rasgos antropomorfos del Querétaro Septentrional*, Boletín Oficial del INAH, 2ª. ép., vol. 32, pp. 30-37.
- MUÑOZ ESPINOSA María Teresa, 2007, *Cultura e historia de la Sierra Gorda de Querétaro*, Conacyt-Plaza y Valdés, México.
- MUÑOZ ESPINOSA María Teresa - CASTAÑEDA REYES José Carlos, 2009, *Los Bailes, un santuario para el culto a la fertilidad en la Sierra Gorda de Querétaro, México*, "Arqueología", 2ª. ép., n. 40, mayo-agosto, pp. 153-177.

- NOGUERA Eduardo, 1975, *La cerámica arqueológica de Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Unam, México.
- ORTON Clive - TYERS Paul - VINCE Alan, 2008, *Pottery in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RAVINES Rogger, 1982, *Panorama de la arqueología andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- RENFREW Colin - BAHN Paul, 2011, *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*, Akal, Madrid.
- RICE Prudence, 1987, *Pottery Analysis. A Sourcebook*, The University of Chicago Press, Chicago.
- SANDERS T. William, 1978, *The Lowland Huasteca Archaeological Survey and Excavation. 1957 Field Season*, The Museum of Anthropology, University of Missouri-Columbia, Columbia.
- SAHAGÚN Bernardino de, 1975, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México.
- SEGURA JURADO Mónica Margarita, 2010, *Ollas y comales: más allá del barro. Las alfareras pames de Cuesta Blanca*, Conaculta, México.
- STRESSER-PÉAN Guy - STRESSER-PÉAN Claude, 2005, *Tamtok, sitio arqueológico huasteco. Su vida cotidiana*, vol. II, Conaculta-Inah-Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de San Luis Potosí-Fomento Cultural Banamex-Cemca, México.
- SUGIURA Yoko, 2008, *Técnicas alfareras*, en Mónica DEL VILLAR (coordinador) *Cerámica de Teotihuacan*, pp. 42-51, Artes de México y del Mundo, México.
- VEGA DORIA Socorro C. de la, 2007, *La mujer alfarera ante la conservación del patrimonio, la economía social y familiar*, Enah-Conacyt-Instituto Nacional de las Mujeres, México.

Supervivencia de las prácticas musicales en las bandas de viento de los pueblos del centro-sur de México: entre compositores, directores y sus archivos

Marco A. Velázquez Albo
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Abstract

En la comunicación se analiza la importancia de directores, copistas, compositores y maestros en las bandas de música de los pueblos en el centro-sur de México, así como la relevancia de sus archivos. Desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los sesenta del XX, existió una intensa creación musical en las bandas pueblerinas; su proceso de alfabetización implicó la existencia de copistas de partituras, cuya demanda de piezas se extendió por amplias regiones, con ello, los directores, compositores y líderes de las bandas compitieron entre sí por las dimensiones de sus repertorios. Su producción, recuperada gracias a la protección de parte de los responsables de las bandas, permite vislumbrar los cambios en los géneros musicales, mayores aún en tiempos de globalización.

Las transformaciones en la vida rural mexicana en los últimos cincuenta años han puesto de manifiesto el profundo arraigo de las tradiciones musicales en los pueblos. Inclusive durante las últimas dos décadas, cuando el acelerado proceso de globalización ha intensificado la migración y la modificación de la base de las economías rurales — hasta el grado de producir una pérdida efectiva de la población y la reducción de las comunidades —, buena parte de las tradiciones y prácticas culturales se han mantenido y adaptado a los nuevos tiempos. En el ámbito de la música, en particular en lo que concierne a las bandas de viento y su función en el entramado de la cultura de los pueblos y comunidades, su fortaleza y capacidad de adaptación reside en la dinámica del círculo virtuoso dado entre la agrupación, sus directores y las dimensiones de su repertorio y su actualización.

Uno de los efectos de la globalización en las regiones de las bandas son los cambios en los gustos musicales. A la avalancha de mercancías culturales que reciben a través de los medios masivos de comunicación, se suman las nuevas

estéticas y prácticas que los migrantes “importan” en sus retornos al lugar de origen, en especial por el éxito económico, personal y familiar que los dota de un fuerte prestigio en la comunidad; la migración a las ciudades y en especial la internacional a Estados Unidos son los mayores factores de cambio en este ámbito. Las comunidades exigen de sus migrantes exitosos su mayor contribución para las diversas festividades del pueblo, mismas que les enorgullecen y son motivo de alarde con otros mexicanos que migraron y trabajan en Estados Unidos.

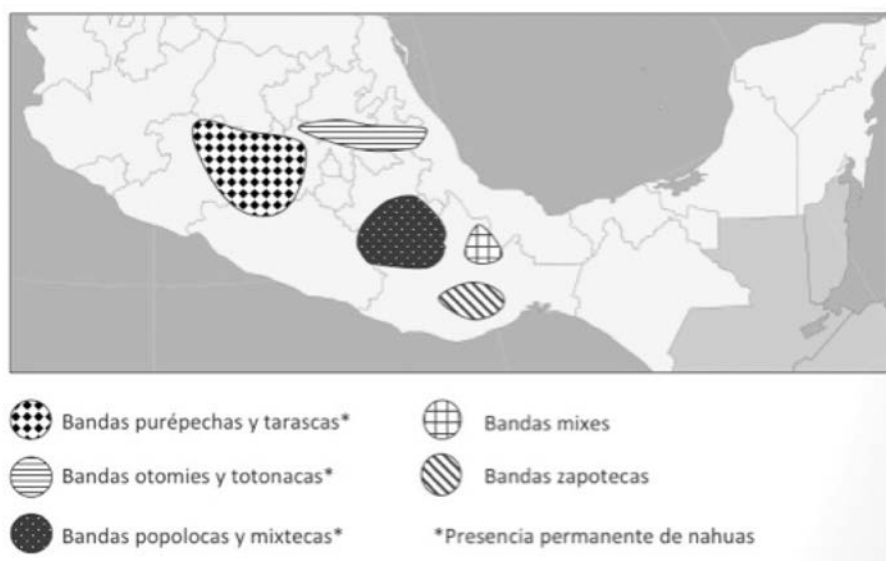


Fig. 1. Regiones de las bandas de tradición indígena en el centro de México.

Fuente: elaboración propia.

La persistencia de las bandas de viento está cimentada en la capacidad de adaptación de sus prácticas, en especial las que fortalecen el capital cultural relacionado con su archivo y acervo de repertorio, así como la calidad y el compromiso de sus músicos — sintetizados en la presencia e importancia del director de la agrupación —. Así, las bandas con más tradición y reconocimiento en las regiones son tanto las que poseen grandes y variados repertorios para ejecutar en distintas festividades y compromisos, como aquellas que tienen una solvencia musical, basada en la calidad y arraigo de sus músicos, capaz de satisfacer los nuevos gustos musicales sin perder el repertorio tradicional con el que la población se identifica.

Desde sus inicios, las bandas de los pueblos desarrollaron la capacidad de estudio y ejecución de variados repertorios, los archivos dan cuenta de ello. La formación de sus músicos y su calidad en el ensamble están relacionadas con la presencia de

directores con gran preparación, capaces de proyectar en su agrupación los niveles de actualización musical que ellos han alcanzado. Al tradicional aprendizaje-ensayo en “escoleta” de la banda, que realizaban desde el siglo XIX varios días a la semana, se sumó la exigencia en años recientes de una mayor instrucción individual, incluso de ser necesario debían continuarla en instituciones especializadas en la enseñanza musical. De tal forma que en diversos conservatorios y escuelas de música de ciudades de los estados de Michoacán, Puebla, Oaxaca, Morelos, Hidalgo y Veracruz los cursos de instrumentos de viento de metal y percusiones se vieron saturados de estudiantes provenientes de poblaciones con gran tradición de bandas. La mayor parte de estos cuando regresaban a sus comunidades y pueblos se convertían de nuevo en músicos de la banda en la que habían sido formados y a la que pertenecía su tradición familiar.

Históricamente, las bandas han sido flexibles para adaptarse a los cambios musicales, palpables cuando se revisan las piezas y repertorios que contienen sus archivos; han requerido un nivel de actualización musical de sus integrantes para ejecutar diversos géneros, incluso contrapuestos en tradiciones musicales. De esta forma, los archivos de las bandas reflejan los cambios y las temporalidades durante los que éstos se produjeron. Asimismo, estos archivos proporcionan información de los directores de las agrupaciones, de manera especial su labor de actualización de los géneros musicales y los repertorios más solicitados, así como, en los casos más relevantes, de su actividad como copistas y compositores.

Los archivos de las bandas de Atoyatempan, Tochimilco, Magdalena Tlatlauquitepec y San Felipe Otlaltepec, en el estado de Puebla, y la de Jantetelco, en el estado de Morelos, permiten observar la persistencia de prácticas musicales y su adecuación a los cambios y exigencias en diversas temporalidades a partir de la función y preparación de sus directores-compositores en dos direcciones: por un lado, la actualización de los repertorios y, en segundo, la capacitación de sus músicos. En cuatro de las cinco comunidades mencionadas mantienen activa la tradición de las bandas y poseen archivos de la agrupación y de la comunidad con partituras y documentos de más de ciento veinte años; mientras que todas han contado con directores-compositores destacados, incluso de prestigio nacional.

Respecto al primer punto, sobre el acervo de piezas y géneros diversos, se destacan los siguientes aspectos:

- Los géneros predominantes desde la segunda mitad del siglo XIX y hasta la primera del siglo XX fueron oberturas, fragmentos de repertorio clásico alemán e italiano, marchas militares y fúnebres, zarzuelas y valsés;
- con la aparición del fonógrafo y la radio, se extendieron géneros musicales como el foxtrott, danzón, paso doble, charlestón, schottisch, vals lento, tango, barcarola, two step;

- tras la expansión del cine y la difusión de la música popular mexicana, los repertorios se enriquecieron y sus piezas formaron parte del gusto en las comunidades. De ahí que se encuentren en los archivos popurrís de música mexicana de películas y artistas: temas rancheros y de mariachi, géneros tropicales como la cumbia, boleros, canciones regionales, entre otros;
- en los repertorios que van del último cuarto del siglo XX hasta la fecha es común encontrar piezas propias de la era del rock y la música pop, o nuevos géneros de música caribeña. También cobra presencia la música denominada “onda grupera” y, más recientemente, hay una auténtica invasión de la banda nortea, el estilo “tex-mex” y el identificado con el sello de música de narcos (que van desde corridos, canciones y piezas de banda);
- existen marchas militares que, junto a otras piezas, se tocan en eventos cívicos y conmemorativos de las comunidades, o en presentaciones en lugares específicos. De la misma forma hay marchas religiosas y fúnebres, así como música de misas para festividades religiosas, bautizos, casamientos y defunciones. Este tipo de piezas tienen variantes para que las bandas las ejecuten de manera fija o en procesión.

Del conjunto de bandas señaladas destacaron tres directores. En primer lugar, Pelagio Manjarrez, quien fue director y compositor de la banda de Tochimilco. Nació en 1886 y murió en 1952. Se formó en la banda de su pueblo natal y posteriormente estudió para maestro rural. Regresó a su tierra e impulsó una actualización en las bandas de la región sur del volcán Popocatepetl, que incluía a los estados de Puebla y Morelos; su actividad creativa la desplegó como un prolijo compositor que incursionó en diversos géneros. Se incorporó a las filas de la Revolución bajo las órdenes de Porfirio del Castillo, incursionando en la región de Tlaxcala y Puebla. Por sus orígenes, tuvo amistades y buenas relaciones con los grupos del Ejército Libertador del Sur (Ejército Zapatista). Posteriormente, estableció contacto con los grupos sonorenses a través de la proximidad musical con Adolfo de la Huerta; llegó a vincularse de manera estrecha con la Orquesta Típica de la Ciudad de México y las bandas militares del estado de Puebla, Oaxaca y Coahuila (Torreón). A pesar de la intensa actividad que tuvo en la lucha armada y después en la formación de los gobiernos posrevolucionarios, siempre mantuvo un vínculo estrecho con su natal Tochimilco. Hasta la fecha las bandas de la región ejecutan y recuerdan constantemente a su director más destacado. Como una muestra de su creatividad y su diversidad en la incursión de diversos géneros, se destacan de su archivo las siguientes partituras:

- El conejito (schottisch)
- La primavera (barcarola)
- Buenos alumnos (vals lento)
- Las apariencias (cánon a 4 voces)
- La escuela (two step)
- El trabajo (danza)
- El camino (marcha)
- ¡Ciencia! (adagio)
- A la Paz (a dos voces)
- A la patria (himno)
- María Cristina (danza)
- María del Carmen (foxtrott)
- Momento musical (intermezzo)
- Exordio nupcial (intermezzo)
- Sonrisa de ángel (berceuse)
- Trébol (tango)
- Alicia (vals)
- Evelia (vals)
- Gloria (vals)
- Vida mía (vals)
- Alma herida (vals)
- Aguiluchos (marcha)
- ¡Olé! (paso doble)
- El rodeo (paso doble flamenco)
- Claveles rojos (paso doble)
- Florecita (canción)
- Lejos de ti (canción)
- China poblana (canción)
- Falena “mariposa” (canción)
- Porque me has besado tú (canción) (CONSERVATORIANOS 2011: 23-79).

El otro caso corresponde al maestro Francisco Martínez, vinculado a las bandas de la región de Morelos y cuyo archivo en Jantetelco muestra una faceta más vinculada a la tradición española. Mantenía la actividad propia de un director de banda de música, así como de maestro y copista de las agrupaciones de la zona. Su mayor repertorio estaba centrado en pasos dobles flamencos, los vales y las marchas. Otro hecho notable es la diferenciación que en su documentación y partituras hacía entre las marchas militares mexicanas (muchas de ellas de la Revolución) y las llamadas marchas americanas, que en realidad son las piezas clásicas de John Philip Sousa.

El caso más destacado de la relación director, compositor y banda de la comunidad es el músico Agustín Peñuela Larios, quien nació en 1922 en la región de San Salvador Atoyatempan y murió en 1980. Esta comunidad, que significa en idioma nahua “al margen del Río Atoyac”, es la frontera entre la región mixteca poblana (la Sierra del Tentzo) y el valle de Tepeaca (Depresión de Valsequillo). Atoyatempan era de origen popoloca, sometido posteriormente por los mixtecos y, poco antes de la conquista, por los nahuas. Es un poblado importante porque enlaza prácticamente tres regiones, además de ser un punto de referencia por sus tradiciones y fiestas. Es en este contexto en el que destaca este músico formado en la banda de la comunidad y dedicado a ella hasta su muerte; de hecho, rechazó ofertas de traslado a orquestas importantes en la Ciudad de México para mantenerse en su pueblo. Sus obras más destacadas, muchas de ellas convertidas en verdaderos retos para los virtuosos de la trompeta y el trombón, forman parte del repertorio de las bandas de mayor envergadura, no sólo regionales sino también nacionales. Entre estas sobresalen:

- *La Virgen del Tepeyac*, paso doble (Medalla de oro por el Arzobispado de Guadalajara);
- *Bodas de plata*, marcha (convertida en la marcha oficial del estado de Puebla);
- *Rosas de Cuauhtémoc*, pieza sinfónica;
- *Así es mi tierra*, paso doble;
- *Variaciones para trombón*;



Fig. 2. Banda mixteca de Chigmecatitlán, Puebla, 1933.
Fuente: Archivo del pueblo de Chigmecatitlán, Puebla, México.

- Canciones mexicanas (popurrí de variaciones de música popular mexicana de la región sur-oriente).

Agustín Peñuela es una referencia central para las bandas del centro y sur de Puebla (la región de más agrupaciones de viento en la entidad). Por muchos años en los llamados encuentros de bandas fue la de Atoyatempan la más célebre. Ésta, además de ejecutar repertorios tradicionales en todos los géneros que se abrían a concurso, tenía su propio repertorio, producto de la creación de su director. Esta diferencia, aunada al grado de complejidad en la ejecución virtuosa que reclamaba, convirtió a la banda de Atoyatempan en la aspiración a alcanzar por otras agrupaciones. Aún hoy, a cerca de cuarenta años de su muerte, en muchos eventos musicales y tradicionales de la región está presente tanto su reconocimiento, como el reto a ejecutar sus más de cuarenta composiciones de quince géneros musicales distintos.

Un primer acercamiento a la sistematización de estos archivos nos remite a una catalogación por género que a continuación se presenta. Los datos incluidos⁽¹⁾ son: género, nombre de la obra, autor y arreglista (en caso de que exista).

- Obertura, *Semiramide*, ROSSINI, V.F. SAFRANEK
- Obertura, *Oberón*, C.M.V. WEBER, Theo M. TOBANI
- Obertura, *Guillermo Tell*, G.A. ROSSINI, Eustaquio RAMÍREZ
- Obertura, *Caballería rusticana*, Pietro MASCAGNI, Gea WIEGAND
- Obertura, *El Califa de Bagdad*, A. Boieldieu, Eustaquio RAMÍREZ
- Obertura, *Mañana, tarde y noche en Viena*, Fran. VON SUPPÉ, Theo Moses TOBANI
- Obertura, *La fuerza del destino*, G. VERDI
- *Huapango*, *Huapango*, José Pablo MONCAYO
- *Zarzuela*, *Torre de oro*, Gerónimo GIMÉNEZ, Bonifacio LÓPEZ
- Suite Sinfonía, *Sinfonía del Nuevo Mundo* (Final), Anton DVORAK
- Suite Sinfonía, *Sinfonía Inconclusa* (1er movimiento), Franz SCHUBERT, Lucien CAILLET
- Suite Sinfonía, *Danzas bacanales*, Camille SAINTS SÆENS, Bonifacio LÓPEZ
- Intermezzo, *Las bodas de Luis Alonso*, G. GIMÉNEZ, Eustaquio RAMÍREZ
- Trombón, *El pequeñín*, Andrés DÍAZ GONZÁLEZ
- Popurrí, *Aires Andaluces*, Guillermo GÓMEZ, Velino M. PRESA
- Popurrí, *Canciones nacionales*, Varios, D. CAMARENA
- Popurrí, *Beatles*
- Popurrí, *Revolucionario*
- Marcha, *Emblema nacional*, Félix LÓPEZ LUNA
- Marcha, *Fuerza aérea mexicana*, Gerardo NÚÑEZ

- Marcha, *Patria Mía*, J. BRISEÑO
- Marcha, *Defensa Nacional mexicana*, E.G. ESPINOZA
- Marcha, *Tiro al blanco*, Eleuterio RAMÍREZ
- Marcha, *Barras y estrellas*, John Philip SOUSA
- Marcha, *Washington Post*, John Philip SOUSA
- Marcha, *Zacatecas*, Genaro CODINA
- Paso doble, *Virgen de la macarena*, Bernardo Bautista MONTERD
- Paso doble, *Hidalguense*, MARTÍNEZ
- Paso doble, *La virgen del Tepeyac*, Agustín PEÑUELA
- Paso doble, *Torre de oro*, adaptación e instrumentación por Agustín PEÑUELA
- Vals, *Carmen*, Juventino ROSAS
- Vals, *Dios nunca muere*, Macedonio ALCALÁ
- Vals, *Carmen*, Juventino ROSAS
- Vals, *El Danubio Azul*, STRAUSS
- Canción Popular, *Qué chula es Puebla*
- Canción popular, *Canción mixteca*, José LÓPEZ;
- Canción Popular, *México lindo y querido*, Chucho MONJE;
- Bolero, *Bésame mucho*, Consuelo VELÁZQUEZ;
- Danzón, *Teléfono a larga distancia*, E. RAMÍREZ;
- Danzón, *Salón México*, Tomás PONCE;



Fig. 3. Banda mixteca de Chigmecatitlán, Puebla, en escoleta en el campo, 1985.
Fuente: archivo del pueblo de Chigmecatitlán, Puebla, México.

- Danzón, *Danzón No. 2*, Arturo MÁRQUEZ, Bonifacio LÓPEZ MORALES;
- Son, *El sinaloense*;
- Son, *Los aguacates*.

En cuanto al segundo aspecto, la capacitación de sus músicos y su actualización también están en estrecha relación con el prestigio y actividad del director. Las practicas y tradiciones de trabajo individual y colectivo se mantienen en las bandas de las comunidades, un ejemplo de ello es cuando organizan el repertorio que ejecutarán en un evento específico y que ensayarán aun bajo el formato de “escoleta” en las semanas y días previos. Aquí es donde entra la labor del director-compositor, quien selecciona de su acervo las piezas propuestas; recupera, de ser necesario, la partitura completa; y hace las transcripciones y partichelas (*particella*) necesarias para cada instrumento — conforme a la dotación del ensamble con el que se van a presentar —. Es ahí donde la experiencia y conocimiento del director ponen en juego los límites de los músicos y su ensamble.

En festividades mayores las bandas incorporan a músicos de otras agrupaciones y regiones, llegando en muchas ocasiones a contar con números monumentales, como noventa o más de cien músicos. Esto es posible a partir de la relevancia del evento, el prestigio del director y la agrupación, y la tradición y continuidad de las prácticas históricas de la organización (incluso en varias bandas ya tienen las dotaciones de las partituras para esa amplitud de músicos e instrumentos).

La selección presentada anteriormente es una muestra de la tarea que implica organizar los archivos de las bandas. La información que poseen, tanto en listas como en partituras, requiere de la incorporación de saberes propios de los historiadores, al menos si se pretende trabajar sobre esta valiosa fuente. Otra propuesta que se trabaja desde el acercamiento de los historiadores a las bandas es la sistematización de sus acervos en una ficha que contenga de manera sucinta la información más relevante; a continuación se presenta:

Nombre Folder	Contenido	Año	Hojas	Fojas
11-5-45	<i>Canto a la patria y Tres hijos</i> <i>Marcha</i>. Con dotación para banda de viento, timbales y percusiones. (Flautín, Requinto, Clarinete solo, Clarinete 1ro, Clarinete 2do, Clarinete 3ro, Sax Soprano, Sax Alto, Sax Tenor, Bugle, Cornos 1ro y 2do, Cornos 3ro, Trombón 1ro y 2do, Trombón 3ro, Barítonos, Bajo en SI, Trompeta 1ra, Trompetas 2das, Sax Barítono)	1945	23	44

Nombre Folder	Contenido	Año	Hojas	Fojas
El material se encuentra en un cuaderno pautado con el nombre del autor, Francisco Rodríguez Martínez, y con el título “Marchas”. Está escrito a lápiz con caligrafía musical de calidad y aclaraciones puntuales. Destaca el sello en el cuaderno pautado bajo el título “Reconstrucción de pianos, venta de accesorios de música, Pedro Amador e hijo, Av. 3 poniente, 123, Puebla”.				
<i>Ave María</i>	Los tres Luises Paso doble flamenco 2. <i>El gran Heriberto</i> . Paso Doble Flamenco (Batería, Flautín, Requinto, Clarinete solo, Clarinete 1ro, Clarinete 2do, Clarinete 3ro, Sax Soprano, Sax Alto, Sax Tenor, Bugle, Cornos 1ro y 2do, Cornos 3ro, Trombón 1ro y 2do, Trombón 3ro, Barítonos, Bajo en SI, Trompeta 1ra, Trompetas 2das, Sax Barítono)	1950	21	42
El material se encuentra en la caja 3 de Francisco Rodríguez Martínez, en hoja pautada europea tamaño mayor que A4. Se encontraron dos piezas separadas, la otra señala en su portada que se trata de “Las vistillas, Schotiss (sic) madrileño por Francisco Rodríguez M”; de esta sólo se encuentra el score central, sin dotación para instrumentos y sin fecha — a diferencia del paso doble que sí indica el año de 1950.				

Para concluir, una reflexión necesaria. Hasta ahora, las bandas de viento de los pueblos han logrado sortear las dificultades que se les presentan con los intensos (y agresivos) procesos de globalización; la cohesión de las agrupaciones, la continuidad y mejora de sus prácticas les ha permitido adecuarse al vértigo de los cambios que se les demandan. También la solvencia musical de los integrantes y su ensamble han posibilitado el tránsito a nuevos públicos y gustos; los directores se actualizan constantemente e intensifican su labor en la preparación de los músicos y en los ensayos de la agrupación. Sin embargo, existen dos situaciones conflictivas para el futuro inmediato: por un lado, hay una notoria disminución de la función creadora de los directores en su faceta de compositores y, por otro, está la exigencia de actualizar sus acervos y preservar sus tesoros documentales, lo que requiere el urgente acceso a recursos y procesos tecnológicos nuevos.

Notas

- (1) La información se presenta tal y como está registrada en las partituras y su anotación dentro de los archivos.

Bibliografía

ACEVEDO-RODRIGO Ariadna, 2008, *Playing the Tune of Citizenship: Indian Brass Bands in the Sierra Norte de Puebla, Mexico, 1876-1911*, "Bulletin of Latin American Research", vol. 27, n. 2, 2008, pp. 255-272.

ACEVEDO-RODRIGO Ariadna, 2008, *Ritual Literacy: The Simulation of Reading in Rural Indian Mexico*, "Pedagógica Histórica", vol. 44, n. 1-2, 2008, pp. 49-65.

CABRERA SÁNCHEZ Irene, 2008, *Las bandas de viento en el siglo XIX*, en *Memoria del Segundo Coloquio Nacional de la Música en México. Las bandas de viento*, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 15-30.

CAMPOS Rubén M., 1928, *El folklore y la música mexicana. Investigación acerca de la cultura musical en México (1525 - 1925)*, Secretaría de Educación Pública, México.

CAMPOS Rubén M., 1930, *El folklore musical de las ciudades. Investigación acerca de la música mexicana para bailar y cantar*, Secretaría de Educación Pública, México.

CENTRO DE LAS ARTES DE GUANAJUATO, CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES, INSTITUTO ESTATAL DE LA CULTURA, GUANAJUATO (editores), 2011, *Catálogo de obras del archivo musical de la Banda Sinfónica del estado de Guanajuato. Acervo antiguo. Un proyecto para el fortalecimiento de la tradición musical del estado de Guanajuato*, Centro de las Artes de Guanajuato, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Estatal de la Cultura, Guanajuato, México.

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES (editor), 2008, *Las bandas de viento. Memoria del II Coloquio Nacional de la Música en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

CONSERVATORIANOS (editor), 2001, *Alma herida. Pelagio C. Manjarrez*, Conservatorianos, México.

FLORES MERCADO Georgina, 2009, *Identidades de viento. Música tradicional, bandas de viento e identidad p'uehépecha*, Juan Pablos Editor, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

MONTOTOY ARIAS Luis Omar, 2011, *Trompeta en mano, soltando el llanto y en compañía del diablo. Estudio histórico-cultural de las bandas de viento en el bajo guanajuatense (1960-1990)*, Ediciones La rana, Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, México.

OCHOA CABRERA José Antonio, 1993, *Las Bandas de Viento en la vida de los mixtecos de Santa María Chignecatlán (Análisis de la función social de las bandas de música mixtecas)*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Licenciatura en Etnología.

OCHOA CARRILLO Arturo, 2008, *La música y el viento. El mito y la tradición*, en *Memoria del Segundo Coloquio Nacional de la Música en México. Las bandas de viento*, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

THOMPSON Guy P.C., 1994, *The ceremonial and political role of village bands, 1846-1974*, pp. 564-625, en William H. BEEZLEY - Martin Cheryl ENGLISH - William E. FRENCH (editores), *Rituals of rule, rituals of resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*, SR Books, Wilmington, Del.

VAUGHAN Mary Kay, 2000, *La política cultural en la revolución*, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, México.

VELÁSQUEZ Marco, 1991, *Las Bandas líricas en la región de Atlixco-Izúcar*, en *Memoria del Simposio Internacional de Investigaciones Regionales*, INAH/CNCA, Puebla, pp. 141-145.

VELÁSQUEZ Marco, 1993, *Las bandas de música en la Revolución*, en *Polvos de Olvido. Cultura y Revolución*, UAM/INBA/CONACULTA, México, pp. 349-378.

Seconda parte

Architettura nelle Americhe

Arquitectura religiosa contemporánea Norteamericana: reflejo de una identidad cultural

Lucia Santa Ana Lozada
Universidad Nacional Autonoma De México

Perla Santa Ana Lozada
Universidad Nacional Autonoma De México

Resumen

La arquitectura es un reflejo de la sociedad que la gesta por lo que mediante el análisis de las iglesias contemporáneas que se han construido durante el Siglo XXI en países vecinos pero tan disímbolos como México y Estados Unidos se analizará cómo la economía, el carácter y la cultura de cada uno de estas sociedades influye en la creación de objetos arquitectónicos con características formales y funcionales distintas, aun cuando deberían presentar una imagen relativamente semejante al estar regulados por cierta normatividad al menos en el caso de los templos católicos apostólicos, lo que demuestra finalmente cómo la arquitectura es el reflejo de un tiempo y una cultura determinada.

Introducción

A lo largo de la historia de la humanidad la arquitectura ha sido un reflejo de la sociedad y la cultura que le da vida, ejemplo de ello es el estilo arquitectónico neoclásico desarrollado durante el siglo XIX en Europa, en el cual cada país a pesar de utilizar los mismos elementos arquitectónicos imprimió en los edificios construidos en su territorio características particulares.

Así los templos de distintas denominaciones, principalmente las cristianas, reflejan las características de la cultura que las crea dando por resultado, a pesar de contar con ciertas directrices como es el caso de la Iglesia Católica Apostólica con la *Sacrosanctum Concilium*⁽¹⁾, obras con expresiones formales disímbolas. Estas diferencias pueden observarse claramente al comparar los edificios religiosos construidos en dos países vecinos que desde tiempos prehispánicos han desarrollado relaciones simbióticas como lo son Estados Unidos y México⁽²⁾.

El desarrollo de templos contemporáneos en los Estados Unidos

El fenómeno de las Mega-iglesias

Observando las estadísticas relacionadas con el culto religioso en los Estados Unidos, aquellos con mayor número de feligreses son los de denominación protestante con un 46.2%, en tanto que los católicos representan un 23.5% de la población de ese país⁽³⁾.

De forma extraña, a pesar del decremento en la población que profesa el protestantismo, actualmente en Estados Unidos se ha generado un fenómeno muy interesante con relación al surgimiento de las mega-iglesias; género que se ha afianzado y desarrollado a lo largo de los últimos cuarenta años, como resultado de la evolución de la tradición Evangélica del siglo XIX en Estados Unidos, la cual buscaba hacer llegar el mensaje de salvación a través de un pastor al mayor número de personas posibles. Misión evangelizadora que requiere de espacios con capacidad para albergar a un gran número de personas, con condiciones que les permitieran observar a los otros miembros de la comunidad y al predicador, lo que llevó a adoptar la planta semicircular en forma de auditorio para el desarrollo de la celebración dando como resultado iglesias evangélicas como el Tabernáculo en Brodway⁽⁴⁾ antecesora de las mega-iglesias.

El Instituto para la Investigación de la Religión Hartford define a estas mega-iglesias como aquellas congregaciones que reúnen más de 2000 personas en un solo servicio semanalmente y de las cuales existen hoy día, principalmente en el sur de los Estados Unidos, 1650 comunidades protestantes y 3000 de denominación católica, las cuales como menciona el estudio no son consideradas dentro de esta categoría por carecer de ciertas características como el contar con un pastor carismático que dirija a la congregación o el estar emplazadas en un campus de entre 122.000-405.000 m². Pero sobre todo por faltarles una manifestación expresa sobre la misión eucarística de lograr una comunidad religiosa con sentido de pertenencia a la misma por parte de los feligreses.

Las mega-iglesias surgen principalmente en los suburbios de clase media y se alimentan del carisma del pastor mismo, que envía mensajes de amor y salvación. Asimismo, fungen como un centro social para la población⁽⁵⁾ que vive en los alrededores del templo y fomenta un sentido de pertenencia al serles asignado al ingresar a la comunidad un pastor, el cual los guía durante su incorporación a la iglesia invitándolos a participar en los grupos de voluntariado o las distintas actividades que promueva la iglesia. El lograr este sentido de vinculación con la comunidad y familiaridad con lo cotidiano ha dado como resultado que a pesar del decremento de fieles protestantes en los Estados Unidos, surjan nuevas

mega-iglesias con un mayor número de fieles, sobre todo en los estados sureños del país⁽⁶⁾.

Resultado de este fenómeno y de la tradición evangélica, las mega-iglesias deben cubrir además de las necesidades para realizar la diversas actividades del culto, lugares para llevar a cabo actividades sociales y recreacionales a desarrollar dentro del mismo complejo, propiciando así un sentido de familiaridad en la comunidad la cual puede desarrollar sus actividades cotidianas en torno a la iglesia más allá de la celebración del domingo. Derivado de estas condicionantes, las mega-iglesias cuenta con salones para impartir clases a niños, jóvenes, adultos y adultos mayores, cafeterías, restaurantes, salas de proyección, áreas deportivas, áreas ajardinadas y, sobre todo, grandes estacionamientos.

Considerando aspectos arquitectónicos, el templo debe contar con la capacidad para albergar a la feligresía que asiste dominicalmente, siendo el promedio en algunos casos de 3.700 feligreses por lo que siguiendo la tradición evangélica y siendo la respuesta más práctica, el espacio de culto se desarrolla en forma de auditorio. Este espacio cuenta con los avances tecnológicos más sofisticados de la época en cuanto a equipo acústico y visual, permitiendo la emisión del servicio en vivo por televisión, que es visto por millones de feligreses que no pueden asistir a él por vivir en diversos estados de la Unión Americana.

Otro aspecto técnico es el equipo audiovisual que se utiliza para que los asistentes puedan ver con mayor claridad al pastor y su palabra, al ser proyectada y amplificada su imagen en las pantallas además de transmitirse en ellas información relativa a lo que se esta desarrollando en el escenario o la letra de los himnos que se entonan en la misma, ya que la música juega un papel muy importante en la liturgia de estas mega-iglesias⁽⁷⁾.

Siguiendo estas condicionantes han surgido templos como la Primera Iglesia Bautista de Dallas, Texas, la cual reúne a una congregación de aproximadamente 12.000 personas. Como resultado de esta numerosa comunidad se creó un campus de 46.452 m² en el centro de Dallas con un costo de 130.000.000 de dólares en donde el elemento central es el lugar de oración. Espacio que de acuerdo con Mark Lamster⁽⁸⁾, rememora un gran estudio de televisión con 3.000 asientos, desde el cual el Pastor Jeffress televisa cada semana su sermón acompañado de un gran coro y una orquesta de rock, por lo que el altar es remplazado con una pantalla de 150 pies. El escenario cuenta con tiras de luces LED las cuales pueden ser programadas para crear efectos dramáticos de luz.

Dentro del complejo se construyó un centro familiar el cual alberga salones para niños y jóvenes, un gimnasio, tres área de juego cubiertas y un estacionamiento de siete niveles. Algo interesante del conjunto es el que se integra

al tejido urbano mediante la permeabilidad que presenta para el peatón; el transeúnte puede cruzar a través del mismo y encontrarse en una plaza con una gran cruz en medio de una fuente, la cual en su parte inferior alberga un bautisterio. La fuente es alimentada por ocho cañones y veintitún chorros de agua que bailan al ritmo de himnos sacros y por la noches se iluminan con luces de colores, creando juegos espectaculares con el agua y la luz al estilo de los hoteles de las Vegas.

La idea generatriz de la iglesia fue reunir en un solo complejo los distintos edificios que componen el conjunto, para lograrlo se dinamitaron edificios existentes, construyendo en estos lotes el nuevo conjunto. Para el diseño y construcción del mismo se eligieron materiales que reflejasen un estilo contemporáneo buscando con ello atraer a las nuevas generaciones de fieles. Este concepto se observa claramente en los salones de enseñanza para jóvenes, en los cuales se utiliza una decoración que los hace parecer más un espacio lúdico que un salón de clase.

Asimismo, el complejo cuenta con instalaciones para producir programas de televisión y radio, los cuales buscan acercar el culto al mayor número de fieles, y en donde el templo juega un papel muy importante al estar diseñado para optimizar los efectos de las tomas de las cámaras que realizan del mismo, ya que los tele-evangelistas fomentan la difusión de imágenes en donde la audiencia se encuentra en profunda concentración, éxtasis por la oración y/o en un estado exacerbado de júbilo. Otro fenómeno que ha generado el uso de este tipo de iglesias en forma de auditorio es el dejar de lado el uso de la luz natural, ya que esta afecta a la claridad con la que se pueden observar las pantallas, transformando de manera significativa la concepción del espacio litúrgico tradicional.

Un problema al que se enfrentan estas mega-iglesias es la permanencia de las mismas, ya que sus recursos financieros provienen de las donaciones de los fieles que asisten a las mismas por lo que una gran feligresía implica mayores recursos para la iglesia, pero esta afluencia de fieles depende del carisma del pastor, lo cual se observa desde el siglo XVIII en las iglesias evangélicas en donde la fidelidad de la congregación y el atraer nuevos miembros dependen de lo popular sea el pastor. Esta condición da como resultado que al caer en algún tipo de escándalo o morir el pastor, la iglesia decaiga o se abandone; ejemplo de ello es el caso del Ministro Robert H. Schuller quien al dejar el ministerio de la Iglesia de Cristal, esta entra en bancarota y es vendida a la diócesis católica de Orange County, California.

La Iglesia de Cristal fue diseñada en 1980 por el afamado arquitecto americano Philip Johnson y tuvo un costo de 18.000.000 de dólares. En ella Johnson buscó crear el sentido de fascinación y admiración que provocan las iglesias

históricas. Los muros y el techo están conformados por armaduras de acero, recubiertas por 10.000 paneles de vidrio-espejo, que en la parte trasera del altar podían ser abiertos para comunicar el espacio exterior con el interior. Asimismo, la intención del arquitecto era que los fieles elevaran su mirada hacia el cielo buscando a Dios, por lo que para representar el firmamento el Pastor Schuller decidió colocar 11.000 luminarias simulando estrellas ⁽⁹⁾.

El templo tenía cabida para 2.736 feligreses, un coro de 120 personas y un escenario de 27 m de largo en donde a modo de altar una pantalla Jumbotron ⁽¹⁰⁾ permitía a la congregación observar claramente al Pastor Schuller. Este elemento fue una innovación pionera dentro de las iglesias evangélicas, las cuales convertirían las pantallas en un elemento indispensable en los espacios en que se lleva a cabo el servicio transformando el diseño de los mismos.

Transformación de Mega-iglesia a Iglesia Católica

Como resultado de la jubilación del Pastor Schuller, en 2010 la iglesia se declaró en quiebra y el edificio fue adquirido por la Arquidiócesis Católica de Orange, la cual se encontraba considerando construir una nueva catedral debido al aumento de su feligresía, el condado cuenta con 1.200.000 fieles, sabiendo que la Iglesia de Cristal estaba en venta finalmente la arquidiócesis optó por comprarla en 2011. El precio pagado por el edificio fue de 57.5000.000 de dólares y se invirtieron 72.000.000 de dólares para su restauración y adecuación al rito católico ⁽¹¹⁾, construyendo el bautisterio, la capilla para la eucaristía, la capilla de la reconciliación y la sacristía. La nueva disposición de las bancas en forma radial permitirá un cupo para 3.000 personas, las mismas que rodearan el altar transformado en pieza central del espacio y el cual estará rematado por el órgano monumental.

En cuanto a los muros y cubierta, parte de los cristales se cubrirán con paneles blancos opacos que podrán moverse con distintos grados de inclinación, refractando y controlando la luz y el calor que incidan dentro del espacio de la iglesia, al mismo tiempo que estos ayudarán a mejorar la acústica de la misma. Asimismo, estos paneles o pétalos darán una sensación de mayor intimidad a los fieles que se encuentran dentro del espacio al aislarlos parcialmente de la intrusión del espacio exterior. En la parte superior del templo los paneles contarán con iluminación que lo harán parecer una caja de estrellas de acuerdo con los deseos del Obispo Kevin Vann.

Asimismo, el obispo espera que la belleza atraiga a las personas a la luz de Dios y que un mayor número de personas asistan al complejo para reconectarse con su fe o, por lo menos, que la encuentren en este un lugar que les sirva para descansar y reflexionar, por lo que además de respetar todas las áreas ajardinadas con que cuenta el complejo se creará una plaza en frente de la iglesia, lo

que permitirá tener un espacio en donde prepararse para ingresar al templo y, al mismo tiempo, sea un lugar de socialización para la comunidad.

El equipo utilizado para transmitir el programa del Reverendo Schuller será utilizado por la televisora católica EWTN para transmitir las misas que se celebren en la catedral, así como programas especiales. Las antiguas instalaciones⁽¹²⁾ serán utilizadas para crear un centro social, emulando el concepto propuesto por las mega-iglesias, la Catedral de Cristo buscará acercarse a la feligresía transformando y renovando la relación de la Iglesia Católica con sus feligreses para así conservar y atraer a nuevos miembros de generaciones más jóvenes de la creciente población de tradición católica existente en California, quienes no encuentran un punto de convergencia con la celebración tradicional.

La Primera Catedral Católica del siglo XXI en Estados Unidos

Así como las mega-iglesias han proliferado en los estados del sur de Estados Unidos, de acuerdo con el análisis de los datos de 2010 de la Asociación de Archivos Religiosos (ARDA), se encontró que California es uno de los estados en los cuales el catolicismo sigue creciendo como resultado de los cambios poblacionales que se están dando en el mismo. Esta condición permite explicar la construcción de nuevas catedrales como la de Nuestra Señora de los Ángeles en Los Ángeles construida entre 1998-2002 y la cual puede albergar 2.600 fieles o la catedral de Cristo de la Luz en la ciudad de Oakland California, la cual es considerada como la primera catedral construida en el siglo XXI en Estados Unidos.

La catedral de Cristo de la Luz surge como resultado de la demolición de la catedral de San Francisco de Sales, la cual resultó muy dañada por el sismo de Loma Prieta en 1989. Derivado de ello la Diócesis de Oakland, se vio en la necesidad de construir una nueva catedral, cuyo diseño recae en Craig Hartman, socio de la firma Skidmore, Owings & Merrill en su oficina de San Francisco. Siguiendo los principios del Concilio Vaticano Segundo, los cuales son fundamentales para la diócesis como el ecumenismo o la participación de los fieles a través de consejos pastorales, estos fueron tomados en consideración para el diseño de la nueva catedral.

La iglesia fue emplazada en un lugar significativo para la Diócesis de Orange ya que está frente al lago y el lugar en donde doscientos años antes el Padre Crespi celebró la primera misa en el área. El templo cuenta con una superficie de 23.000 m², una altura de doce pisos y una capacidad para 1.300 feligreses, teniendo un costo de 190.000.000 de dólares. La iglesia se emplaza en un complejo de 11.000 m², el cual comprende un estacionamiento subterráneo para 200 autos, un centro de conferencias con capacidad para 500 personas, clínica

de salud, oficinas para asistencia legal gratuita, cafetería y librería. La catedral dará servicio a 550.000 católicos que pertenecen a la diócesis y fue consagrada por el Obispo Allen H. Vigneron en diciembre de 2008.

De acuerdo con las ideas de Vigneron, quien menciona que la iglesia es el lugar de reunión de Cristo y su pueblo y esto solo sucederá si la catedral es un icono de Cristo, Hartman utiliza el símbolo de la *Vesica Piscis*⁽¹³⁾ en la planta y el techo para diseñar la iglesia. Con este símbolo el arquitecto busca conectar lo divino con lo humano así como con el uso de la luz, la cual ingresa a la iglesia gracias a la utilización de una estructura de arcos de abeto, con louvers de madera recubiertos por 1000 paneles de cristal, creando un espacio interior de gran luminosidad. La fachada de ingreso representa el Alfa, mientras que la fachada de detrás del altar representa el Omega y esta adornada con un Cristo Pantocrator, copia de una imagen que se encuentra en los vitrales de la Catedral de Chartres, logrado mediante el calado de una lámina de aluminio a través de la cual pasa un haz de luz⁽¹⁴⁾. La forma en que se abre el edificio en uno de sus extremos, donde se encuentra la entrada principal, rememora la idea católica en torno a la consideración de la iglesia como la casa de todos los hijos de Dios, abierta y acogedora; y es este gesto en el volumen puede leerse claramente desde la acera, invitando a los transeúntes a ingresar a la misma.

Uno de los aciertos del edificio es el integrarse en el tejido urbano, mediante la creación de una plaza a la cual se accede por un camino que en el futuro tendrá árboles y recreará el camino procesional para llegar a la iglesia. Asimismo, la inserción de esta iglesia en el centro de Oakland, ayudó a revalorar la zona y actualmente se construyen edificios habitacionales para clase media alta en sus inmediaciones.

Para adecuarse a los valores de sustentabilidad, los materiales utilizados se seleccionaron de acuerdo con su huella de carbono, por lo que se utilizó madera de bosques certificados para crear los arcos que constituyen la cubierta de la catedral, realzando así la relación de los humanos con la naturaleza y en la parte económica esta solución ayudó en la disminución del costo del edificio.

El altar se realizó en mármol de Carrara y se localiza en la parte frontal del ábside rodeado por bancas en forma circular⁽¹⁵⁾. El interior de la iglesia no cuenta con gran decoración, retomando los principios del movimiento moderno, y del *Sacrosanctum Concilium* logrando la estética del espacio interior mediante el uso y contraste de las cualidades tectónicas y hápticas de cada uno de los materiales utilizados: madera, cemento, granito y cristal.

Analizando los ejemplos anteriormente presentados, puede observarse cómo estos reflejan en su concepción rasgos del carácter del pueblo norteamericano, el cual prefiere fachadas de cristal de piso a techo, utilización de tecnología

de última generación o la creación de complejos de gran escala, en donde la aproximación a la religión se da mediante sermones de carácter inspiracional, pero también en donde los sentidos de comunidad, familiaridad, cotidianidad y comodidad son muy importantes para los feligreses, y en donde se explota el sentido consumista de esta sociedad. Condiciones que se contraponen a lo que sucede con las iglesias católicas contemporáneas en México.

Iglesias católicas contemporáneas en México

Para la Iglesia Católica Apostólica en México, el aplicar los principios surgidos del Concilio Vaticano II en torno a la forma de diseñar el espacio religioso han sido de gran importancia. De hecho Iglesias como la capilla de la Soledad construida para los Misioneros del Espíritu Santo entre 1956-1958 en la ciudad de México, muestra una solución en la cual el altar queda inmerso entre la feligresía y la comunidad religiosa, adelantándose algunos años a lo propuesto en el concilio. Asimismo, en contraposición a lo que ha sucedido con la iglesias católicas en los Estados Unidos, los feligreses mexicanos no han resentido la falta de decoración en los espacios religiosos, en muchos de los casos esta inefabilidad del espacio ha sido lograda mediante el uso de los materiales pero sobre todo del color utilizado en los muros o vitrales que adornan muchas de las iglesias construidas posteriormente al Concilio Vaticano II.

Otra característica de estas iglesias post-conciliares es su localización fuera de lo que serían considerados los centros históricos de la ciudades, la mayoría de ellas han sido construidas en las nuevas zonas de crecimiento de la ciudad proporcionando servicios religiosos a la población que en ellos se asienta, ya que a pesar de la disminución de la población católica en el país, los católicos siguen representando el 82% de la población total del país.

Una de estas iglesias construida en una de las áreas de nuevo desarrollo en la ciudad de México es la de San Josemaría Escrivá, la cual fue construida por sugerencia del Obispo de México Norberto Ribera a la comunidad del Opus Dei.

Parroquia de San Josemaría Escrivá en Santa Fe, ciudad de México

Como se mencionó anteriormente, una de las iglesias construidas durante este siglo XXI en el país es la Iglesia de San Josémaría Escrivá en Santa Fe, en la ciudad de México. Este edificio se realizó para celebrar la canonización de San Josemaría Escrivá fundador del Opus Dei, siendo consagrada en julio de 2009. El proyecto arquitectónico fue realizado por el despacho Sordo Madaleno Arquitectos, y la conceptualización y desarrollo del diseño de la misma corrió a cargo del Arq. Jorge Isaías.

Conceptualmente la iglesia parte de la relación entre arquitectura-luz y se desarrolla sobre la forma iconográfica de la *Vesica Piscis* en planta, combinación que da por resultado una forma escultórica que marca el elemento principal, la iglesia. La parroquia y el centro comunitario se desplanta sobre un terreno de 4.671 m² y el área construida es de 7.000 m² la cual comprende además de la iglesia con capilla, el área de nichos, salones para reuniones parroquiales y cursos, área de oficinas, cafetería, baños, residencia para los sacerdotes y residencia para el personal de apoyo, ya que como su nombre lo indica, el recinto busca ser un centro de reunión para la comunidad más allá de solo una iglesia.

El templo tiene un área de 753 m², una altura de 17 m en el interior y 25 m en el exterior, y su planta arquitectónica esta basada en la forma iconográfica de la *Vesica Piscis*, como se menciono anteriormente, dando por resultado un espacio sumamente alargado y estrecho donde, a pesar del gran volumen, la capacidad para acoger a la congregación es de tan solo de 400 feligreses. Esta capacidad es muy reducida para una comunidad altamente densificada y la cual no cuenta con otro templo católico en un radio de 10 km a la redonda, condición que da por resultado un aforo dominical mayor del permitido por la iglesia por lo que los muros formados por paneles son abatidos ampliando la capacidad de la iglesia en un 20% aproximadamente⁽¹⁶⁾.

La cubierta se realizó mediante superficies alabeadas lo que permite librar un gran claro sin ningún tipo de obstrucción visual en el interior de la iglesia; estas superficies suben sin tocarse en la parte superior creando un espacio abierto y transparente que permite el ingreso de la luz natural a la nave de la iglesia, este trazo se intersecta con un segundo trazo formando así una cruz de luz, la cual representa a Jesucristo y se observa mejor cuando se ve el edificio desde el aire, por lo que este elemento simbólico no se aprecia en el interior de la iglesia. Aunque vale la pena mencionar que el juego de luz que se logra con esta pequeña abertura en la parte superior hace recordar el juego de luces y sombras utilizados en las iglesias barrocas.

La estética del edificio está relacionada con las características de los materiales utilizados en la construcción del mismo, además estos debería cubrir requerimientos térmicos, acústicos y lumínicos por lo que la estructura de la iglesia se realizó con acero, en tanto que el basamento y la cimentación se realizaron en concreto reforzado. La estructura de acero se recubrió con un material aislante y paneles de zinc, los cuales de acuerdo al concepto del arquitecto semejan las escamas de un pez y le dan un aspecto contemporáneo al edificio.

En cuanto al interior de la iglesia, para seguir con esta idea de sobriedad, se utilizaron tiras de MDF de 12 cm recubiertas con chapa de arce, con las cuales se cubren los muros de la iglesia. Colocar este acabado resultó laborioso y

delicado ya que la falla de un mm en un extremo del trazo habría podido representar, al finalizar, 16 m de altura, una desviación de 20 cm, pero se utilizó este acabado para darle calidez al espacio y ayudar a la acústica del mismo. Otro elemento para mejorar el aspecto acústico fueron los cristales utilizados, los cuales absorben el sonido tanto del tránsito exterior así como de la lluvia y que este no interrumpa el servicio religioso, lo cual se logra aislando el espacio interior de lo que sucede en el exterior.

El revestimiento utilizado para el piso fue de granito en un color semejante al de la madera de arce, con lo que se obtiene una continuidad entre los elementos verticales y horizontales de la iglesia, y el cual se complementa con el uso también de madera en las bancas, mismas que tienen un diseño semejando una paloma y fueron realizadas en madera primavera. El conjunto de todos estos elementos crea una atmósfera de paz y tranquilidad, coadyuvando a la meditación y oración dentro de este espacio.

Con relación a la decoración, siguiendo los principios del Concilio Vaticano II, al igual que en la catedral de Oakland, está dada por las cualidades hápticas de los materiales, y tan solo en el ábside, en donde se encuentra el altar, se colocó una imagen de la Virgen de Guadalupe, otra del padre Josemaría Escrivá y un Cristo monumental⁽¹⁷⁾. El altar está realizado en enormes placas de mármol y en la parte frontal cuenta con una representación del Cordero Pascual realizada en plata labrada.

El presbiterio, en contra de lo establecido por el concilio Vaticano II, se lleva hasta el frente de la nave, lo que aunado a su elevación por condicionantes ópticas lo aleja todavía más de la congregación. Contrario a lo que sucede con la Catedral de Oakland, el diseño de la iglesia deja poco claro en dónde se localiza la entrada, por lo que existen carteles que indican cuál es el acceso a la misma, lo que aunado a su emplazamiento sobre un gran basamento que provoca un desnivel de 5m con relación a la calle principal, deja aislada la iglesia del tránsito peatonal o de su integración con la traza urbana, fomentando que la gente que asiste a la misma sea aquella que llega en automóvil al lugar, lo que sucede con gran frecuencia ya que la iglesia se encuentra en una de las zonas con población de alta capacidad económica.

En la ciudad de México, las iglesias contemporáneas se han construido en los nuevos fraccionamientos que se desarrollan en la misma, esto fue lo que sucedió con la iglesia de San Josemaría Escrivá la cual fue construida en una nueva área de la ciudad donde se concentran edificios de oficinas de grandes corporativos y edificios de departamentos muy costosos. Fenómeno que se presenta de manera semejante en las ciudades de provincia de la República Mexicana, en donde los nuevos desarrollos urbanos se ven en la necesidad de construir iglesias para satisfacer la necesidad de los feligreses de la zona.

Parroquia de Cristo Resucitado, Mérida, Yucatán

La ciudad de Mérida, como resultado de su desarrollo económico y de aspectos de seguridad es una de las ciudades mexicanas que ha sufrido un acelerado crecimiento de su población, lo que aunado a la migración de jubilados norteamericanos ha ocasionado una fuerte especulación inmobiliaria en la ciudad. Condiciones que han dado como resultado el crecimiento de la ciudad, principalmente hacia el norte de la misma, surgiendo un gran número de fraccionamientos para población de alto poder adquisitivo. Este es el caso del área denominada Residencial Montecristo en donde se construyó la Parroquia de Cristo Resucitado, obra del arquitecto meridano Augusto Quijano.

El proyecto para la parroquia surge de un concurso por invitación lanzado en 1997, y del cual entre once despachos resulta ganador el arquitecto Quijano, quien desarrolla el proyecto en 1997-1998 fecha en que empieza la construcción de la misma. En México la construcción de nuevas iglesias se lleva a cabo mediante donaciones de la comunidad, por lo que la iglesia fue finalmente consagrada en 2005 y aún faltaban algunas partes por construir del diseño original planteado por el arquitecto.

Conocedor de la fluctuación de recursos para construir el templo, el arquitecto diseñó la iglesia para ser construida por fases, siendo la primera el templo parroquial cuyo concepto radica en representar el pan eucarístico, proyectado en tercera dimensión, dando por resultado una forma cónica truncada en donde la iglesia se localiza en la parte central tomando una forma rectangular.

La iglesia cuenta con una superficie construida de 1.500 m² y fue construida con elementos prefabricados⁽¹³⁾, tanto la super-estructura como el recubrimiento de las fachadas, lo que permite obtener claros libres de 30 m en el interior de la misma y dar cabida a 980 feligreses. Como se mencionó anteriormente al centro de la elipse se encuentra en forma rectangular la iglesia y los espacios residuales circundantes se utilizan para alojar las criptas, espacio que sirve como aislante entre el exterior y el interior del edificio mejorando el confort térmico de la misma, una de las principales preocupaciones del arquitecto en un lugar con un clima tropical como el de Mérida.

Para lograr una iluminación natural las trabes que conforman el techo de la iglesia se van escalonando en altura, permitiendo el paso de la luz natural en sentido horizontal lo que evita el deslumbramiento en el interior y alcanzan su mayor altura a nivel del altar, jerarquizando de esta forma el espacio, dándole una gran importancia al altar con la luz y los materiales utilizados para su construcción como el mármol, uno de los pocos acabados costosos utilizados en la iglesia. El resto de la iglesia corresponde al exiguo presupuesto con el que se contaba: loseta de barro para el piso, paredes repelladas y bancas de pino. Pero

a pesar de ello, los feligreses encuentran en ella un espacio acogedor y fresco; condiciones que les permiten orar confortablemente.

El conjunto parroquial que abarca 14.000 m² está constituido por oficinas, casa del cura y biblioteca, edificios que se construyeron en la parte posterior del lote utilizando un módulo ortogonal de 6x6 m y una altura similar a la de las casas que rodean la parroquia. Asimismo, dentro del predio se cuenta con un estacionamiento cuyo terrero en el futuro será utilizado para edificar otras dependencias del conjunto eclesiástico.

Un elemento muy importante dentro del diseño del conjunto es el amplio atrio de herencia colonial que crea el arquitecto en frente del edificio, el cual tiene un sentido procesional al subir en forma escalonada en medio de vegetación hasta la plataforma principal que da acceso al templo. Este atrio permite socializar a los feligreses, y en donde de acuerdo con sus opiniones les permite a los asistentes a la misa dominical transformarse en una gran familia.

Aunque actualmente el conjunto no se relaciona con el tejido urbano, con la gran cruz que adorna la parte posterior de la iglesia, el arquitecto buscó que esta sirviese de remate visual para la Avenida 4 y, al mismo tiempo, fungiese como un hito urbano en una ciudad horizontal como lo es Mérida.

Conclusiones

Analizando las iglesias construidas en los Estados Unidos y en México, puede observarse cómo estas reflejan la identidad cultural de las sociedades que las gestan, transformando así a la arquitectura en un espejo de la misma, las cuales permiten entender si se analizan con atención lo que sucedía en el tiempo y a la sociedad que las erigió.

En el caso de los edificios religiosos analizados de denominación protestantes, estos muestran la influencia de las ideas evangélicas que se desarrollan desde el siglo XIX en Estados Unidos; en donde la salvación personal se alcanzaría por el reconocimiento de Dios, es por ello que una de sus principales misiones es la predicación de la palabra, lo cual si el pastor es convincente puede generar un gran público. Esto dio como resultado la necesidad de contar con espacios que pudieran albergar a un gran número de personas, pero al mismo tiempo mostrar la igualdad alcanzada por la clase media americana durante este siglo, por lo que la solución fue crear plantas radiales con pendiente, las cuales permitían observar a los participantes del servicio y al pastor. Otra idea desarrollada durante este periodo es el sentido de congregación, ideas que serán retomadas en el diseño de las nuevas mega-iglesias, las mismas que responden a condicionantes contemporáneas de un movimiento evangélico que busca traer nuevos fieles a la iglesia.

En muchas de estas iglesias el ministro es una clase de celebridad que a través del sermón inspiracional, motivacional y de autoayuda, logra establecer una conexión con los asistentes al hablarles de experiencias personales; convirtiéndose así en comunicadores eficaces los cuales, a través de la empatía con el público, crean emociones que los impulsa a ser más generosos con sus donativos tanto en tiempo como en recursos monetarios; ya que la actividad del pastor se ve como un trabajo que debe ser remunerado. En el caso de las congregaciones católicas, esto no se conceptualiza de la misma forma, al considerar los feligreses el trabajo del sacerdote como un deber y no como una actividad por la cual debería recibir un emolumento.

Una condición interesante de estas mega-iglesias es que a pesar de no contar con elementos litúrgicos tradicionales, por lo que los edificios como menciona la Santa Sede podrían ser centros de convenciones o centros comerciales, la comunidad que asiste a los mismos encuentra en ellos momentos místicos, de iluminación y éxtasis a través del sermón, los himnos religiosos o los testimonios de otros fieles. Actividades para las cuales son imprescindibles el uso de las nuevas tecnologías en audio y video que permiten crear efectos de luz, o proyectar en las pantallas elementos litúrgicos contemporáneos con los que se relaciona la feligresía.

En estas mega-iglesias las personas que asisten satisfacen su sentido de pertenencia a una comunidad, al ser saludados por personal de la iglesia a su ingreso a la misma y al integrarse a las diversas actividades que se realizan dentro del complejo como clases de biblia, o para los jóvenes clases de música o actuación, logrando así establecer un sentido de cotidianidad y familiaridad altamente valorado y apreciado por la sociedad norteamericana. A través de esta cotidianidad, las mega-iglesias cautivan a los feligreses estimulándolos a participar en las diversas actividades que se desarrollan en la misma, más allá del servicio dominical.

Este tipo de prácticas, de acuerdo a algunos autores, son de las que debería valerse la iglesia católica para recuperar y atraer nueva feligresía, la cual presenta tendencias a la baja en general aunque existen excepciones como el caso del estado de California en donde como resultado de los cambios poblacionales y migraciones ha incrementado el número de fieles, fomentando el surgimiento de nuevas iglesias como la Catedral de Los Ángeles o la Catedral de Oakland. Ambos edificios se localizan en el centro de la ciudad y buscan relacionarse con la vida diaria de la misma y de las personas que ahí habitan o trabajan. Ejemplo de ello es la plaza creada en la Catedral de Los Ángeles, la misma que es utilizada por las personas que trabajan en los edificios circundantes para tomar su almuerzo o descansar un momento.

En el caso de la Catedral de Oakland, esta muestra la preferencia de la cultura norteamericana por el uso de grandes superficies acristaladas, lo cual hace que el edificio sea sumamente transparente por lo que para crear la sensación de intimidad y recogimiento se colocó una piel interior logrando dicho efecto.

Esta característica de “extroversión” es una de las características que diferencia a las iglesias construidas en Estados Unidos y México, lo que puede observarse al comparar la catedral de Cristo de la Luz con la Parroquia de San Josemaría Escrivá, en donde a pesar de haber sido diseñadas con elementos iconológicos semejantes como la luz o el uso en planta de la *Vesica Piscis*, el resultado formal es completamente disímil. Las iglesias construidas en México, no obstante que su diseño esta basado en una estética contemporánea, respetando lo establecido por el Concilio Vaticano Segundo, son iglesias que buscan privilegiar la privacidad, la intimidad y el misterio; características altamente valoradas por la cultura mexicana.

Asimismo, los materiales utilizados en su construcción muestran la preferencia por conceptos como la solidez y permanencia, rasgos heredados de las culturas prehispánicas que se desarrollaron en el país y que pueden ser claramente observadas en complejos como Teotihuacán o Chichen Itza. Conceptos que son trasladados a la arquitectura contemporánea mexicana, incluidas las edificaciones religiosas como puede observarse en la Parroquia de Cristo Resucitado. En la que también puede observarse como la historia de la región juega un papel importante, al retomar elementos como los grandes atrios al aire libre de los conventos del siglo XVI construidos en la península de Yucatán.

Analizando los casos de estudios expuestos a lo largo de este documento se puede concluir que es en el uso de los materiales, el manejo de los espacios interiores y el manejo de los espacios exteriores donde puede observarse con mayor claridad el carácter tan disímil de estas dos sociedades; las cuales a pesar de compartir siglos de relación en el medio físico, en lo cultural y lo económico, presentan una idiosincrasia divergente al ser el espectáculo y el uso de la tecnología una parte intrínseca de si misma⁽¹⁹⁾. En tanto que para la otra la sensación de intimidad, recogimiento y permanencia tiene un mayor valor, resultado de las influencias culturales heredadas desde épocas prehispánicas en donde la monumentalidad, el lugar, la sostenibilidad y la materialidad de los edificios fueron elementos característicos de las culturas mesoamericanas.

Notas

- (1) La sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, establece los principios generales para la reforma y promoción de la sagrada liturgia, además de ordenar la revisión de los libros litúrgicos y de los ritos. Asimismo, revisó la legislación relativa a los elementos materiales de la liturgia, particularmente la construcción de los lugares de culto, el uso de imágenes y la ornamentación.
- (2) Desde tiempos prehispánicos el noroeste del país se ha considerado como una sola región con el sur de Texas, por su ecosistema así como por las culturas que se desarrollaron ahí y actualmente por la relación económica existente en la frontera de los dos países.
- (3) Analizando las estadísticas puede observarse que en los últimos 20 años la población que profesa la religión protestante ha decrecido en un 18% pasando de un 63,9 a un 46,2%, en tanto que la religión católica ha decrecido en un 2% pasando de 25,6 a 23,5% en esos mismos 20 años.
- (4) La iglesia *Broadway Tabernacle* fue diseñada en 1836 por el Pastor Charles Grandison Finney. Se localizaba en el 340 de Broadway en Manhattan, Nueva York y tenía un cupo para 2.400 personas. El interior estaba diseñado en forma de auditorio con bancas dispuestas en forma circular y el piso estaba en pendiente lo que permitía una buena isóptica. Al frente se encontraba un escenario elevado en donde se alojaba el órgano, el coro y el pulpito. Esta iglesia sirvió de modelo para las iglesias metodistas, congregacionales, bautistas y presbiterianas desde el siglo XIX. La iglesia fue demolida en 1857.
- (5) Como parte de las actividades que se llevan a cabo en estas mega-iglesias están: estudios bíblicos, grupos de oración, actividades para jóvenes, retiros espirituales, actividades para adultos jóvenes, coros, programas de servicio a la comunidad, clases para padres y matrimonios, actividades para adultos mayores, entre otras.
- (6) Resulta interesante observar que el 70% de la feligresía de estas mega-iglesias esta compuesta por gente blanca, de clase media, poseen estudios de licenciatura, están en un rango de edad intermedio y, en general, son ampliamente conservadores. Lo cual también explica el porqué el actual presidente electo de Estados Unidos, Donald Trump se acercó a este tipo de iglesias para solicitar su apoyo en las elecciones electorales del 2016.
- (7) De acuerdo con Jeanne Halgren Kilde, la cultura visual actual ha potenciado y dado un significado al uso de las pantallas durante la celebración de la misa, al mismo tiempo que psicológicamente crea en los espectadores un sentido de observación y empoderamiento, ya que las personas tienden a fijar más la atención en un monitor que en lo que esta sucediendo en vivo, y le da el poder de decisión de ver o no ver lo que sucede en el escenario, enfatizando, de esta manera, el mensaje evangélico en el cual la salvación vendrá del individuo mediante su esfuerzo personal. Asimismo, las imágenes que se presentan en las pantallas toman el lugar de las antiguas imágenes e iconos utilizados en las iglesias históricas, fungiendo como elementos didácticos.
- (8) Mark Lamster es el crítico de arquitectura del Dallas Morning News.
- (9) De acuerdo con lo reseñado en el NY Times de mayo de 1980, los miembros de la congregación pagaron 1.500 dólares por persona para asistir a la consagración del edificio y oír un concierto de órgano. El Pastor Schuller tenía un programa de televisión muy popular llamado *The Hour of Power*, el cual era transmitido en 145 estaciones de televisión en Estados Unidos, Australia y Canadá. Los sermones del pastor eran una mezcla de la visión fundamentalista de la biblia con un toque optimista de la vida la cual ofrecía a los seguidores esperanza para que sus problemas se solucionaran con lo que él llamaba “pensamiento de posibilidad”.
- (10) Jumbotron o Jumbovision es el termino que se utiliza para designar una gran pantalla de televisión generalmente utilizada en los estadios de eventos deportivos o conciertos para realizar acercamientos de lo que sucede en la cancha o en el escenario. En 1985 Sony, el creador de la misma, introdujo una pantalla de 40 m de ancho por 25 m de alto.

- (11) El encargado de realizar la remodelación del edificio fue el arquitecto Scott Johnson de Johnson/Fain Associates y el exterior fue rediseñado por Oreos Clemente Hale studios.
- (12) El conjunto en el que estaba inserta la Iglesia de Cristal contaba con siete edificios dispuestos en 14 hectáreas. Uno de los edificios fue diseñado por el Richard Meier y otro por Richard Neutra, ambos arquitectos muy importante dentro de la arquitectura norteamericana.
- (13) La *Vesica Piscis* se utilizaba en el siglo XII como símbolo religioso e identificaba a los cristianos y sus lugares de reunión.
- (14) En este tipo de arte el uso de la tecnología juega un papel muy importante, ya que para el diseño del calado del material se utilizaron programas de computadora y cortadoras laser, relacionándolo también con el uso de los pixeles en los gráficos computacionales.
- (15) De acuerdo con comentarios realizados por el arquitecto, el diseño del interior de la iglesia estuvo basado en las ideas de Rudolf Schwartz por lo que él hubiese preferido que el altar se encontrase en un punto más central de la planta de la iglesia, pero por requerimiento del Obispo Vignerón, el mismo se movió hacia el ábside de la iglesia.
- (16) Con el cambio climático el proceso de abrir los paneles laterales se ve limitado a los meses cálidos, ya que durante el invierno la zona resulta demasiado fría para abrirlos ocasionando conglomeraciones en el espacio.
- (17) El Cristo es obra del escultor español Javier Martínez, tiene una altura de tres metros y medio y un peso de 360 kilos. Está hecho de una mezcla de resina de poliéster cubierto de fragmentos de piedra caliza, su interior es hueco y esta montado sobre una cruz de acero recubierta de plata.
- (18) La estructura pos-tensada que cubre este espacio esta formada por trabes de 41,38 m de largo por 90 m de ancho y 1,50m de peralte, volando cinco metros a cada lado. Fueron pos-tensadas en sitio y alcanzaron una resistencia de $f'c=450\text{kg/cm}^2$. En total se utilizaron 1.402 m³ de concreto, con los cuales se conformaron 798 piezas prefabricadas pre coladas, pres forzadas o pos tensadas.
- (19) Esta característica nos permite explicarnos el fenómeno Trump, y cómo el espectáculo ganó a un voto pensado y maduro.

Bibliografía

- BRITTON Karla, 2010, *Construction the Ineffable: Sacred Architecture*, Yale University Press New Haven, Conn.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE OBISPOS CATÓLICOS DE LOS ESTADOS UNIDOS, 2015, *Edificada con piedras vivas. Arte, Arquitectura y Culto*, Buena Prensa, Ciudad de México.
- GOLDBERG Diana (Editor), 2011, *Arte y fe. Parroquia de San Josemaría*, MVS Editorial, Ciudad de México.
- HOWE Jeffery (Editor), 2003, *House of Worship. An Identification Guide to History and Style of American Religious Churches*, Thunder Bay Press, London.
- INEGI, 2005, *La diversidad religiosa en México. XII Censo general de población y vivienda 2000*, INEGI, Ciudad de México.
- JASPER David, 2012, *Sacred Community: Art, Sacrament and the People of God*, Baylor University Press, Waco, Texas.
- KILDE Jeanne, 2006, *Reading Megachurches. Investigating the Religious and Cultural Work of Church Architecture*, pp. 225-250, in Louis NELSON (editor), *American Sanctuary: Understanding Sacred Spaces*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana.

KILDE Jeanne, 2008, *Sacred Power, Sacred Space: An Introduction to Christian Architecture and Worship*, Oxford University Press, Oxford, England.

MINNIHAN Paul, 2012, *The Cathedral of Christ the Light: The Making of 21st Century Cathedral*, Skidmore, Owings & Merrill LLP, Hatje Catz Pub, Oakland, California.

SAN MARTÍN Ivan, SANTA ANA Lucía, 2012, *Tradición Ornamento y Sacralidad. La expresión historicista del S. XX en la ciudad de México*, UNAM-FA, Ciudad de México.

SAN MARTÍN Ivan, 2016, *Estructura, abstracción y sacralidad. La arquitectura religiosa del Movimiento moderno en la ciudad de México*, UNAM-FA, Ciudad de México.

SENNET Richard, 1997, *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza Editorial, Madrid.

UGALDE Luis, 2008, *Cristianismo y Sociedad*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Ciudad de México.

Sitografía

AFFAIATO Paolo, 2011, *New Vatican commission cracks down on church architecture*, “La Stampa”, Vatican Insider, 21-11-2011: <http://www.lastampa.it/2011/11/21/vaticaninsider/eng/inquiries-and-interviews/new-vatican-commission-cracks-down-on-church-architecture-J6JHAeOI0EfabUXmtg7VWK/pagina.html> (16/10/2016).

ARANTES José María, 2007, *Fortaleza Espiritual*, “Revista del IMCYC”, Ciudad de México: <http://www.imcyc.com/ct2007/may07/artportada.htm>: (16/10/2016).

Archivo Vaticano, Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la sagrada liturgia, Ciudad del Vaticano: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html (15/02/2012).

Association of Region Data Archives, Quick Statistics Denominational affiliation over time, University Park: http://www.thearda.com/quickstats/qs_102_t.asp (20/10/2016).

Association of Statistics of American Religious Body, 2010, *Religion Census: Religious Congregations & Membership Study*, University Park: http://www.thearda.com/rem2010/r/u/rem2010_99_US_name_2010.asp (20/10/2016).

DIOCESE OF ORANGE, 2018, Christ Cathedral. Architecture, Orange County, California: <https://christcathedralcalifornia.org/explore/architecture/> (05/12/2018).

FLICK David, 2013, *First Baptist of Dallas unveils its new campus*, “The Dallas Morning News”, marzo, Dallas, Texas: <http://www.dallasnews.com/news/news/2013/03/30/first-baptist-of-dallas-unveils-its-new-campus> (15/10/2016).

HEINZE Carolyn, 2013, *Broadcasting out to draw people in: First Baptist Dallas*, “Church Production Magazine”, North Carolina: <http://www.churchproduction.com/story/main/sidebar-broadcasting-out-to-draw-people-in> (16/10/2016).

HILL Brennan, *5 Lessons from Megachurches*, “Franciscan Media”, Cincinnati, Ohio: <https://www.franciscanmedia.org/5-lessons-from-megachurches/> (15/10/2016).

INEGI, *Censos Estadísticos de la República Mexicana*, INEGI, Ciudad de México: <http://www.inegi.org.mx/default.aspx> (10/02/12).

JEFFRESS Robert, 2016, *First Baptist Dallas*, Dallas, Texas: <http://www.firstdalls.org>, <http://www.firstdallas.org/visit> (15/10/2016).

KOPETMAN Roxana, 2013, *Cathedral transformation: What will change?*, “The Orange County Register”, Orange County, California: <http://www.ocregister.com/articles/cathedral-514883-catholic-campus.html> (16/10/2016).

KORSON Gerald, 2014, *Oakland Diocese*, Oakland, California: <https://www.oakdiocese.org/diocese/history> (05/12/2018).

LAMSTER Mark, 2013, *Architecture review: First Baptist of Dallas builds a \$30 million corporate behemoth*, "The Dallas Morning News", Dallas: <http://www.dallasnews.com/arts/architecture/2013/06/29/architecture-review-first-baptist-of-dallas-builds-a-130-million-corporate-behemoth> (15/10/2016).

MOONEY Michael J., 2012, *How First Baptist's Robert jeffress Ordained Himself to Lead America*, "D-Magazine", Texas: <http://www.dmagazine.com/publications/d-magazine/2012/january/the-savior-robert-jeffress-of-first-baptist-dallas/> (15/10/2016).

QUIJANO Augusto, 2016, *Parroquia de Cristo Resucitado*, Yucatán: <http://www.augustoquijano.com/proyectoq.php?p=1&c=2&l=11&s=134> (20/10/2016).

SCHENEIDER Keith, 2008, *A Light-Filled Cathedral Radiates Hope*, "The New York Times": <http://www.nytimes.com/2008/12/24/business/24cathedral.html>, (11/08/2016).

THUMMA Scott, BIRD Warren, 2011, *A New Decade of Megachurches*, "Leadership Network": <http://www.hartfordinstitute.org/megachurch/New-Decade-of-Megachurches-2011Profile.pdf> (15/10/2016).

Estudio del confort ambiental de templos católicos. Caso: Iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza en Puebla, México

María Cristina Valerdi Nochebuena

Jorge Sosa Oliver

Julia Judith Mundo Hernández

Gloria Carola Santiago Azpiazu

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen

La construcción religiosa de templos católicos en Puebla ha sido relevante desde el virreinato. En el siglo XX el diseño arquitectónico tuvo cambios en el espacio litúrgico a partir de la celebración del Concilio Vaticano II⁽¹⁾, este trabajo presenta la problemática del confort al momento de la celebración litúrgica, exponiendo los resultados de la encuesta aplicada a los feligreses para realizar la evaluación ambiental del aula litúrgica de acuerdo a la sensación: térmica, lumínica, acústica, de la calidad del aire y la funcionalidad y estética, lo que ha permitido mostrar la percepción de confort del usuario en la iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza localizada en la ciudad de Puebla, México.

Introducción

El trabajo está enmarcado en las disposiciones litúrgicas del Concilio Vaticano II (CV II), lo que sirve de parámetro en cuanto a la funcionalidad del espacio religioso católico con base a la celebración eucarística, actividad religiosa que ha permitido evaluar la percepción de la sensación de confort del usuario durante su permanencia en el sitio como participante de tal actividad. El objeto de estudio es la Iglesia⁽²⁾ de Nuestra Señora de la Esperanza en la ciudad de Puebla, México. El trabajo se estructura a partir de uno de los métodos de análisis utilizados para realizar evaluaciones post-ocupación de edificios: la encuesta aplicada a los usuarios del mismo. Como parte del análisis se enmarca al diseño de la arquitectura de los templos católicos del siglo XX, como respuesta a los cambios producidos durante el CV II. Se identifican los elementos de composición

del espacio arquitectónico litúrgico, la ubicación de la ciudad de Puebla y de la iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza (Figura 1) en el fraccionamiento Las Animas así como su entorno inmediato. Se describe la metodología y se presentan los resultados de la percepción de confort ambiental y grado de satisfacción del usuario de Nuestra Señora de La Esperanza. Se concluye con unas reflexiones y mención del trabajo a futuro.

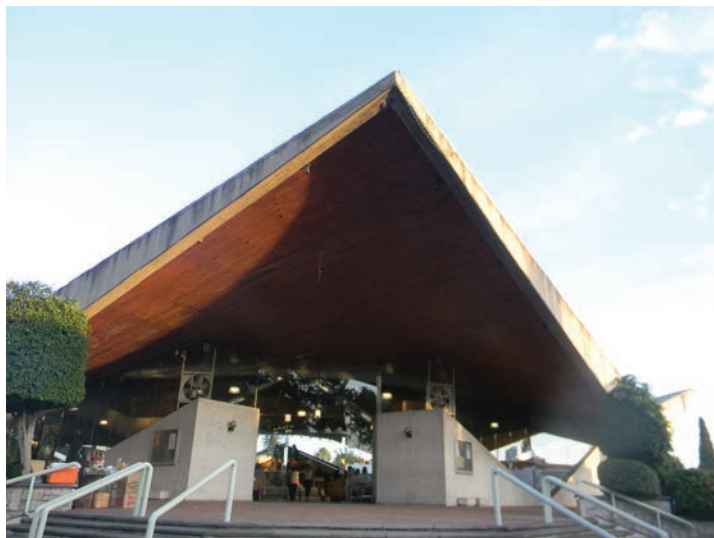


Figura 1. Iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza (2016).

El contexto conceptual: Concilio Vaticano II (CV II)

El CV II es el contexto sobre el que se soporta conceptualmente el artículo que tiene como objeto de estudio a la Iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza, localizada en el fraccionamiento Las Animas de la ciudad de Puebla, México. Este templo fue construido después del acontecimiento conciliar, celebrado durante 1963-1965, siendo el cambio litúrgico uno de los elementos centrales y la actividad fundamental del templo es apoyar la celebración de la liturgia (VACCINI C. 1965: 31).

La Ordenación General del *Misal Romano*, 1969 en su capítulo I-II y el *Código de Derecho Canónico* (1983) y los documentos conciliares en primer término han sido importantes para la conformación del espacio religioso católico y en cuanto a acciones que influirán en la disposición de elementos dentro del equipamiento litúrgico.

Cabe hacer notar que «aunque estos documentos no especifican de manera concisa la forma en la que deben ser los templos, arquitectónicamente hablando,

sí contemplan aspectos de la forma de la liturgia. Razón por la que debe existir una interpretación de estos documentos, para entonces poder buscar las opciones arquitectónicas que contribuyan a que el templo sea un escenario adecuado, funcional, confortable, estéticamente agradable y que desde luego contemple los aspectos de habitabilidad y experiencia del espacio sagrado» (LEÓN L. 2015: 2). De manera tangible «el pueblo protagonista de las celebraciones y de la vida eclesial», es una de las afirmaciones que sirven de parámetro en este trabajo y la relación entre las acciones que indica el *Misal Romano* para apoyar la disposición funcional de los templos católicos en cuanto al espacio arquitectónico litúrgico en específico, sin dejar de lado la acción primordial: «la participación activa de los fieles que en relación a la liturgia describe la Constitución *Sacro-sanctum Concilium*».

Elementos de composición del espacio arquitectónico litúrgico

Como se ha escrito las acciones derivadas del *Misal Romano* para definir los elementos de composición del espacio arquitectónico litúrgico se traducen en los modos de presentar los textos a través de la “pronunciación clara” y se refiere al espacio necesario para la predicación de la Palabra así como la “importancia del canto” y su uso en las celebraciones, acción que lleva al lugar de ubicación del coro, simultáneo a los cantos que los feligreses entonan como parte de los actos litúrgicos. En cuanto a las “posturas corporales”, se materializan en el aula litúrgica o lugar de los fieles, con un adecuado mobiliario para realizar las acciones litúrgicas⁽³⁾. Estas tres acciones son los elementos que determinan la disposición arquitectónica después del CV II. Un edificio está determinado por las acciones que se llevan a cabo por cierto número de personas que realizan actividades en él, necesitando para ello un marco arquitectónico útil, por lo que para toda acción es necesario un determinado espacio prescribiendo ésta su tamaño y en consecuencia su forma, «sin embargo, la forma suele variar independientemente del tamaño» (SCHULZ CH. N. 2001: 74-75).

La planta arquitectónica de una iglesia actualmente puede ser circular, triangular, cuadrada o irregular, pero la forma tiene que permitir que la función atienda a las acciones litúrgicas para que puedan realizarse de manera conveniente para los usuarios. «Por lo tanto, las funciones están conectadas más o menos con lugares específicos, más o menos complejos y más o menos aislados» (SCHULZ Ch. N. 2001: 75), significando que es necesario interconectar los “lugares de acción” y por ende, estas conexiones son lo primero que se necesita considerar cuando se describe el aspecto funcional de un edificio⁽⁴⁾, en este caso el templo católico (Figura 2).



Figura 2. Interior de Ntra. Sra. de la Esperanza (2016).

Con base a lo anterior los elementos de composición son: el presbiterio que alberga la sede, el ambón, la pila bautismal, el altar, el monitor, la custodia eucarística y la cruz, imagen y/u ornamentos; el coro-órgano y el aula litúrgica que contendrá el lugar de la penitencia (confesionarios), el programa iconográfico y el aula propiamente dicha como el espacio en el que el usuario, actor social esencial, participará activamente de la celebración litúrgica (Figura 3). En cuanto a lo funcional del espacio religioso católico la solución en planta es elemental en el sentido de que contribuye a alcanzar un alto grado de satisfacción



Figura 3. Espacio arquitectónico litúrgico (Adaptado por los autores del croquis de Fray Gabriel Chávez de la Mora OB (GONZÁLEZ POZO A. 2005: 109) y croquis de Fernando Rodríguez Concha de la iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza (FERNÁNDEZ E. - OROZCO V. 2014: 88).

a las demandas arquitectónicas en cuanto al espacio tridimensional respecto de la envolvente en relación con el confort para los usuarios tratado en lo espacial y estructural como contribución a un desarrollo tecnológico; constructivamente en función de que sus medios físicos o procedimientos de construcción han logrado cubrir sus fines con eficiencia y será la expresión geométrica que aglutina los elementos formales de composición del espacio arquitectónico litúrgico.

La ciudad de Puebla

La ciudad de Puebla es considerada la cuarta ciudad más importante de la República Mexicana con una población de 1 576 259 habitantes según datos del año 2015, ubicada a 130 kilómetros al sureste de la ciudad de México, con una superficie de 524.31 kilómetros cuadrados (Inegi 2015). La iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza está localizada al sur de la ciudad de Puebla, sus coordenadas geográficas son 19° 00'45" latitud norte y 98° 11'35" longitud oeste, su altitud es de 2,222 msnm. El clima de la ciudad es templado sub-húmedo, poca oscilación térmica (6.2°) y una marcha de temperatura tipo Ganges (Cbw2(w) (i')gw")⁽⁵⁾. Su temperatura media anual es de 17.2°C con una precipitación total anual de 957.5 mm, el porcentaje de lluvia invernal es menor a 5 mm. El mes más cálido es abril con una temperatura media de 19.8°C y el mes más frío es enero con una media mensual de 13.6°C. De mayo a octubre se registran los promedios más altos de lluvia mensual con un máximo de 198.5 mm (septiembre), diciembre es el mes con menor precipitación pluvial con 3.7 mm.

La ciudad ha crecido vertiginosamente y se ha conurbado con poblaciones pertenecientes a otros municipios, de igual manera se han incrementado los fraccionamientos cerrados y algunos fundados en los años noventa no determinados como tales, han adoptado el concepto y denominación no obstante de estar circundados por vías de circulación primaria, tal es el caso del Fraccionamiento "Las Ánimas" cuya principal vía de acceso es el Circuito Juan Pablo II. Cerca se localizan dos centros comerciales "Galería Las Ánimas" y el "Triángulo".

La iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza (NSE)

La figura 4 muestra el entorno inmediato dentro del contexto urbano señalando las calles y avenidas circundantes en las que se ubica Nuestra Señora de la Esperanza (NSE), la que funciona como parroquia. Al constituirse el fraccionamiento Las Animas como un vecindario cerrado, se hizo necesario también cerrar el acceso abierto anteriormente de la iglesia, por esta razón se colocó una reja



Figura 4. Entorno inmediato de Nuestra Señora de la Esperanza (2016).

perimetral que circunda el espacio y con ello solo se puede acceder en horas hábiles y durante las celebraciones.

Su construcción data de 1982 casi quince años después de celebrado el CV II, su diseño se realizó en una época en la que la liturgia emanada del Concilio estaba totalmente aceptada y arraigada para el culto. Se construyó en un terreno donado por el Ingeniero Antonio Elízaga Ruiz Godoy, el diseño es del Arq. Fernando Rodríguez Concha y la construcción la ejecutó el Despacho de Quintana y Asociados, se contó también con la colaboración del Arq. Jesús Corro Ferrer en los elementos interiores y el Arq. Juan Pablo Morales García en el diseño de la reja exterior y la Cruz monumental (FERNÁNDEZ E. - OROZCO V. 2014: 87), su capacidad es para 400 personas sentadas.

El acceso a la iglesia es por la esquina nor-poniente y esa es la dirección al altar, sin embargo es complicado, ya que el estacionamiento es insuficiente para los vehículos de los usuarios ya que es una iglesia frecuentada por gente que no vive en el fraccionamiento y se desplaza en automóvil. Cuenta con accesibilidad, sin embargo el emplazamiento es reducido y no satisface la recepción previa de acceso por ser insuficiente en cuanto a su dimensión. Los domingos las misas son bastante concurridas, motivo por el que en la mayoría de las ocasiones el aula litúrgica no es suficiente y muchos feligreses permanecen fuera del espacio religioso. Actualmente es uno de los templos más solicitados para realizar celebraciones litúrgicas.

Su planta es cuadrada y está cubierta con una estructura de cuatro paraboloides hiperbólicos, su envolvente en muros es de concreto aparente y ventanales de grandes dimensiones, lo mismo que las puertas de acceso, la cubierta al interior es de madera, la cual sirvió de cimbra durante la construcción. Vista desde lo alto se forma una cruz griega en la unión central de las cubiertas permitiendo la iluminación cenital que junto con los ventanales genera un espacio de alta luminosidad relativamente uniforme, sin embargo se llega a convertir en una desventaja afectando la funcionalidad y confort del usuario «esto es debido a que las amplias superficies acristaladas que conforman el cerramiento apenas separan visual y acústicamente el espacio de culto de la avenida que la flanquea (Figura 5), y protegen mal del soleamiento y del frío, a pesar de que los paraboloides actúan como umbráculo» (FERNÁNDEZ E. - Orozco V. 2014: 88).



Figura 5. Amplias superficies acristaladas y unión central de las cubiertas permitiendo la iluminación cenital que (2015).

Metodología

Evaluación post-ocupación (EPO)

La evaluación es entendida también la acción de inferir juicios a partir de cierta información desprendida directa o indirectamente de la realidad evaluada, o bien atribuir o negar calidades y cualidades al objeto evaluado o, finalmente, establecer valoraciones reales en relación con lo enjuiciado.

Las primeras publicaciones acerca del EPO (POE: *Post-Occupancy Evaluation*) surgen en los años 70's, y se definen como evaluaciones sistemáticas del comportamiento de un edificio después de ser ocupado y es en 1976 que se realizó según Preiser (2005) la primera Revisión Metodológica de Técnicas de EPO comisionadas por la American Institute of Architects (AIA). Desde entonces la evaluación post-ocupacional se ha utilizado ampliamente en muchos tipos de edificios. Las metodologías utilizadas han incluido aspectos como la vida útil de un edificio, su calidad constructiva y el funcionamiento de los servicios, desarrollando así una técnica que complementa a las EPO conocida como la Evaluación del Comportamiento de un Edificio o BPE (*Building Performance Evaluation*). La utilización de EPO's, se han llevado a cabo solamente en países como el Reino Unido, Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Japón y Brasil (Preiser W. 2005). Con estos antecedentes es importante dar a conocer y utilizar esta técnica en países como México donde el conocimiento del comportamiento de edificios existentes podría dar pautas de diseño y con ello recomendaciones para mejorar las condiciones ambientales y la operación de un edificio.

Una EPO se basa en la percepción subjetiva y satisfacción de los usuarios, quiénes determinan si un edificio es adecuado y confortable para realizar sus actividades. Los resultados de esas evaluaciones generalmente se comparan con los objetivos iniciales de diseño y con "edificios ideales" establecidos en normas propuestas por organizaciones como CABE (*Commission for Architecture and the Built Environment*), BRE (*Building Research Establishment*), EPBD (*European Directive for the Energy Performance of Buildings*), entre otras.

Las EPO se pueden llevar a cabo a través de entrevistas, grupos de discusión, cuestionarios, observación y análisis fotográfico. Una de las mayores ventajas de estas evaluaciones es que los métodos para llevarlas a cabo se pueden emplear en cualquier tipo de edificios como en este caso un espacio religioso.

Según Baker y Steemers (2002) las evaluaciones post-ocupación se pueden dividir en:

1. Observaciones objetivas del ambiente y elementos físicos de un edificio
2. Observaciones objetivas del comportamiento de los usuarios
3. Reportes subjetivos por parte de los ocupantes

En el caso de estudio presentado en este artículo se aplicaron encuestas de opinión a los usuarios. Se empleó ese método cualitativo con el objetivo de conocer opiniones de los ocupantes sobre la percepción del ambiente interior del edificio. Ese ambiente incluye la sensación térmica, la lumínica, la acústica y la calidad del aire al momento de la celebración litúrgica, sumada a la percepción de la funcionalidad y estética. Es oportuno mencionar que el proyecto de investigación

también incluye la realización de mediciones objetivas del ambiente y elementos físicos del edificio, sin embargo aquí sólo se reportan y analizan las respuestas subjetivas de los usuarios. Esta investigación cualitativa ha ofrecido un indicio de los aspectos del edificio que podrían no estar funcionando adecuadamente, desde el punto de vista de los ocupantes. En un reporte futuro se hará la correlación entre la percepción de los usuarios y las mediciones físicas del ambiente interior de la iglesia, en relación a la temperatura, humedad, iluminación y acústica.

Este trabajo se ocupará de la evaluación de un edificio religioso construido en el siglo XX y se estructura con base a la pregunta guía: ¿Qué proceso de evaluación permite determinar el nivel de confort en la iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza para facilitar la participación activa de los fieles en la celebración litúrgica?, sustentando que la evaluación post-ocupación (EPO) en relación de la percepción ambiental respecto de la: temperatura, iluminación, acústica, ventilación, calidad del aire y de la expresividad manifestada en la solución arquitectónica permite determinar el nivel de satisfacción de estas variables de confort del usuario de la iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza (Figura 1) como espacio católico del siglo XX, de acuerdo a la liturgia definida en el Concilio Vaticano II para facilitar su participación activa.

Este proyecto inició con un trabajo documental y levantamientos fotográficos, se procedió después a aplicar una encuesta de opinión a una muestra de los asistentes a la misa de las 13 horas en día domingo del mes de julio. La encuesta se estructuró con base a las variables: temperatura, iluminación, sonido, humedad, funcionalidad y estética con reactivos que consideraron desde la información general a los que implicaban las variables anotadas: Permanencia y Adaptación; Sexo, Edad y Arropamiento (Clo); Estado de Salud; Actividad metabólica (Met); Sensación térmica, Sensación lumínica; Sensación Acústica; Calidad del aire; Sensación global a terminar con Funcionalidad y Estética.

Con la información obtenida de las encuestas se ha realizado un análisis estadístico de frecuencia para conocer la percepción de los feligreses respecto a su sensación del ambiente interior, de la función y de la estética del edificio NSE. Así se infiere la influencia del diseño y construcción en nivel de satisfacción de las variables de confort del usuario durante su permanencia en el espacio religioso.

Resultados. Percepción del confort ambiental y grado de satisfacción del usuario de Nuestra Señora de La Esperanza

La encuesta se aplicó en el mes de julio a las 12pm, es decir, durante el verano de Puebla. Aunque esta estación no es la época del año más cálida en Puebla, a medio día se alcanzan temperaturas de 30 °C. El cuestionario fue contestado por 32 personas asistentes a la misa dominical.

Sensación térmica

Respecto de la sensación térmica, en cuanto a temperatura al ingresar a la iglesia, los usuarios la consideraron neutral, es decir, ni caliente ni fría; mientras que durante la elevación del cáliz y al término de la celebración la percibieron ligeramente caliente y a la salida la mayoría la sintieron ligeramente fría, lo que significa que a la hora de la celebración en los diferentes momentos hubo variación de temperatura y que a la salida el ambiente exterior se percibió de menor temperatura (Tabla 1).

Tabla 1. Opinión del usuario respecto a la temperatura (2015).

Temperatura	Porcentaje mayor	Porcentaje menor
Al ingreso	Neutral	Ligeramente frío Ligeramente caliente
Elevación Cáliz	Ligeramente caliente	Ligeramente frío
Término celebración	Ligeramente caliente	Neutral
Salida	Ligeramente frío	Fría

Sensación lumínica

De la sensación lumínica y su impacto cuando se participa en la celebración se comentó lo siguiente: la cantidad de luz al ingresar al espacio y durante la celebración la mayoría la percibieron como adecuada; de la sensación de la luz en el interior la consideraron intermedia, neutra, agradable y estimulante y la percepción de la luz exterior en su mayoría fue de poca molestia o deslumbramiento (Tabla 2).

Tabla 2. Opinión del usuario respecto de la sensación lumínica (2015).

Iluminación	Porcentaje mayor	Porcentaje menor
Cantidad de luz al ingresar	Adecuada	Mucha
Cantidad de luz durante la misa	Adecuada	Mucha
Molestia de luz al salir	Adecuada	Poca
Sensación de luz interior	Intermedia/neutra, agradable estimulante	Cálida, agradable, estimulante, artificial

Sensación acústica

En lo concerniente a la sensación acústica, acerca de la percepción del sonido exterior opinaron que desde el interior no se oye nada, por lo que se infiere que el edificio aísla adecuadamente el sonido exterior y que el sonido que se llegaba a percibir era en tono grave y que la vibración generada por el sonido es inexistente; pero hay eco en el espacio interior, producido de acuerdo por las múltiples reflexiones del sonido en las superficies acristaladas, (material carente de textura adecuada para la absorción de las ondas sonoras), la resonancia no es nítida impidiendo el entendimiento de los sermones y lecturas, considerando que el confort acústico permite tener atención a la celebración por parte del usuario (Tabla 3).

Tabla 3. Opinión del usuario respecto de la sensación acústica (2015).

Acústica	Porcentaje mayor	Porcentaje menor
Percepción sonido exterior	Nada	Muy poca
Volumen sonido exterior	Poco audible	Inaudible
Identificación del sonido	Grave	Muy grave
Vibración del sonido	Inexistente	Tolerable
Eco interior	Si	

Calidad del aire

Acerca de la calidad del aire, se incluyó la percepción de olores y ventilación del espacio, los usuarios opinaron que no percibían ningún olor desagradable en el interior, que la ventilación era buena y por lo tanto no sentían nada de molestia por ello en el interior, la calidad del aire en general es buena (Tabla 4).

Tabla 4. Opinión del usuario respecto de la calidad del aire (2015).

Calidad del aire	Porcentaje mayor	Porcentaje menor
Olor en el interior	Nada	Poca
Ventilación	Buena	Muy buena
Molestia por el olor	Nada	Regular

Sensación global

En cuanto a la sensación global en relación al momento de la celebración, la opinión predominante fue que el ruido era la sensación de mayor incomodidad y la temperatura era la menor incomodidad, es de notar que los olores no les producía ninguna incomodidad (Figura 6).

Funcionalidad y estética

La expresividad como variable de diseño permite también determinar el nivel de satisfacción de confort del espacio, por lo que es importante la opinión del usuario acerca de la funcionalidad y estética. La mayoría opinó que la cubierta era muy adecuada y bonita, de la influencia que la apariencia que tiene por haber dejado la cimbra de la cubierta al interior el lugar influía positivamente para la sensaciones, y que el mobiliario era muy adecuado (Figura 7, Cuadro 6).

Sobre la accesibilidad la mayoría opinó que era limitada, así también la señalización fue considerada de poca visibilidad y claridad; además, no hay salidas de emergencia. Sobre el diseño de la iglesia los participantes comentaron que era bueno y la mayoría considera que es un icono de la ciudad.

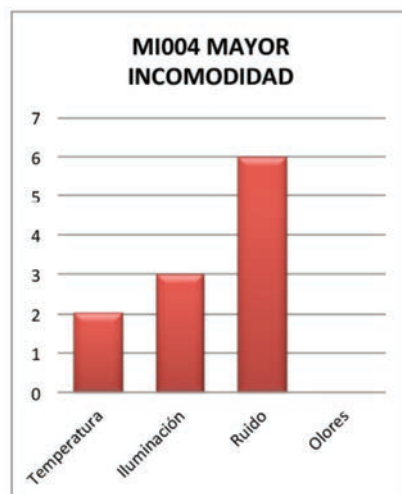


Figura 6. Opinión del usuario sobre el aspecto del ambiente que le genera mayor incomodidad en la sensación global (2015).

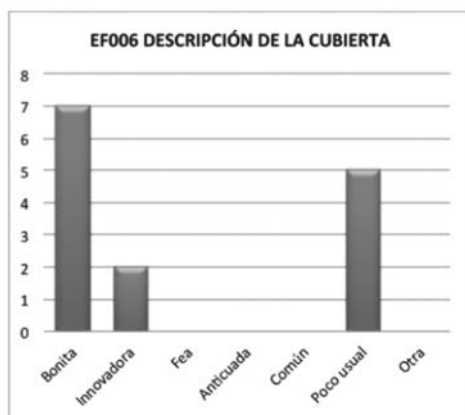


Figura 7. Opinión del usuario respecto de la funcionalidad y estética (2015).

Tabla 5. Opinión del usuario respecto de la funcionalidad y estética de NSE (2015).

Funcionalidad y Estética	Porcentaje mayor	Porcentaje menor
Cubierta adecuada	Mucho	Regular
Influencia de la cubierta en interior	Si	No
Mobiliario adecuado	Mucho	Poca
Descripción de la cubierta	Bonita	Innovadora

Reflexiones finales

El confort ⁽⁶⁾ es placer, deleite, bienestar físico, condiciones o calidad de estar confortable y en ello intervienen parámetros y factores diversos; el estado de confort ha sido definido como aquella condición mental la cual expresa satisfacción con el ambiente ⁽⁷⁾, en el que se encuentra implícito el confort térmico, el lumínico, el acústico y la calidad del aire.

En este estudio se ha analizado el confort térmico, el lumínico, el acústico y la calidad del aire, así como la funcionalidad y expresividad, en relación al supuesto enunciado

«la percepción ambiental respecto de la temperatura, iluminación, acústica, ventilación, calidad del aire y de la expresividad manifestada en la solución arquitectónica permite determinar el nivel de percepción de la satisfacción de confort del usuario de la iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza, espacio católico construido en el siglo XX, de acuerdo a la liturgia definida en el Concilio Vaticano II para facilitar la participación activa de los fieles».

Como respuesta, el confort térmico se refiere a las condiciones de bienestar del individuo en su relación de equilibrio con las condiciones de temperatura y humedad de un lugar determinado. Es necesario considerar que el confort térmico busca esencialmente el equilibrio térmico entre el hombre y su medio para lo cual requiere de una serie de mecanismos reguladores como la producción o pérdida de cierta cantidad de calor.

Para el ser humano la luz es muy importante, aproximadamente el ochenta por ciento de la información que recibe viene de sus ojos. La visión no es una acción pasiva en respuesta a los objetos iluminados, es dependiente de la luz y del sistema visual. La cantidad y la calidad de la luz que recibe el ojo humano tiene una influencia directa en la manera como se ven las cosas; por lo tanto el impacto que tiene la luz natural y su importancia al desarrollar los ambientes adecuados para que el hombre desarrolle sus actividades han sido compren-

didos por los arquitectos a través de la historia de la humanidad, por lo que el confort lumínico y visual se logra cuando el ojo humano está en condiciones de llevar a cabo rápidamente actividades sin distracciones y sin ningún tipo de preocupación. Los parámetros que se deben considerar para obtener confort visual son principalmente una adecuada iluminación, la limitación del deslumbramiento (exceso de iluminación) y las consideraciones subjetivas de un adecuado esquema de color. También, en el caso del diseño de la luz natural, evitar interiores oscuros y procurar proveer las formas y los tamaños adecuados de ventanas para mantener el contacto con el mundo exterior y en el caso de espacios religiosos favorecer el encuentro religioso.

Respecto del confort acústico, éste se asocia con la calidad acústica de los espacios y se alcanza cuando se logran condiciones de reproducción sonora, evitando los ruidos o sonidos no deseados dentro de los espacios, y además presentando sonidos de carácter y magnitud compatibles con el uso y las actividades que tiene lugar en él. En este caso la participación en las acciones litúrgicas necesitan un confort acústico ya que los espacios actualmente están menos aislados del ruido exterior, comparados con las edificaciones de siglos anteriores ya que presentan contaminación acústica debido al incremento del tráfico automotor y en ocasiones el aéreo, al igual que la mecanización por uso de sistemas de aire acondicionado, calefacción y uso de lámparas de luz fluorescente entre otros.

Otra razón del incremento sonoro al interior de los espacios, es el uso de materiales constructivos más ligeros, pues estos no pueden proteger de manera óptima los ruidos exteriores, y también interfiere en la audición de la palabra, en este caso refiriendo al trabajo esto último es de suma importancia en la misa como una de las acciones litúrgicas, en la que el participante necesita escuchar la palabra que el oficiante esta dirigiendo a la feligresía.

Cabe la posibilidad de que al encontrar el criterio adecuado de iluminación y la eliminación del deslumbramiento, éste sea contradictorio con los requerimientos de otra índole, como es el caso del confort térmico o del confort acústico. Es tarea del arquitecto considerar todas las variables de impacto, incluyendo ganancias solares, calidad acústica y calidad de aire, evaluar sus impactos y su interrelación con otras y decidir las prioridades del espacio que se está diseñando. En suma el confort térmico, acústico y lumínico-visual deben ser considerados de manera primordial para alcanzar «un estado ideal del hombre que supone una situación de bienestar, salud y comodidad en la cual no existe en el ambiente ninguna distracción o molestia que perturbe física o mentalmente a los usuarios» (MARTÍNEZ FREIXANET V. 2012 :58), considerado así mismo como aquella condición mental que expresa satisfacción con el ambiente.

Las evaluaciones ambientales post-ocupación, por lo tanto, implican que los diseñadores-edificadores deben tomar en cuenta las normativas necesarias (ecle-

Tabla 6. Sensaciones en relación a mayor y menor incomodidad del usuario (2015).

Sensaciones	Ruido	Iluminación	Temperatura	Calidad del aire	Sensaciones
Mayor incomodidad					Menor incomodidad

siástica también en este caso) según el espacio a diseñar, pensando siempre que las variables a considerar son funcionalidad, expresividad, tecnología, la relación con el entorno y la ambiental, ya que el hacer uso de los recursos y dominios del proceso de diseño generará ese confort que requiere el individuo para realizar de manera eficiente sus actividades, influyendo en su calidad de vida, lo cual implícitamente conlleva a una visión sostenible de la arquitectura.

Como conclusión de este estudio de percepción de confort ambiental de la Iglesia de Nuestra Señora de la Esperanza, que ha tenido como referentes teóricos a los documentos conciliares (CV II) en cuanto a las disposiciones litúrgicas acerca de la “participación activa de los fieles” y al *Misal Romano* respecto de las acciones: modo de presentar los textos, importancia del canto y posturas corporales, y la información obtenida en las encuestas, se reporta que el ruido ha sido la variable que provoca mayor incomodidad en el usuario así como la existencia del eco que impide la atención total de la celebración litúrgica por parte del feligrés (Tabla 6). El supuesto inicial era que la temperatura sería un problema más grave de incomodidad, aún cuando en las celebraciones de mediodía se observa a la gente en el sitio con manifestaciones de acaloramiento, en la encuesta la gente no lo reportó como un problema grave. La cancelería además, no aísla el interior del exterior, ni visual ni físicamente, ya que se observó que hay gente que permanece fuera del edificio, es decir, para el usuario no existe una barrera que delimite el interior del exterior (Figura 9).



Figura 9. Cancelería que permite una relación entre el interior y el exterior (2015).

La participación del usuario en el estudio ha sido un factor importante para identificar posibles elementos que disminuyan el confort en el uso del edificio; es un espacio que la gente percibe como no totalmente satisfactorio, a pesar del valor expresivo que visualmente tiene, lo que lo hace ser un espacio, según la opinión, un icono arquitectónico por la frecuencia de uso que tiene al ocuparse mucho para celebraciones especiales.

Agradecimientos

Se agradece la participación en este estudio de estudiantes del *Programa Delfín* (2015), de los programas Jóvenes Investigadores y Becarios del *Proyecto Evaluación del Diseño de los Templos Católicos en la Ciudad de Puebla* (1964-1999) en relación a la liturgia del Concilio Vaticano II y el Confort del Usuario, financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado de la BUAP.

Notas

- (1) El Concilio Vaticano II fue convocado por el papa Juan XXIII en 1959, clausurado por el papa Paulo VI en 1965. La lengua oficial fue el latín. Sus fines principales fueron: Promover el desarrollo de la fe católica; lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles y adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos pertinentes al siglo XX. El elemento central a nuestra consideración fue “la participación activa de los fieles” «Al reformar y fomentar la sagrada Liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación de todo el pueblo» que se encuentra en la sc: Cap. I, II-14.
- (2) En este estudio se denominará indistintamente iglesia o templo al espacio arquitectónico del rito católico. «Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos»(Mt., 18, 20).
- (3) En el Capítulo I, apartado III inciso 30 de la sc se escribe: «Para promover la participación activa se fomentarán las aclamaciones del pueblo, las respuestas, la salmodia, las antífonas, los cantos y también las acciones o gestos y posturas corporales. Guárdese, además, a su debido tiempo, un silencio sagrado» concepto que se retoma a efecto de definir las acciones litúrgicas que determinarán el equipo litúrgico arquitectónico.
- (4) Al respecto Norberg Schulz (2001: 75) hace entonces la similitud con el concepto matemático de espacio topológico en cuanto a que «el edificio se puede analizar por medio de diagramas topológicos donde los lugares de acción están representados por círculos o cuadrados, y la conexiones de unión [...] Las direcciones de las conexiones son también importantes, ya que las funciones forman series y ramificaciones que determinan el marco funcional».
- (5) Datos climáticos obtenidos de la estación climatológica 00021035 perteneciente al Servicio Meteorológico Nacional de México (SMN). Periodo de observación 1981-2010.
- (6) La idea de confort ha evolucionado de manera que en distintos períodos ha asumido diferentes significados. Inicialmente, el término confort fue sinónimo de confortar, consolar o reforzar, pues éste era el significado de su raíz latina *confortare*. En el siglo XVII, la idea de confort estuvo vinculada con lo privado, con la intimidad y, a su vez, se relacionaba con la domesticidad. En el siglo XVIII, esta palabra dio más relevancia al ocio y a la comodidad, mientras que en el siglo XIX se tradujo como la calidad y el comportamiento de los elementos

en los que intervenía lo mecánico: luz, calor y ventilación. Fue en los primeros años del siglo XX cuando las llamadas ingenieras domésticas subrayaron la eficiencia y la comodidad como la idea de confort y, en los años siguientes se planteó el confort como algo que podía ser cuantificado, analizado y estudiado (RYBCZYNSKI W. 1992).

- (7) «El confort se refiere de manera más puntual a un estado de percepción ambiental momentáneo (casi instantáneo), el cual ciertamente está determinado por el estado de salud del individuo», pero además de muchos otros factores, los que se pueden dividir genéricamente como los factores endógenos, intrínsecos e internos del individuo: raza, sexo, edad, características físicas y biológicas, salud física o mental, estado de ánimo, grado de actividad metabólica, entre otras; y los externos al individuo tales como: grado de arropamiento, tipo y color de la vestimenta, factores ambientales como temperatura del aire, temperatura radiante, humedad del aire, radiación, velocidad del viento, niveles lumínicos, niveles acústicos, calidad del aire, olores, ruidos, elementos visuales, etc. (MARTÍNEZ FREIXANET V.A. 2012: 58-59).

Bibliografía

ÁLVAREZ GUERRA-PLASENCIA Mario A. - SAIDEL Marco Antonio - HERNÁNDEZ NETO Alberto, 2014, *Evaluación Post-Occupacional: Herramienta para la implementación de la norma ISO 50001 en edificios*, “Universidad y Sociedad”, vol. 6, n. 2, Universidad de Cienfuegos, pp. 13-22. Disponible en <http://rus.ucf.edu.cu> [Consultada el 16/03/2016].

FERNANDEZ - COBIÁN Esteban - OROZCO - VELÁZQUEZ Verónica, 2014, *Arquitectura religiosa y participación ciudadana: dos iglesias de Fernando Rodríguez Concha*, “Arquitetura e revista”, Unisinos, vol. 10, n. 2, pp. 78-90. Disponible en <http://revistas.unisinos.br/index.php/arquitetura> [Consultada el 18/10/2015].

FUENTES FRAIXANET Víctor Armando, 2012, *Arquitectura Bioclimática*. Disponible en <https://es.scribd.com/doc/102028439/Arquitectura-Bioclimatica-Victor-Armando-Fuentes-Freixanet> [Consultada el 16/03/2016].

GONZÁLEZ POZO Alberto, 2005, *Gabriel Chávez de la Mora*, Gobierno de Jalisco, ITESO, CUAD, Guadalajara.

LEAMAN Adrian, 2003, *Post-occupancy evaluation*, GAA Research Sustainable Construction Continuing Professional Development (CPD) Seminars, UK.

Paulo VI, 1905, *Constitución Sacrosanctum Concilium Sobre la Sagrada Liturgia*.

Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html [Consultada el 18/09/2015].

RYBCZYNSKI Witold, 1989, *La casa. Historia de una idea*, Nerea, Donosita - San Sebastián.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1983, *Código de Derecho Canónico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Schulz Christian Norberg, 2001 [1988], *Intenciones en Arquitectura*, Gustavo Gili, México.

SELENE LEON Leticia, 2015, *El espacio despues del Concilio Vaticano Segundo*, en Esteban FERNÁNDEZ-COBÍAN (cur.), *Actas del 4º Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa*, UPAP, Puebla. Disponible en <https://sites.google.com/site/arquitecturareligiosa2015/descargas> [Consultada el 16/03/2016].

SIMANCAS Katia G., 2003, *Reacondicionamiento bioclimático de viviendas de segunda residencia en clima mediterráneo*, Universidad Politécnica de Cataluña, Barcelona. Disponible en <http://hdl.handle.net/10803/6113> [Consultada el 16/03/2016].

VACCINI Cipriano, 1965, *El sentido teológico de la liturgia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.

Inserción de arquitectura religiosa del siglo XX en el centro histórico de Morelia, Michoacán, México

Eugenia María Azevedo Salomao
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen

La comunicación presenta ejemplos de la arquitectura religiosa del siglo XX en el contexto del centro histórico de la ciudad de Morelia, Michoacán, inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO y en áreas colindantes al mismo. La temporalidad de estudio es la primera mitad del siglo XX. El propósito del trabajo es reflexionar sobre la postura de los arquitectos y de la sociedad de la época en lo referente a la integración de esta arquitectura en el contexto patrimonial existente. Los ejemplos fueron seleccionados en función de su ubicación y que permitiera visualizar las posturas historicistas y de vanguardia respecto a la temporalidad de estudio. Asimismo, se presenta una breve semblanza histórica de la ciudad y, a vuelo de pájaro, el pensamiento social que prevaleció en el periodo estudiado, respecto a la discusión entre el regreso a la imagen colonial y la modernidad.

Introducción

Los espacios de culto religioso se han caracterizado por estar anclados a la tradición. En México, la llegada de la modernidad no impactó de inmediato la concepción arquitectónica de templos católicos. Se continuó utilizando los esquemas espaciales tradicionales como la planta de cruz latina y basilical, fachadas con torres simétricas, prevaleciendo el apego a los historicismos (SAN MARTÍN I. 2015: 245). La ciudad de Morelia, antigua Valladolid de Michoacán, comparte lo anteriormente mencionado y los cambios que se operaron en las concepciones funcionales, estructurales y plásticas en la arquitectura religiosa, se manifestaron – en la mayoría de los casos de manera tímida – en los alrededores de lo que ahora se conoce como centro histórico, a partir de la década de los cuarenta del siglo XX.

En este trabajo se expone a partir de algunos ejemplos, la producción arquitectónica religiosa durante la primera mitad del siglo XX en la ciudad de Morelia, con el propósito de reflexionar sobre la postura de los arquitectos y de la sociedad de la época en lo referente a la integración de esta arquitectura en el contexto

patrimonial existente. Antes de presentar las características arquitectónicas de los casos de estudio en función de la temporalidad de su producción, se consideró fundamental dar un marco contextual histórico de la ciudad, con objeto de conocer los procesos urbano arquitectónicos e ideológicos particulares.

Es importante comentar que, para los morelianos, la inserción de intervenciones arquitectónicas que expresaron los nuevos paradigmas formales de la modernidad fueron toleradas siempre y cuando se mantuvieran fuera del centro histórico. El espíritu conservacionista siempre ha sido la tónica en lo referente a la inserción de arquitectura nueva en el ámbito de lo que ha sido declarado en 1990, como Zona de Monumentos Históricos, por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH-México) e inserto en la Lista de Patrimonio Mundial en 1991.

El trabajo está estructurado en cuatro secciones; la primera es una semblanza de la ciudad con la finalidad de dar al lector las características históricas y morfológicas de la antigua Valladolid, hoy Morelia, resaltando en sus cualidades constructivas y la importancia de la arquitectura religiosa en la imagen de la ciudad virreinal. En el siguiente apartado, se presenta la llegada del siglo XX y cómo Morelia responde a los acontecimientos nacionales en el corte temporal que va de las primeras décadas del siglo hasta mediados del mismo, enfatizando en la producción arquitectónica y el debate entre el regreso a la imagen colonial y la modernidad.

Después de los dos primeros apartados, se exponen los casos de estudio, tomando en cuenta dos cortes temporales: las primeras décadas del siglo XX, en las cuales sobresale la arquitectura historicista del Italiano Adrian Giombini y un segundo momento referente a las décadas de los Cincuenta y Sesenta, observando ejemplos de arquitectura religiosa representativos del espíritu conservador y respetuosos de los cánones de la arquitectura virreinal insertos en el centro histórico, y ejemplos que advierten la llegada de la modernidad a la ciudad, de manera tímida y conservando ciertos elementos constructivos como la piedra de cantera, distintiva de la arquitectura moreliana.

Por la extensión del texto, se sintetizan las características arquitectónicas y constructivas de los templos seleccionados; el interés es denotar la postura conservacionista de los constructores morelianos en los criterios de diseño asumidos; pocos son los ejemplos que rompen con la tradición y presentan un diseño innovador, éstos se encuentran fuera del centro histórico. El trabajo concluye reafirmando el espíritu conservacionista que prevaleció en la producción de la arquitectura religiosa de Morelia, destacando la figura de dos arquitectos representativos de los cortes temporales estudiados; el Italiano Giombini y el Moreliano González Galván.

Morelia, la antigua Valladolid de Michoacán: semblanza histórica

Localizada en la región centro-occidente de México, la ciudad de Morelia,

antigua Valladolid, tiene sus orígenes en el siglo XVI, el 18 de mayo de 1541, fundada por el virrey de la Nueva España, D. Antonio de Mendoza en el valle de Guayangareo. La ciudad y su estructura social conforman un patrimonio cultural invaluable por las características peculiares de la zona central, testimonio vivo de la historia de la misma, así como su traza urbana, sus espacios abiertos, sus edificios de diferentes corrientes arquitectónicas de la época virreinal e independiente, conjuntamente con el tejido social. Por todo lo anterior y por la importancia histórica de la ciudad en el contexto nacional, mereció la inserción del centro histórico de Morelia en la lista de ciudades que integran el Patrimonio Mundial, reconocimiento otorgado por la UNESCO en diciembre de 1991.

El conjunto urbano arquitectónico que conforma el núcleo de la ciudad reconocido como centro histórico, es producto de un proceso histórico que se inicia en el siglo XVI y se prolonga hasta nuestros días. La ciudad desde sus inicios está estructurada a partir de dos ejes que sirvieron de apoyo a la traza; de oriente a poniente el camino Real de México a Guadalajara – lo que hoy es la Avenida Madero – y de norte a sur, el de Cuitzeo a Tiripetío – Calle Morelos –. Además, la traza reúne características singulares que le dan un alto valor arquitectónico y urbano; es de retícula que acompaña la topografía, sus inmuebles considerados relevantes y sus casas de carácter doméstico se enlazan formando manzanas que en su totalidad conforman un conjunto armónico en consecuencia con su trazado. La preponderancia eclesiástica de Valladolid-Morelia, como capital del Obispado de Michoacán, hizo posible la construcción de grandes fábricas religiosas, delante de las cuales se formaron plazas y plazuelas.

Morelia alcanzó a finales del siglo XIX una nueva fisonomía urbana, económica y social. Un importante programa de obras públicas abarcó desde el mejoramiento de los caminos de acceso a la ciudad, construcción y reconstrucción de puentes y calzadas, aseo y mantenimiento de las calles del primer cuadro de la ciudad, cambio de mobiliario urbano; en fin, una fuerte campaña de mejoría material y de embellecimiento. Las fachadas de muchas edificaciones fueron cambiadas al gusto de la época (neoclasicismo y eclecticismo afrancesado), manteniendo en sus interiores el partido arquitectónico virreinal.

Resalta en la morfología urbano arquitectónica de la ciudad la impronta de la arquitectura religiosa, pues es la que se singulariza dentro del tejido urbano por no presentar un carácter repetitivo. Los edificios religiosos por su diseño y volumen se imponen en el perfil urbano: las torres, cúpulas y fachadas definen la imagen vertical de la ciudad la cual inició en el siglo XVII y concluyó en el siglo XX. Al decir de Esperanza Ramírez «geometría renacentista, geometría manierista, geometría barroca y geometría ecléctica, conforman la arquitectura más relevante de la ciudad» (RAMÍREZ E.1994: 21) (Figura 1).



Figura 1. Vista del Centro Histórico de Morelia.

Estas características morfológicas del contexto urbano aunado al uso de la piedra como material básico de construcción, ha conferido a la ciudad histórica características peculiares que han pautado al espíritu conservacionista y que la sociedad ha pugnado por su permanencia ⁽¹⁾.

El siglo XX: Entre el regreso a la imagen “colonial” y la Modernidad

Al finalizar el Porfirismo ⁽²⁾ y durante el periodo Revolucionario ⁽³⁾ el desarrollo urbano-arquitectónico de Morelia fue muy lento, se realizaron transformaciones poco notables en la ciudad, destacando la política de consolidar la repartición de las tierras de las haciendas que la circundaban ⁽⁴⁾. El proceso de urbanización lento, con tasas de crecimiento poco significativas era el denominador común en la evolución de la ciudad de Morelia hasta finales de los Treinta.

Las teorías modernas de urbanismo que tuvieron como punto central la sectorización de la ciudad según los postulados de la Carta de Atenas (1933), se manifestaron en muchos lugares. Al contrario de lo sucedido en otras urbes, para los Morelianos de la primera mitad del siglo Veinte la forma de vida se mantuvo relativamente igual, sin cambios significativos. La imagen urbana “colonial” fue un tema reiterante y acorde al gusto conservador de los habitantes.

En la primera década del siglo XX, cuando todavía Porfirio Díaz estaba en el poder, la arquitectura religiosa que se produce en Morelia, estuvo dentro de las corrientes historicistas. Destaca en ese primer momento la figura del arquitecto italiano Adrián Giombini.

En el panorama nacional, a consecuencia del periodo revolucionario y la ofensiva antirreligiosa, a finales de los treinta es cuando comienza a surgir

nuevamente la construcción de iglesias (CHANFÓN C. COORD. GENERAL - VARGAS R. COORD. DEL TOMO 2009: 244). En la capital del país sobresalen una serie de construcciones religiosas en las cuales prevalecen la simplicidad de las formas y funcionalidad en consecuencia con los nuevos paradigmas en la arquitectura emanados del Movimiento Moderno. En general, estas iglesias estarán ubicadas en las nuevas colonias surgidas como parte de la expansión de la mancha urbana, situación también presente en otras ciudades del país (CHANFÓN C. COORD. GENERAL - VARGAS R. COORD. DEL TOMO 2009: 314). En el caso de Morelia, se observa la producción de edificios para el culto católico a partir de los años Cincuenta del siglo XX.

Se quiere destacar que en el caso de Michoacán la figura de Lázaro Cárdenas del Río, primero como gobernador del Estado (1928-1930) y después como presidente de México (1934-1940) proyecta una visión anticlerical apoyada en una política socialista que trajo como consecuencia el interés de dotar al Estado de espacios educativos que fomentaran el deporte y oficios, principalmente para las clases menos favorecidas. Se observa en ese periodo, en la ciudad capital y otras de Michoacán, una refuncionalización de los edificios religiosos hacia usos educativos y culturales y una casi nula producción de arquitectura religiosa.

Hacia la década de los Cincuenta la ciudad de Morelia ya había ampliado su tejido urbano con la aparición de nuevas colonias. En contraste con la ampliación de la ciudad y cambios paulatinos en la estructura urbana, los modos de vida de los morelianos seguían arraigados a las tradiciones decimonónicas. La conservación de los modelos arquitectónicos coloniales era un asunto importante y significativo para los Morelianos de los años Cincuenta (ROSALES J. 2008: 53). Es constante en las intervenciones realizadas en el centro histórico, el deseo de reproducir la imagen colonial de la ciudad.

La recreación de la imagen colonial encuentra respaldo legal con el Reglamento para la conservación del aspecto típico y colonial de la ciudad de Morelia, del 18 de agosto de 1956, cuando Dámaso Cárdenas era gobernador de la entidad. En este reglamento, cualquier intervención en el centro de la ciudad era sancionada por la Junta de Conservación. La ciudad empezó a crecer y ante la amenaza del impulso renovador, de los nuevos modelos de viviendas y materiales constructivos, se tomaron las medidas de protección de la ciudad antigua en la cual la imagen colonial debería permanecer.

Por otro lado, el espíritu modernizador llegó con la construcción de equipamientos urbanos en la ciudad. En ese sentido, empieza a surgir en las colonias cercanas al centro histórico, arquitectura religiosa dentro de los cánones vanguardistas, mientras que las intervenciones en el área histórica mantuvieron la imagen “colonial” de la ciudad.

La Arquitectura religiosa de las primeras décadas del siglo XX en el centro histórico de Morelia y contexto inmediato

Las investigaciones sobre la producción arquitectónica de final del Porfirismo y durante los años de la Revolución, tanto en el ámbito regional como nacional, es relativamente reciente. En los últimos años se ha profundizado más en el estudio de la arquitectura de mediados del siglo XX. En Morelia, la figura del arquitecto italiano Adrián Giombini destaca en la producción de arquitectura religiosa en el contexto histórico de la ciudad en la primera década del siglo XX. La arquitectura realizada por Adrián Giombini se inscribe en un periodo de la historia constructiva de la ciudad de Morelia, en el cual sobresalieron un grupo de constructores extranjeros que se instalaron en la ciudad a fines del siglo XIX y coadyuvaron en su transformación urbana y arquitectónica, reutilizando espacios que fueron desamortizados como producto de la aplicación de las Leyes de Reforma⁽⁵⁾ así como también participaron en proyectos de urbanización que extendieron la ciudad más allá de sus límites virreinales bajo nuevos conceptos de higienización. Entre estos constructores se destacan los nombres de Adolfo Tresmontels, Gustavo Roth y Guillermo Woodon de Sorinne (TAPIA J. 2013: 91).

Adrián Giombini nació en la ciudad de Roma y arribó a la ciudad de Morelia en etapa posterior a los constructores extranjeros mencionados con anterioridad. Su labor constructiva fue menor que de sus antecesores, en función del momento político y social provocado por la Revolución Mexicana. Su obra se inscribe en los estilos *Revivals*, se advierte «el cuidado y detalle que prestó a la decoración de los espacios construidos utilizando diversas técnicas y materiales como pintura, mosaico, detalles de herrería y carpintería, la utilización de cordobanes, los cuales eran parte del diseño integral de una obra» (TAPIA J. 2013: 92).

Tres templos son los proyectados por el arquitecto italiano. A continuación, se describen las tres obras.

Templo de María Auxiliadora

El templo de María Auxiliadora se edificó en 1905 como una capilla perteneciente al Colegio Salesiano y es considerada la primera obra que el arquitecto italiano realizó en Morelia. Los Salesianos son provenientes de Italia y la orden respondió al impulso que dio la Iglesia católica a la educación de niños, jóvenes y trabajadores. Su establecimiento en la ciudad de Morelia fue en 1901; el surgimiento de un colegio de los Salesianos fue por iniciativa de un grupo de personajes laicos que impulsaron la devoción a María Auxiliadora y veían en

la obra salesiana un modelo ejemplar de educación católica, como un proyecto alternativo a la educación laica impartida por el Estado mexicano a consecuencia de las Leyes de Reforma (TAPIA J. 2013: 105).

Los Salesianos se establecieron en la zona perimetral al núcleo histórico, al noreste de la ciudad. El templo inició su construcción en 1905 de acuerdo a los planos del arquitecto Giombini y la supervisión de la obra estuvo a cargo de Pedro Tagliaferri, quedando terminado en 1907 (GUZMÁN J. *et al.* 2007: 160). Es un edificio pequeño, de una sola nave de planta rectangular, de corte ecléctico historicista con elementos de influencia medieval.

La fachada está orientada norte-sur, la portada retoma muchos elementos del gótico italiano aun cuando el arco de acceso de medio punto denote una influencia más bien románica. Se considera que la fachada tiene reminiscencia de la catedral de Orvieto, Italia, del siglo XIV y ésta a su vez de la de Siena, sin salir de la moderación que siempre ha caracterizado la arquitectura histórica moreliana. Está compuesta de dos cuerpos, en el primero se ubica la puerta de acceso con doble arco donde descansa un par de pequeñas columnas; el segundo cuerpo está delimitado por un friso ornamentado con relieves geométricos, en el eje está presente un rosetón y remata el paramento una cornisa románica y sobre ésta un frontón triangular en cuyo tímpano moldurado se encuentran relieves figurativos (GUZMÁN J. *et al.* 2007: 160).

La nave tiene coro a los pies, la techumbre es de doble vertiente inclinada, en el presbiterio la planta reduce ligeramente su ancho y se cubre con bóveda de arista y el ábside es de medio círculo (TAPIA J. 2013: 105). El interior está ricamente decorado y posee un programa iconográfico complejo y rico. Todos los muros y techos están decorados con molduras de finas bandas con relieves vegetales en diseños geométricos, pintados en colores y dorados. Hay un altar y dos pequeños retablos en el reducido presbiterio (GUZMÁN J. *et al.* 2007: 161). Uno de los aspectos más notorios de la composición, tanto de la fachada como en su interior es su aspecto italianizante, elementos como el ábside y las decoraciones en mosaico veneciano recuerdan a construcciones paleocristianas o de influencia bizantina que se edificaron en la península itálica en los primeros siglos del cristianismo, quizá en un afán de no solo seguir el gusto estilístico de la época, sino de recuperar el espíritu de los primeros tiempos de la Iglesia católica (TAPIA J. 2013: 123-125).

La construcción del templo de María Auxiliadora representó para quienes patrocinaron su construcción, un elemento de defensa de la fe católica ante ideologías que le resultaban ajenas a los valores tradicionales de la sociedad moreliana de la época (Figuras 2, 3 y 4).



Figura 2. Fachada del Templo María Auxiliadora. Foto 2015.



Figura 3. Detalle de la Fachada del Templo María Auxiliadora. Foto 2015.



Figura 4. Interior del Templo María Auxiliadora. Foto 2015.

Templo y ex convento de la Visitación de María

Otra obra de Giombini es el templo de la Visitación que formó parte del ex monasterio de religiosas que llegaron a Morelia en 1905 y abandonaron la ciudad en 1916 por los conflictos de la época. Lo que permanece hoy día presenta modificaciones al proyecto original.

El templo de la Visitación está localizado al sureste de la zona histórica y colinda con ésta. Se ubica en la actual Avenida Ventura Puente esquina con Luis G. Banuet, en la colonia Cuauhtémoc, que originalmente llevó por nombre colonia de La Concepción. En tiempos virreinales el sitio donde se construiría el templo y convento se encontraba ubicado en los límites de los barrios de La Concepción y de San Pedro con la hacienda del Rincón (TAPIA J. 2013: 15).

El conjunto religioso constituyó un ejemplar arquitectónico de especial interés para la ciudad de Morelia al ser uno de los pocos ejemplos de conventos femeninos construidos durante los primeros años del siglo XX, en donde se adaptó el programa arquitectónico propio del género de conventos de monjas al lenguaje ecléctico de la época. La destrucción parcial del edificio borró un testimonio importante de la arquitectura religiosa, sin embargo a partir de fotografías históricas es posible conocer parte de las características originales que presentó el inmueble. Dada la escasez de datos sobre la obra, así como el hecho de que ya no es observable en la actualidad la construcción con sus características originales, es difícil realizar una interpretación sobre las posibles intenciones originales de diseño que pudo llegar a tener el templo y convento de la Visitación por parte de su diseñador (TAPIA J. 2013: 152).

La portada es el único elemento original que se conserva íntegro, a pesar de la demolición parcial que se realizó después de la exclaustación de las Hermanas

de la Visitación en 1914. Consta de dos cuerpos y remate divididos en cinco calles, emplea elementos de corte clasicista en el primer cuerpo, mientras en el segundo tiene un carácter más neogótico que remata en una balaustrada con pináculos. La sencillez de la portada en cuanto a elementos figurativos corresponde con la austeridad de la orden (TAPIA J. 2013: 155-156).

La configuración actual del templo consta de una planta de tres naves, de las cuales la central termina en un ábside cuadrangular. Se retoma a continuación la descripción realizada por Juan Antonio Tapia de las características arquitectónicas actuales del inmueble: «Las naves laterales poseen una altura menor a la central y en un segundo nivel presentan un triforio. Las naves se dividen en cuatro entre ejes, el primero de los cuales es de una longitud considerablemente menor al resto el cual alberga un pequeño balcón en la parte superior que hace las veces de coro. En la parte inferior las naves laterales se iluminan mediante cuatro ventanas rectangulares, mientras en la superior los vanos presentan cerramiento de arco ojival. Tanto en el nivel inferior como superior de las naves laterales las cubiertas son planas, mientras que la nave principal está cubierta por bóveda catalana. Los muros laterales del ábside presentan un cancel de piso a techo que permite la entrada luz hacia la zona del presbiterio» (TAPIA J. 2013: 155-156).

A pesar del carácter ecléctico historicista que presenta el edificio religioso en la actualidad, se advierte la presencia de la piedra de cantería como el elemento que homogeniza la ciudad colonial con las manifestaciones eclécticas de la primera década del siglo XX (Figuras 5 y 6).



Figura 5. Templo de la visitación. Exterior.
Foto 2015.



Figura 6. Templo de la visitación. Interior.
Foto 2015.

Capilla del Prendimiento

La Capilla del Prendimiento, otra obra de Giombini, es una construcción de estilo neorrománico que tuvo su origen en una capilla virreinal, reedificada por particulares en 1913 y que se encuentra en lo que ahora es la Zona de Monu-

mentos Históricos de Morelia. Es un ejemplo de adecuaciones a una preexistencia que consistía en una capilla de barrio.

Giombini proyectó una fachada que se solucionó empleando elementos de estilo neorrománico con una torre campanario única ubicada al centro de la portada que da acceso al templo. El interior se resolvió en un lenguaje de carácter más ecléctico con altares de estilo neoclásico, empleando algunos elementos constructivos novedosos como la losa empleada en la cubierta plana. En cuanto al programa iconográfico gira en torno a la pasión de Cristo. Según Tapia (TAPIA J. 2013: 176) llama la atención el hecho de que no se encuentre alguna imagen mariana vinculada al tema de la pasión, como podría ser alguna imagen de la Virgen de los Dolores o de la Soledad para completar el programa, sino que se encuentra una imagen de la Virgen de Guadalupe, recalcando el carácter popular de la capilla y lo arraigado y consolidado que se encontraba el culto a la Guadalupana a inicios del siglo XX entre la población.

Este ejemplo es una muestra de integración en el contexto de la ciudad virreinal en la primera década del siglo XX. Se observa la búsqueda del arquitecto italiano en dialogar con las preeminencias arquitectónicas a través del material básico del sitio - la piedra de cantera. De esa manera, a pesar del sello de su época, Giombini dialoga con la arquitectura preexistente y se integra sin problemas a la ciudad virreinal (Figuras 7 y 8).



Figura 7. Vista exterior del Templo del Prendimiento. Foto 2015.



Figura 8. Contexto urbano en el cual se inserta el Templo del Prendimiento. Foto 2015.

Primera Iglesia Bautista de Morelia

De las primeras décadas del siglo XX otro ejemplo de arquitectura religiosa es la primera Iglesia Bautista, ubicada en el corazón del centro histórico de

la ciudad. El templo surge en medio del contexto posrevolucionario y de la revolución Cristera⁽⁶⁾, factores de influencia para el establecimiento de nuevas doctrinas religiosas. El inmueble original fue remodelado en 1923 para albergar el nuevo uso. La expresión formal del templo denota el estilo neogótico y el uso del ladrillo aparente, destacando del contexto urbano y resaltando el carácter de templo bautista (RODRÍGUEZ E. 2013: 21).

El templo bautista contrasta con el entorno arquitectónico y no se observa intención de su constructor en dialogar con las preexistencias locales, denotando las características de la arquitectura anglosajona de este tipo de templos (Figuras 9 y 10).



Figura 9. Vista exterior de la Primera Iglesia Bautista de Morelia. Foto 2015.



Figura 10. Primera Iglesia Bautista de Morelia en el contexto urbano. Foto 2015.

Como se pudo observar, la obra del arquitecto italiano Giombini fue representativa de las primera década del siglo XX y representó el historicismo ecléctico característico de la etapa de Porfirio Díaz en el país. A pesar de ser una arquitectura acorde con su momento histórico, el arquitecto busca integrarse al lenguaje constructivo de la ciudad con el uso de la piedra. Lo mismo no sucede con el primer templo bautista de la ciudad, a pesar de su inserción en el corazón de la ciudad.

La tradición y la modernidad en la arquitectura religiosa moreliana de mediados del siglo XX

A partir de la década de los cuarenta, México no fue ajeno a los cambios operados en el panorama internacional que trajo la Segunda Guerra Mundial. En ese sentido, hubo una redefinición de valores éticos, morales y religiosos. Así, y en función de la fuerte tradición religiosa del país, se observa un resurgimiento de la producción de arquitectura religiosa utilizando técnicas constructivas, criterios espaciales y soluciones plásticas innovadoras. Esta situación fue posible debido al manejo de nuevas técnicas constructivas, la influencia de los nuevos paradigmas

arquitectónicos suscitados en Europa y que son transmitidos a los estudiantes de arquitectura en las aulas de San Carlos. También el arribo de arquitectos e ingenieros extranjeros al país, es factor que promueve la introducción de nuevos postulados en la construcción de la arquitectura religiosa mexicana (CHANFÓN C. COORD. GENERAL - GONZÁLEZ L. COORD. DEL TOMO 2015: 427).

En esa sección del trabajo, se presentan los criterios asumidos por los constructores en la inserción de arquitectura religiosa en el Centro Histórico de Morelia en las décadas de los cincuenta y sesenta, y el arribo de nuevos modelos tipológicos emanados de la modernidad, que se ubican en los límites de lo que ahora, a nivel federal es la Zona de Monumentos Históricos; asimismo, los edificios religiosos que se insertan en colonias más alejadas del contexto patrimonial.

Con relación al momento socio político, la coyuntura generada por la Segunda Guerra Mundial propició que el país entrara en una dinámica de crecimiento económico que favoreció la industrialización, desarrollo de la agricultura e incremento de la población. Michoacán no fue ajeno a estos cambios, a partir de la década de los Cuarenta se presentó un nuevo escenario político social en la entidad. La ciudad de Morelia, a mediados de la década de los Cuarenta cambió su imagen urbana; se embellecieron los espacios abiertos, se remozaron calles, se regularizaron nuevas colonias, lo anterior producto del crecimiento demográfico. Se inició una nueva era de modernidad (RUIZ E. - ORTEGA C. 2001: 106).

La modernización de la ciudad fue aceptada por la ciudadanía en lo relativo a las mejoras urbanas, por ejemplo en 1953 se publicó en el periódico La Voz de Michoacán un artículo nombrado «Morelia se moderniza y hermosea con varias obras de urbanización». Este espíritu de cambio y modernidad no tuvo la misma acogida cuando se trató de expresiones arquitectónicas que rompían con la imagen colonial de la ciudad, éstas solo fueron permitidas en las colonias que ensanchaban la mancha urbana (ROSALES J. 2008: 84-85).

El espíritu conservacionista de la sociedad moreliana promovió la protección del «Aspecto Típico y Colonial de Morelia» dando pauta a normativas que aseguraron la preservación patrimonial e inserción de arquitectura con los paradigmas formales de las preexistencias arquitectónicas coloniales. Esta ideología se encuentra registrada en una serie de artículos difundidos en los medios impresos de la época (ROSALES J. 2008: 156-157).

Personaje clave que refleja la ideología de la época fue el arquitecto moreliano Manuel González Galván, quién propugnó en los medios de difusión locales, por la conservación de la ciudad y respeto absoluto a las “joyas coloniales”, pero al mismo tiempo pronunció la necesidad de crear estilos vanguardistas en las áreas nuevas de la ciudad (ROSALES J. 2008: 158). Sus obras atestiguan

su pensamiento: más adelante se exponen ejemplos de edificios religiosos que reflejan su ideología.

A continuación, se presentan ejemplos de la producción de arquitectura religiosa de mediados del siglo XX.

Templo parroquial Mater Dolorosa

Una iglesia que sobresale por su modernidad y que está en los límites de la zona declarada monumental, es la parroquia de Mater Dolorosa construida en 1950. El autor del proyecto no se conoce, se observa claramente la influencia de la iglesia de Notre-Dame du Raincy del Francés Auguste Perret (LEÓN L. 2010: 243).

La obra de Perret que inspiró al templo moreliano fue construida entre 1922 y 1923 en Le Raincy al noreste de París, es el primer edificio que utiliza a gran escala el concreto armado aparente sin recubrimientos estéticos. Es una estructura en esqueleto de concreto armado y cristal y según David Watkin «esta iglesia puede considerarse como un producto tardío de la exigencia planteada por los teóricos franceses de la arquitectura de una síntesis racional grecogótica, como la ilustrada por Soufflot en su iglesia de Sainte-Genevieve (Panteón de París)» (WATKIN D. 2001 [1986]: 350).

En el caso del templo moreliano, se observa que el autor retomó la volumetría de Notre-Dame du Raincy; sin embargo, la estructura no responde a los planteamientos teórico estructurales del constructor francés. En el caso del templo parroquial Mater Dolorosa, los muros son a base de mampostería de ladrillo rojo recocido recubiertos por piezas de cantería labrada, tanto en los interiores como exteriores. El elemento que destaca es la torre campanario ubicada en el eje central del inmueble, formada por delgadas columnas y trabes de concreto que alternan espacios abiertos o vitrales y piedra de cantería. La planta es rectangular de una sola nave asemejándose a la forma de cruz latina, por la existencia de brazos laterales cortos que sobresalen aproximadamente de un metro del paramento de la nave, la cubierta es de losa plana y el plafón recrea un techo casetonado a base de pirámides truncadas (LEÓN L. 2010: 247-248).

El ejemplo deja ver como se retoman los modelos de la modernidad europea en el aspecto volumétrico y formal, pero sigue prevaleciendo el ingrediente local en la materialización física, pues el sistema constructivo es el dominado por los constructores locales y, el hecho de recubrir con piedra de cantería corrobora la visión local de la permanencia del material que identifica la imagen de la ciudad histórica (Figuras 11 y 12).



Figura 11. Vista del Templo parroquial Mater Dolorosa. Foto 2015.

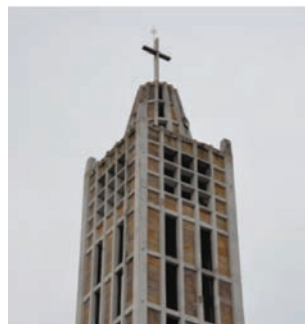


Figura 12. Detalle de la torre del Templo parroquial Mater Dolorosa. Foto 2015.

Templo parroquial de Nuestra Señora de Fátima

También de la década de los Cincuenta es el templo parroquial de Nuestra Señora de Fátima proyectado y construido por el ingeniero Jaime Sandoval Hernández en 1953, la fachada fue diseñada por el arquitecto Manuel González Galván. Se encuentra en un área que no es parte de la actual Zona de Monumentos y fue construida en un predio que había sido ocupado por la capilla del hospital de San Pedro (LEÓN L. 2010: 249; ETTINGER C. - GARCÍA E. 2014: 31).

Se puede decir que este edificio religioso reúne la tradición constructiva eclesiástica y los aires de modernidad. La fachada tiene una composición simétrica y es de piedra de cantería. La planta es de cruz latina cubierta con bóveda de cañón corrido estructurada con concreto, la sencillez de su interior denota el arribo de la modernidad (LEÓN L. 2010: 249; ETTINGER C. - GARCÍA E. 2014: 31). La piedra siguen siendo el material utilizado, a pesar de los ingredientes de modernidad que presenta el templo (Figuras 13 y 14).



Figura 13. Templo parroquial de Nuestra Señora de Fátima, exterior. Foto 2015.



Figura 14. Templo parroquial de Nuestra Señora de Fátima, interior. Foto 2015.

Templo parroquial de San Martín de Porres

Ejemplo de diseño innovador es el templo de San Martín de Porres, proyectado por el arquitecto Manuel González Galván, calculado y construido por los ingenieros morelianos José Guzmán Cedeño y Joaquín Mejía Ramírez en la colonia Industrial. La expresión formal revela las ideas vanguardistas de la época y la influencia de las estructuras con paraboloides hiperbólicos de concreto armado de las que fueron protagonistas Félix Candela y Fernando López Carmona (ETTINGER C. - GARCÍA E. 2014: 35).

La planta es decagonal con cinco puntos intermedios y diez perimetrales que conforman el cascarón; los huecos están rellenos con paredes macizas y cristales que siguen la forma curva. El inmueble tiene tres accesos, siendo el poniente el principal, el cual direcciona el eje en el que se encuentra el presbiterio, atrás de éste se ubica la sacristía (GUZMÁN J. *et al.* 2007: 172).

Este templo, diseñado por Manuel González Galván corrobora la idea del arquitecto, de la posibilidad de que Morelia entre a la modernidad en las áreas de expansión de la ciudad (Figuras 15 y 16).



Figura 15. Templo parroquial de San Martín de Porres, exterior. Foto 2015.



Figura 16. Templo parroquial de San Martín de Porres, interior. Foto 2015.

Templo claretiano Sagrado Corazón de María

De los hermanos Juan y José Rodríguez Soto es el Seminario del Corazón de María, conocido como “El Claretiano”, ubicado en la colonia Chapultepec sur, más alejada del centro histórico. La iglesia fue construida entre 1955-1958 y su expresión formal denota los nuevos paradigmas de la modernidad.

Este ejemplo refuerza lo que dice Iván San Martín al respecto de que las capillas de congregaciones religiosas católicas abrieron posibilidades proyectuales a los diseñadores de la mitad del siglo XX. Estos cambios formales fueron posteriormente aplicados en las parroquias de la década de los Sesenta en el país (SAN MARTÍN I. 2015: 248). Morelia no fue la excepción (Figuras 17 y 18).



Foto 17. Exterior del Templo claretiano Sagrado Corazón de María. Foto 2015.



Foto 18. Interior del Templo claretiano Sagrado Corazón de María. Foto 2015.

Templo parroquial del Santo Niño de la Salud

El templo parroquial del Santo Niño de la Salud fue edificado en la década de los Sesenta en la Prolongación de Avenida Acueducto, colindando con la Zona de Monumentos Históricos. El exterior del templo es de piedra de cantería aparente y se observa en su expresión formal y planta arquitectónica la permanencia de un diseño tradicional (LEÓN L. 2010: 251) (Figuras 19 y 20).



Figura 19. Exterior del Templo parroquial del Santo Niño de la Salud. Foto 2015.

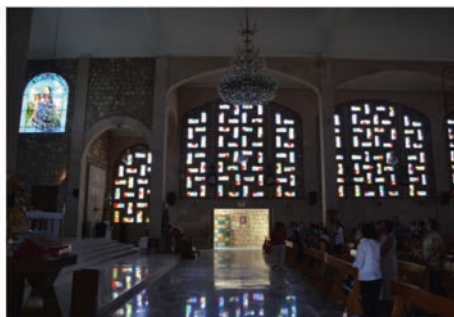


Figura 20. Interior del Templo parroquial del Santo Niño de la Salud. Foto 2015.

Arquitectura religiosa en el Centro Histórico en la década de los Sesenta del siglo XX

La arquitectura religiosa realizada en la actual Zona de Monumentos Históricos en la década de los Sesenta, refleja la aplicación del Reglamento para la conservación del aspecto típico y colonial de la ciudad de Morelia, del 18 de agosto de 1956. Ejemplo de la persistencia de la tradición arquitectónica y el arraigado historicismo es la remodelación hecha al templo de la Cruz realizado por el arquitecto Manuel González Galván. La fachada retoma el modelo de la Iglesia de Il Gesú ubicado en Roma (Vignola y Giacomo della Porta). Otro edificio religioso de la Zona Monumental modificado en el siglo XX es el templo de Cristo Rey, dentro del mismo concepto historicista imperante en la ciudad histórica (Figuras 21 y 22).



Figura 21. Templo de la Cruz. foto 2015.



Figura 22. Templo de Cristo Rey. foto 2015.

Los ejemplos presentados confirman la práctica conservacionista de los constructores morelianos, principalmente en el uso del revestimiento de piedra, elemento característico de la imagen de la ciudad virreinal; por otro lado, en las nuevas colonias se experimentaron nuevos criterios de diseño y constructivos representativos de la modernidad.

En lo referente al impacto del Concilio Vaticano II, como es bien sabido éste generó tres cambios importantes en el aspecto litúrgico que repercutieron en la arquitectura: la desaparición de la lengua latina, el giro de los altares hacia el

pueblo, y la participación activa de los fieles. El predominio de la dimensión comunitaria de la celebración resultó en el uso de la planta centralizada y espacios innovadores. En el caso de Morelia, ejemplo de la aplicación de los nuevos paradigmas del Concilio Vaticano II es el templo parroquial de San Martín de Porres y el templo claretiano del Sagrado Corazón de María, cuya construcción es anterior a la culminación del Concilio.

Reflexión final

La ciudad de Valladolid hoy Morelia, se caracterizó por el predominio de edificaciones religiosas en el paisaje urbano virreinal por su condición de capital del antiguo Obispado de Michoacán. En las primeras décadas del siglo XX, todavía en la etapa porfirista, destaca la obra del Italiano Adrián Giombini quien dejó su sello en tres edificaciones religiosas de la ciudad. El arquitecto Giombini se incorporó tardíamente al proceso de transformación que vivió la ciudad durante el siglo XIX, bajo el influjo de arquitectos extranjeros que imprimieron el sello del eclecticismo historicista en varios edificios de la ciudad. A pesar del movimiento revolucionario que repercutió notablemente en la disminución de la producción arquitectónica y de manera más drástica en lo referente a la arquitectura religiosa, Giombini dejó un notable repertorio de obras en las que se evidencian sus conocimientos técnicos y una gran habilidad creativa en el diseño, creando edificios con características muy particulares que los volvieron distintivos en la ciudad. El gusto ecléctico de sus edificios religiosos respetaron la tradición local, en el uso de la piedra como elemento constructivo que marcó la imagen urbana de la ciudad virreinal.

El movimiento anticlerical posrevolucionario repercute en la casi nula producción edilicia del género religioso en el país y también en la ciudad de Morelia. A partir de la década de los Cincuenta es cuando empieza a llegar nuevas concepciones de vanguardia de acuerdo a los nuevos preceptos de la modernidad. En ese contexto, se pudo observar que la materialización de expresiones formales de la modernidad estuvieron presentes en algunos ejemplos de arquitectura religiosa, no obstante al espíritu conservacionista de la sociedad moreliana.

La conservación de la ciudad como actividad promovida por los gobernantes y sociedad en general, quedó afianzada a partir de la década de los Cincuenta con una normativa que promovió la permanencia del “estilo colonial” de la ciudad histórica. En ese sentido, varios son los personajes locales que propugnaron por el respeto a la tradición y la conservación de las “joyas arquitectónicas” de la ciudad, tanto para el placer de sus habitantes como de los visitantes. Como consecuencia de esta visión conservacionista, se observó en las intervenciones

realizadas a la arquitectura religiosa del centro histórico, la persistencia del lenguaje formal historicista anclado al recuerdo de la imagen colonial, a través de materiales constructivos como la cantería, que reforzó la visión homogénea del contexto patrimonial.

Destaca en el periodo estudiado la figura del arquitecto Manuel González Galván, quien con sus obras reflejó el espíritu de la época. El pensamiento del arquitecto se evidencia en varios artículos de la prensa local, él insistió en su discurso que Morelia debía cuidar sus monumentos pero continuar el progreso. Consideró la necesidad de un respeto absoluto a las características formales y estilísticas del centro histórico, como lo atestiguan sus intervenciones en la arquitectura religiosa dentro del área protegida en contraste con el templo de San Martín de Porres de 1960, en el cual el arquitecto González Galván introduce en la arquitectura religiosa moreliana un diseño de vanguardia, utilizando las posibilidades plásticas del uso del concreto armado, en consonancia con las obras de Félix Candela y Fernando López Carmona a nivel nacional. Este templo es singular en la producción de arquitectura religiosa en la ciudad de Morelia de mediados del siglo XX.

En la mayoría de los ejemplos presentados de arquitectura religiosa en las nuevas colonias de la ciudad, éstos conservan la planta longitudinal y el uso en sus fachadas de la piedra de cantería como elemento distintivo de la ciudad. El templo claretiano del Sagrado Corazón de María es distinto a la concepción formal que prevaleció en la época.

Se concluye, mencionando que la ciudad de Morelia es un buen ejemplo de lo ocurrido en la historia de México en lo relativo a los espacios para la religión. Es bien sabido, que el clero en el virreinato fue generador de una producción edilicia que impactó predominantemente la imagen de las ciudades que se distinguieron por la producción de edificios religiosos que dieron el sello distintivo de las mismas. La gradual ruptura entre el Estado y la Iglesia, primero con las Leyes de Reforma en el siglo XIX y después con la Revolución Mexicana de 1910, reflejaron en una disminución notable de la producción arquitectónica del género. Después de la Segunda Guerra Mundial es que la producción de arquitectura religiosa retoma un papel importante en el país. Hasta nuestros días, la arquitectura religiosa ejemplifica de manera sobresaliente, los cambios de los paradigmas ideológicos, formales y constructivos de los momentos históricos que atestiguan.

Notas

- (1) Para profundizar sobre el sentir de la sociedad moreliana con relación a la idea de incompatibilidad entre lo colonial y lo moderno hay una serie de artículos publicados en la prensa local en el periodo de 1930 a 1960. Se recomienda revisar el trabajo de tesis *Modernidad: Medios Impresos y Espacio. Morelia 1930-1960*, (ROSALES J: 2008).
- (2) Se conoce como Porfirismo el periodo de la historia de México que va del año 1876 hasta 1911, en el cual la nación mexicana fue gobernada por el General Porfirio Díaz.
- (3) La Revolución Mexicana fue un movimiento armado que tuvo lugar en México en 1910 y que concluyó entre 1917 y 1920.
- (4) Es importante comentar que a principios de siglo existían en los alrededores de la ciudad de Morelia aproximadamente cincuenta haciendas.
- (5) Las Leyes de Reforma son un conjunto de leyes expedidas en México entre 1855 y 1863, logrando la separación Iglesia-Estado, tuvo importantes consecuencias en el territorio pues los bienes de la Iglesia pasaron a manos del Estado provocando una redistribución de los mismos.
- (6) La Guerra Cristera, también llamada Guerra de los Cristeros o Cristiada, fue un conflicto armado de México que se prolongó desde 1926 a 1929 entre el gobierno y milicias de laicos, presbíteros y religiosos católicos que resistían la aplicación de legislación y políticas públicas orientadas a restringir la participación de la Iglesia católica sobre los bienes de la nación así como en procedimientos civiles. El estado de Michoacán participó activamente en el conflicto.

Bibliografía

- ETTINGER Catherine - GARÍA Eder (coords.), 2014, *Visita Guiada a la arquitectura del siglo XX en Morelia*, FONCA-UMSNH, Morelia.
- GONZÁLEZ Lourdes Cruz (coord. del tomo), 2015, *En la antesala del tercer milenio*, pp. 425-439, en Carlos CHANFÓN (coord. General), *Historia de la Arquitectura y el urbanismo mexicanos*, vol. IV, *El siglo XX*, tomo II, FCE-UNAM, México.
- GUZMÁN Juan Carlos (coord.), 2007, *Michoacán: guía de Arquitectura y paisaje*, AECI -Gobierno del Estado de Michoacán, Sevilla-Morelia.
- LEÓN Leticia Selene, 2010, *Templos católicos entre la tradición y la innovación*, pp. 243-253, Catherine ETTINGER (coord.), *Modernidades Arquitectónicas, Morelia, 1925-1960*, Gobierno del Estado de Michoacán, H. Ayuntamiento de Morelia, DCOMOMO, Morelia.
- RODRÍGUEZ Eréndira Gabriela, 1905, *Proyecto de Conservación, Restauración y Refuncionalización del Edificio de la Primera Iglesia Bautista de Morelia* (Tesis de Especialidad en Restauración de Sitios y Monumentos), UMSNH, Morelia.
- ROMERO Esperanza, 1994, *Arquitectura Religiosa en Morelia*, Instituto Michoacano de Cultura, Morelia.
- ROSALES José Manuel, 2008, *Modernidad: Medios Impresos y Espacio. Morelia 1930-1960* (Tesis de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos), UMSNH, Morelia.
- RUIZ Elva Edith - ORTEGA Carmen del Pilar, 2001, *De la revolución social a la modernización y crecimiento de la Ciudad de Morelia*, pp. 103-109, en Carlos PAREDES (coord.), *Morelia y su Historia*, UMSNH, Morelia.

SAN MARTÍN Iván, 2015, *Las capillas para las congregaciones católicas religiosas: laboratorios para la innovación arquitectónica*, pp. 245-259, en Catherine ETTINGER (coord.), *Imaginarios de modernidad y tradición. Arquitectura del siglo XX en América Latina*, Porrúa, México.

TAPIA Juan Antonio, 2013, *La obra religiosa de Adrián Giombini en Morelia, 1900-1925* (Tesis de Maestría Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos), UMSNH, Morelia.

VARGAS Ramón, (coord. del tomo), 2009, *Arquitectura de la Revolución y revolución de la arquitectura*, p. 244, en Carlos CHANFÓN (coord. General), *Historia de la Arquitectura y el urbanismo mexicanos*, vol. IV, *El siglo XX*, tomo I, FCE-UNAM, México.

WATKIN David, 2001 [1998], *Historia de la Arquitectura Occidental*, Koneman, Barcelona.

Seminario diocesano de Aguascalientes, México: Cohesión Social de la modernidad

J. Jesús López García

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Resumen

La ciudad de Aguascalientes fue fundada en el siglo XVI bajo la advocación mariana de la Virgen de la Asunción, dándose su encumbramiento al rango de diócesis trescientos años después. La comunidad acalitana de profunda raigambre católica, encontró en la construcción del seminario diocesano de 1953, el enlace de la práctica cristiana local y la composición arquitectónica renovada de la capilla principal con paraboloides cuya autoría es del arquitecto Francisco Aguayo Mora, en la línea de la Iglesia de San Francisco de Asís por Oscar Niemeyer en Belo Horizonte, Brasil o incluso la Capilla de *Notre Dame du Haut*, Ronchamp, Francia por LeCorbusier, introduciéndose a la modernidad y extendiendo con ello, los espacios comunitarios aguascalentenses.

Introducción

El territorio que actualmente comprende las naciones de México, Centro América y la mitad sur de los Estados Unidos, fue un lugar, durante las primeras fases de la conquista y subsiguiente colonización española, visto como un espacio donde las ideas milenaristas y quiliastas de personajes como Joaquín de Fiore pudiesen desarrollarse en vista a un advenimiento de tiempo mejor, espacio nuevo, alejado de la vieja Europa, con una población indígena, a la que una vez desprovista por medio de la acción bélica mitigada y denunciada por los primeros religiosos en llegar a la puebla Novohispana, de sus rasgos religiosos y cosmogónicos originales, fue imbuido un sentimiento de anhelo de redención cristiana de tal profundidad que sólo es capaz de equipararse con el presente de las primeras etapas del cristianismo secreto durante el Imperio Romano.

La tradición religiosa cristiana en México inició con el abatimiento de la ciudad mexica de Tenochtitlán en 1521 logrado por Hernán Cortés, sus huestes y los vastos aliados indígenas contrarios a los Aztecas, una vez puesto en marcha el plan de pacificación y nuevo poblamiento de la inmensa región de Norte y Centro América, la riqueza multiétnica y multicultural del Virreinato que devendría en la Nación Mexicana.

Es así que los inicios de la Nueva España tuvieron una fuerte presencia del cristianismo como modelo de propagación hacia un futuro mejor. Desde esta óptica, la práctica católica de reciente fundación en la comarca nacional se convirtió en un vehículo decisivo para el desarrollo moderno de un nuevo reino. La modernidad es un concepto de cuño cristiano, la promesa de un mañana mejor que el presente, el cual es superior al pasado. Por otro lado, la contemporaneidad de nuestra patria se marcaría desde el siglo XIX, en el cual a través de una batalla encarnizada conquistó su independencia entre opuestos radicales. Clericalismo y Jacobinismo liberal, adhesión a Roma e intentos cismáticos provenientes del Estado, pero al final, una tradición cristiana arraigada en sus formas culturales más profundas, que ha podido permear en múltiples facetas en la cultura local.

En medio de ese cosmos (compartido por nosotros también en este inicio del siglo XXI), la religiosidad es un componente vivo, manifestado en calendario, costumbres, tradiciones, visiones y también en arquitectura. No obstante la Reforma de Juárez o el intento del Estado mexicano por romper vínculos con la Iglesia de Roma, la diversidad mexicana siempre ha tenido en la Fe católica una referencia crucial -para pro o para contra-.

En un país con tal hibridez, la convivencia social se dio en un marco de reconciliación, y como un ejemplo de lo mencionado, el Seminario Diocesano de la ciudad de Aguascalientes, en México, edificado a partir de 1953, es un testimonio de esa reconciliación, formalidad actual y una práctica acaliteña más de cuatro centurias para renovar un pacto de vida comunitaria.



Fig. 1. Capilla Mayor del Seminario Diocesano de Aguascalientes (1959-1963).
Fuente: J. Jesús López García

Arquitectura y Representación

En la arquitectura religiosa, la representación es especialmente importante. Más que un empleo utilitario, los edificios destinados a fines religiosos propenden a evidenciar una función simbólica. Formas y disposiciones espaciales hacen eco de equilibrios, de tensión, de develaciones y supresiones encami-

nadas a provocar, en quien vive sus espacios, una experiencia que trasciende su cotidianidad básica.

En los edificios católicos, cuya profesión de fe subyace en el carisma de la rendición personal y comunitaria, la representación se vuelve primordial. Como discurso arquitectónico, esa idea apeló al hermanamiento de una nación plural, propensa a acusar diferencias, y por ende conflictos entre sus integrantes, de ahí que la arquitectura mística tomase una centralidad superior a la de la autoridad terrenal.

La centralidad del templo y el atrio en el urbanismo norohispano

En las primeras décadas de la Nueva España buscando poner un contrapeso a las pretensiones de explotación sin cortapisas a los encomenderos, los iniciales frailes que arribaron a la comarca se alzarían para defender la causa indígena, así como en sus formadores espirituales ante la nueva fe a la que estaban impuestos a abrazar. Estas personas fueron los primeros colonizadores, muchos de ellos conquistadores «...que pretendieron formar una clase que transmitiera su riqueza y privilegios de manera hereditaria. La Corona frustró estas tendencias feudales por medio de la expropiación y de la centralización del poder en un gobierno virreinal» (KUBLER G. 1992: 13 [1948]).

Parte de esa política de Estado, que de paso emancipó a la población oriunda, recayó en gran medida en los frailes mendicantes que se establecieron en la zona de lo que actualmente es México, casi al mismo tiempo de las acciones de la conquista. Además de lo anterior, llama la atención como fue el clero regular compuesto por los Franciscanos y Dominicos, el encargado de catequizar a los habitantes nativos, fungiendo como seglares, involucrándose de forma absoluta en la mayoría de los problemas de la que adoptaron como su propia comunidad. Los privilegios de los encomenderos cedieron ante los argumentos de los religiosos; la población indígena se consideró súbdita de la Corona Española y la fe católica fue considerada la única válida en la Nueva España, aunque experimentó una multiplicidad de expresiones, así como diversos modos de manifestar su sentir con base en el color de las vastas regiones del territorio y la diversidad de su población, sin embargo, fueran zonas preeminentemente indígenas o en las que la población peninsular, criolla o mestiza más cuantiosa, la centralidad del templo era incuestionable. La autoridad política también estuvo presente en una sociedad gradualmente estratificada en un sinnúmero de castas o estamentos étnico-culturales producto de las diferentes mezclas de sangre, pero el clero era el principal representante de una homogeneidad que de no contar con la religión hubiese sido casi imposible.

Organizador de la estructura urbana, hito para la configuración de calles, plazas y barrios, el templo fue de suma importancia para establecer una pauta de cre-

Los atrios diseñados y contruidos de forma posterior en asentamientos de población ya evangelizada o criolla, serían más pequeños, sus actividades más acotadas que los descritos por Valadés, cargados de un simbolismo igualmente grande, pero en esos casos totalmente hilvanados a la trama urbana. Al respecto Octavio Paz comenta que el «...siglo XVI fue el siglo de la evangelización y la edificación. Siglo arquitecto y albañil: conventos, iglesias, hospitales, ciudades... Una civilización es ante todo un urbanismo... una civilización es una visión de los hombres en el mundo y de los hombres como mundo: un orden, una arquitectura social» (PAZ O. 1999: 52 [1982]).

El Barroco, manera de leer la arquitectura y el mundo bajo la óptica católica

El Barroco fue una manifestación artística cuya artificiosa propuesta estética estuvo condicionada por una finalidad propagandística. Lo desbordante surgió del manierismo de la última fase del *cinquecento* renacentista; fue un vehículo formal e intelectual para contrarrestar los efectos de la Reforma protestante del norte de Europa cuyos planteamientos de austera racionalidad eran contrapuestos por la rica exuberancia de un estilo grandilocuente y emocional.

En la Nueva España el Barroco sentó sus reales más por afinidad estética que por una preocupación real de un posible alejamiento de la población local de la fe católica, que por una parte fue la única religión de la América hispana y por otra, era fervorosamente cultivada por la heterogénea población del continente. Puede decirse que la sociedad novohispana fue efectivamente una sociedad barroca. Artificiosa y dada a las fórmulas estrictas de representación estamental.

El Barroco Novohispano incluso se extendió por un lapso sensiblemente mayor al presentado por el europeo, retrasando por casi cincuenta años la adopción del primer estilo arquitectónico del mundo moderno: el racional neoclásico. La interpretación fuertemente iconológica aportaba de nueva cuenta, una forma única de interpretar el dogma religioso. La sociedad Novohispana que Paz consideraba una enti-



Fig. 3. Portada del Templo de Nuestra Señora de Guadalupe, Ags. (ca. 1774).
Fuente: J. Jesús López García

dad “tardo medieval”, era en ese aspecto anti moderna, más la integración de un grupo por lo demás de una pluralidad extrema, puede verse como un saludo temprano a la contemporaneidad, polifacética primero y polisémica después. La explicación abigarrada del mundo se muestra así como una plataforma común para una comunidad de profundas diferencias, y dada la profusión formal que le fue innata, terminó siendo una fuente de interpretaciones divergentes de la ortodoxia y la unicidad, dada a las libertades interpretativas y geográficas, al sincretismo y a las licencias intelectuales. Signo de buena parte del transcurrir novohispano, su arquitectura barroca, culterana o popular hace eco a esas reminiscencias medievales y a lo dicho por Luis Weckmann «En ninguna esfera del arte la huella del Medioevo en México es más profunda y perdurable que en la de la arquitectura religiosa...» (WECKMANN L. 1996: 558 [1983]).

Obras pías

A la burocracia virreinal Novohispana, dadora de mercedes, administradora de la producción colonial y la renta producida por ella a nivel general, se anteponía la burocracia eclesiástica, cuya proximidad a los individuos pertenecientes a la comunidad le dotó de una cercanía y una intimidad real que controlaba lo mismo el registro civil, que la procuración de salud y educación gratuita, administraba ingenios de diversas índoles empleando mano de obra y participando en asuntos de conciencia prácticamente en todos los sustratos de la sociedad. Por tanto en ese panorama no era extraño el surgimiento de edificaciones dedicadas a alguna advocación religiosa, a albergar alguna institución de la curia local o directamente al culto y la devoción de los habitantes de una villa, un pueblo o de una urbe.

El siglo XIX, laiciación del estado mexicano y la contemporaneidad industrial en Aguascalientes

El siglo XIX sorprendió a la Nueva España con la guerra de Independencia, evento de una duración de poco más de diez años que sumió a la incipiente vida libre del nuevo país ahora llamado México, en una espiral de guerras y conflictos civiles que se prolongaron hasta entrada la segunda mitad de esa centuria. El gran territorio novohispano fue escindido en más de una ocasión hasta reducirse a menos de la mitad; invasiones e intentos por controlar su gobierno, fueron parte de ese siglo de alteraciones rudas, auspiciadas sin embargo, por la divergencia de pensamiento entre los mexicanos mismos: los liberales mostraron en muchas ocasiones un jacobinismo tajante, en tanto que los sectores más tradicionalistas se presentaron como partidarios de restablecer el viejo orden estamental, pero ahora con los Criollos al frente.

La laicización de la sociedad mexicana fue un resultado de esas pugnas internas, lo que propició en gran medida la apertura al cada vez más interdependiente mundo, aunque en casi todos los casos se mantuviese en un plano más formal que de sustancia.

Reforma y desamortización de los bienes de la Iglesia

La Reforma propugnada por Benito Juárez, presidente liberal de México a mediados del siglo XIX, fue un suceso que menguó de manera considerable el poder de la Iglesia, reduciendo vía la desamortización de sus bienes, al menguar sus propiedades y relevarle de sus funciones de dirigir y salvaguardar los registros de la población tales como los nacimientos, uniones, defunciones; de procurar salud y educación y de participar activamente en la producción nacional.

Con un moderado acotamiento del mando de la Iglesia vía la Constitución de 1857 que abanderaba la no oficialidad de la religión católica y la desaparición de fueros, se concluyó con las Leyes de Reforma de 1859 en que se nacionalizaron los bienes de la Iglesia, se establecía al Estado como el protector de los registros civiles y se culminó en 1860 con la libertad de culto. Todo lo anterior precedido por una guerra de tres años entre conservadores y liberales, iniciando con ello la consolidación de la independencia del Estado con la Iglesia y las bases de convivencia de un aparato cívico laico y una comunidad inscrita en ese aparato, pero fuertemente religiosa.

Llegada a Aguascalientes de nuevos modos productivos

Lo anteriormente descrito fue una especie de revulsivo que ayudó a la nación a finalmente ordenar sus aspiraciones a constituirse como una patria moderna. La pacificación del país comenzó a cristalizarse y con ello el aprecio por el estado como un gran territorio lleno de oportunidades productivas. Aguascalientes se localiza en un sitio nodal en la geografía mexicana. Con la independencia ganada a la metrópoli española, la polaridad productiva cambió del eje oriente-poniente, al norte-sur debido a la preeminencia de los Estados Unidos como principal motor económico del hemisferio, ubicado justo al norte de lo que hasta hacía sesenta años era considerado la Nueva España.

La industrialización de la entidad mexicana adquirió relevancia geográfica. Las primeras industrias modernas en la ciudad aguascalienteña se establecieron con capital norteamericano, misma procedencia de su tecnología, por lo que su adopción local tuvo una repercusión en el desarrollo urbano de la ciudad, capital del municipio y del estado del mismo nombre, debido al crecimiento del 100% de la mancha urbana y a la progresiva apertura provincial a nuevas modalidades de convivencia social. Las industrias detonantes del desarrollo fabril

de la comarca fueron la siderúrgica y la correspondiente a la fabricación y mantenimiento del transporte ferroviario, por lo que su repercusión fue directa en materia constructiva.

Industrialización y arribo de materiales y procesos inéditos de construcción

La conectividad que supuso el ferrocarril allegó materiales inéditos a la región, tal es el caso como el acero para la obra edificatoria, el cemento e incluso la madera, ya que Aguascalientes se encuentra localizada en una región semidesértica, para ensamblaje directo o bien como combustible para cocer el tradicional adobe y obtener a gran escala el simple ladrillo.

Ello tuvo una continuidad que desde los últimos dos decenios del siglo XIX se extendió a los primeros cuarenta del siglo XX, como ejemplo está la gran presa Plutarco Elías Calles de 1928 realizada en concreto armado, hito de la construcción local, que a partir de su erección integra de manera contundente a dicho material en la mayoría de la industria edificatoria.

La industrialización de Aguascalientes supuso además una revolución en los procesos formativos de los maestros de obra, ingenieros y arquitectos regionales que obtuvieron los rudimentos necesarios del dibujo técnico arquitectónico, además de los propios al conocimiento de la tecnología de la construcción y materiales recientes, con lo que la paleta del diseñador de edificios se enriqueció notablemente.

Adopción y adaptación de nuevos planteamientos arquitectónicos

No sólo fueron los nuevos componentes y los procesos conexos los que modificarían en buena medida el semblante de lo construido. Igualmente los planteamientos formales y de disposición de la arquitectura provincial experimentaron una renovación importante. Modelos anglosajones como el chalet o los correspondientes a las naves industriales tuvieron una repercusión directa en la manera de proyectar y construir edificios en toda la región.

Tipología y géneros inéditos en la ciudad hicieron su aparición; además de los pragmáticos edificios propios de la industria recién asentada en la entidad y la vivienda de los trabajadores de los nuevos centros laborales: teatros, baños públicos y estaciones de tren se sumaron a la lista, a la que poco después se agregaron espacios educativos, infraestructura deportiva, estaciones de servicio automotriz, hospitales y un cada vez sinfín de sistemas arquitectónicos.

La tradición constructiva local, humilde y enfocada a la construcción con adobe -con algunas pocas fincas, casi todas religiosas en piedra- se encontró de pronto inmersa en una convivencia forzada con técnicas constructivas y materiales nuevos para la zona, hibridándose entre sí y encontrando a la par,

disposiciones espaciales igualmente nuevas para optimizar esa nueva manera de construir.

La paulatina convivencia con nuevas formas arquitectónicas y reinterpretación de las tradicionales

El relato precedente describe de manera breve lo que fue el telón de fondo para escenificar en la capital acalitana una explosión de formas arquitectónicas inéditas no sujetas a los cánones tradicionales. El mismo crecimiento y desarrollo de la ciudad aportó una cantidad de obras que en el siglo XX quintuplicó prácticamente lo construido en los tres siglos y medio que precedieron. Las colonias de trabajadores desplazaron a los barrios tradicionales y con ello nuevos tipos de arquitectura habitacional relegaron a la casa alineada al paramento de gruesos muros de adobe. Los fraccionamientos que le siguieron agudizaron el fenómeno y la ciudad comenzó a mostrar la apertura de calles, las cuales en otros tiempos eran solares destinados a huertas; jardines públicos y nuevas plazoletas complementaron la estructura de plazas ya existentes, estableciéndose con ello el marco para erigir actuales edificios que debían convivir de manera contigua a edificaciones de siglos anteriores.

La arquitectura religiosa con su perfil claramente reconocible y al tono de los nuevos tiempos se reinició, tras un periplo de cerca de sesenta años en el siglo XIX, del barroco y algunas características neoclásicas se pasaron al eclecticismo finisecular en algunos modelos con aire neogótico. Los templos católicos además ya no eran los únicos santuarios de la comunidad, los bloques de iglesias reformadas provenientes de los Estados Unidos fueron paulatinamente adecuándose a una trama urbana que ya los ha tomado de manera inherente. En los inicios de la modernidad arquitectónica en Aguascalientes a partir de los años veinte del siglo XX, los materiales y procesos constructivos tradicionales y nuevos produjeron formas y organizaciones espaciales no muy distintas entre sí, pero a medida que las modalidades de uso del espacio privado y público comenzaron a condicionar el empleo de las calles tanto por los viandantes como por los constructores, los inmuebles de nueva factura hacia los años treinta y cuarenta del siglo pasado comenzaron a manifestar sus diferencias respecto a los de la tradición.

Para ese momento las influencias foráneas, más allá del puro contacto directo con Estados Unidos, que anteriormente se había tenido también con España y otras naciones europeas, comenzaron a provenir por soportes diversos: películas, televisión, guías turísticas, tarjetas postales y fotos. El afán de cosmopolitismo moderno influyó en el gusto estético de la comunidad para erigir dentro de ella una diversidad de sectores de mercado, con lo que las posibilidades de los modelos arquitectónicos se dispararon.

Nuevas maneras de convivencia espacial

La relación ciudadana multiplicó las posibilidades de su experiencia con la multiplicación de las maneras de habitar el espacio público y privado, y también con los ejemplares arquitectónicos de aparición para entonces reciente. La interacción de los lugareños con los recientes ámbitos reflejó las características de esa convivencia multiplicada toda vez que no sólo la ciudad creció exponencialmente sino también la población.

Las fincas antes consagradas a la espiritualidad, torales en el urbanismo Novohispano, en la ciudad contemporánea mexicana, tal en el caso de Aguascalientes, fueron mitigando el impacto de su representatividad comunitaria, merced a otros sistemas arquitectónicos que por lo contrario, debido a la intensidad de su ocupación y a la fuerza implícita del significado social, fue aumentando su peso específico en la configuración de la ciudad; escuelas, edificios administrativos, hospitales, instalaciones deportivas, representaron así el cambio de la ciudad como entidad de representación social donde la espiritualidad prometía la trascendencia colectiva, a otra entidad de lectura funcional, sujeta a los vaivenes del productivismo capitalista.

La ampliación de la oferta de espacios públicos

Los ambientes públicos mismos fueron separados de su contexto simbólico: como la plaza cívica o el atrio religioso, para convertirse en utilitario “equipamiento” cuya característica espacial principal más que su capacidad de establecer significados para la comunidad era un cuantitativo “estar”.

No obstante la depuración de contenidos simbólicos o representativos de esos espacios, lo cierto es que desde sus inicios, fueron lugares ocupados y apreciados por la población que poco a poco ha ido otorgando, o retirando interpretaciones más allá de la simple habitación cotidiana de los ámbitos.

Lo anterior ocurre con mayor potencia al constituirse esos espacios cerca de un edificio con una carga de ocupación colectiva fuerte, o bien, cuando en ellos se constituye una edificación cuyo modo de utilización permita esas características.



Fig. 4. Estación de tren al fondo y Jardín de la Estación.

Fuente: J. Jesús López García

Adyacencia urbanística moderna: lo mundano y lo sacro

Esa mezcla de tradición arquitectónica religiosa cargada de sentidos y espacios públicos utilitarios que además atrajeron la construcción de otros edificios modernos de uso intenso, provocó una contigüidad urbanística moderna en que lo mundano y lo sacro se unificaron. El fenómeno es ya algo antiguo pero tal vez la contemporaneidad posea más facilidades para establecer en los espacios modernos los mecanismos que el ocio requiere para ocuparles de maneras más diversas. Por su parte los espacios dedicados a la religión han tenido que adaptarse a nuestra situación contemporánea donde la laicización de la sociedad es vista como una consecuencia necesaria para la igualdad en los derechos de sus integrantes esencialmente diversos. En México, la religiosidad católica se mantiene muy vigente pero acotada en la generalidad del tiempo a los espacios cerrados y abiertos dispuestos para ello, incluso acotándose cada vez más.

La sacralidad del ámbito religioso se mantiene, sin embargo lo hace desde el siglo XIX rodeado de un entorno profano donde la secularidad cada vez más estridente, tiende a apagar con su ruido multiforme la quietud de los edificios de culto. Aun así, estos siguen siendo referenciales para la población y generan una vida cotidiana en su zona, que difícilmente inmuebles con mayor intensidad de habitabilidad, paradójicamente, pero con menos sentido colectivo, podrían sostener. En ello la emocionalidad del culto Católico, no obstante su actual lejanía temporal del barroco, con los atenuantes descritos continúa indemne en países como México y en ciudades como Aguascalientes.



Fig. 5. En primer plano el atrio de la Catedral, enseguida el Patio de las Jacarandas y al fondo el Palacio de Gobierno. Fuente: J. Jesús López García

Formas del mundo contemporáneo: nuevos significante para la arquitectura religiosa

En la arquitectura religiosa lo indecible y el lenguaje analógico de la iconología conformaban un solo acervo formal de potente representación. Al paso del tiempo y al mejorarse las técnicas de impresión de documentos, con una población instruida y lectora cada vez más grande, los sistemas analógicos de representación formal comenzaron a quedar atrás. El Barroco fue posiblemente el último de los grandes estilos occidentales analógicos. El Neoclasicismo del siglo XVIII apostó por equilibrios y tensiones austeros, más que por la preservación de la representación iconológica y a partir de ello, las formas del mundo contemporáneo comenzaron a ser más abstractas, alejándose de aquellos elementos figurativos que no denotaran la pureza de la tectonicidad del edificio, el cual fue convirtiéndose en un objeto más sencillo pero no ajeno a los significantes que el mundo moderno le tenía preparados.

La laicización de las formas sagradas

Las formas antes sagradas, imbuidas por cierto hieratismo milenario comenzaron así a cambiar su signo en busca de un laicismo aséptico. Para el Siglo de las Luces, la racionalidad establecida no estaba muy distante del siglo pretérito en que se libraron guerras religiosas de las que finalmente surgiría la separación occidental de la Iglesia y del Estado.

Los volúmenes sagrados no estaban siendo reemplazados por perfiles nuevos sino vaciados de su contenido original para reasignarles una nueva codificación. La arquitectura Neoclásica fue la que inició la tarea que duró desde el siglo XVIII hasta fines del XIX.

Un desmontaje de significados tradicionales a la par de un engaste de conceptos modernos desprovistos de sentido religioso baste citar la gran cúpula del Capitolio de Washington por los autores Thomas U. Walter y August Schoenborn, que proviene constructivamente de la bóveda romana analógica a la bóveda celeste y por tanto retomada por la arquitectura cristiana para ubicarla en el transepto delimitando el presbiterio. El significado laico del ejemplo norteamericano es más que la bóveda celestial divina, la cúpula celeste que une a toda una nación.

El laicismo de los elementos de composición arquitectónica empero su alta finalidad, corre el riesgo de banalizar sus contenidos, en buena medida por la relativa facilidad técnica de reproducir formas de catálogo desprovistas de todo sentido, sin embargo en el mejor de los casos, es el inicio de la abstracción compositiva, un ejercicio donde la percepción a través de todos los canales sensoriales puede estructurarse en un modelo de fuerte connotación intelectual. Demasiada de la

producción sobresaliente de arquitectura en aquel momento tuvo una repercusión fuerte en la estética y en la intelectualidad contemporánea; el pintor William Hogarth llegó a decir «Los modernos han llevado la sencillez, la conveniencia y la nitidez de la obra a un grado muy alto de perfección...» (KAUFMANN E. 1974: 46 [1955]). Es decir la precisión racional de la modernidad se ha decantado por la nitidez de sus postulados fácticos, pos sobre la indeterminación subjetiva del simbolismo místico.

Formas de la nueva tecnología

El sistema tecnológico resultante de la Revolución Industrial con sus materiales y procesos, propició un repertorio de formas nuevas en la construcción; las cubiertas de grandes luces a partir de acero y concreto eran inéditas en la manera en que se afrontaron desde el siglo XVIII; en tal caso, los romanos empleaban el *opus caementicium* hace alrededor de dos mil años. Los avances de la ingeniería, desde ese mismo siglo escindidos de la arquitectura. Para la fascinación con el avance tecnológico ya no había una correspondencia tan grande con las formas remotas si bien el neoclasicismo de inicio atendía al canon de la antigüedad, lo cual más tarde sería suprimido por el advenimiento de una estética funcionalista. Aún con lo anterior, y una vez pasado el racionalismo clásico, se acudió a una formalidad ecléctica con base en los acervos provenientes de diversos sitios, así el empleo de materiales y procesos novedosos concurrió con diseños provenientes de muchas tradiciones no sólo occidentales, con lo que lo ecléctico del resultado se potenció aún más.

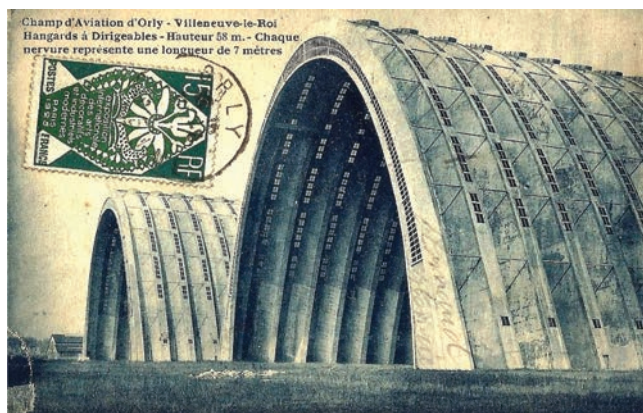


Fig. 6. Cubiertas con base en paraboloides por Eugène Freyssinet

Fuente: <https://autrecarnetdejimidi.files.wordpress.com/2014/03/hangar-c3a0-dirigeable-orly-france-eugc3a8ne-freysinet-1921-copie.jpg>

Consultada el 13/07/2016

Los perfiles de la nueva tecnología fueron un motivo para organizar la construcción en torno a un formulismo homogéneo debido a la facilidad relativa de su implementación, pero en los casos sobresalientes de arquitectura e ingeniería contemporáneos, esa misma sencillez provocó innovaciones técnicas, funcionales y formales de gran calado. De entre ellas los ejemplos son múltiples y variados en su género, uso y repercusión: desde los puentes de Isambard Kingdom Brunnel a la torre de Gustave Eiffel, pasando por las estructuras ligeras y transparentes de Paxton, la ingeniería comenzó a imponer los códigos sobre los que la arquitectura contemporánea debía adecuar su propuesta conceptual y plástica.

Lo expuesto viene a tema pues es curiosa la similitud de principios edilicios que fundamentan digamos, un hangar de concreto pretensado que es una de las patentes de la firma de ingeniería de Eugène Freyssinet (1879-1962) y el templo de San Francisco de Asís en Belo Horizonte, Brasil realizado en 1943 por Óscar Niemeyer o las capillas del Seminario Diocesano de Aguascalientes (1953).

Obligadamente tenemos el parecido de naves industriales de planta basilical propias del siglo XIX, cuyas fachadas principales parecen ser las de templos románicos del siglo XIII. Finalmente la nueva tecnología surgida en la Revolución Industrial, puso de manifiesto que la arquitectura estaba ya en condiciones de establecer una narrativa a través de sus propias características de espacio y forma, cada vez más ajenas a la iconología y a la analogía tradicional.

Abstracción moderna de la forma, frente a la composición figurativa tradicional

El desprendimiento arquitectónico de los imperativos analógicos de representación tradicionales estableció una nueva concepción de la finalidad simbólica de la arquitectura. Los grandes frisos, murales, vitrales y demás modalidades artísticas, de narración y figurativas comenzaron a perder su potencia una vez montado el crecimiento de la población lectora. La arquitectura como soporte de esas manifestaciones cada vez era menos socorrida por lo que los edificios iniciaron su propia búsqueda expresiva.

La expresión arquitectónica entonces recurrió menos a la figuración analógica y más a la abstracción. Al asumirse esa circunstancia, la arquitectura inició una fresca exploración de nuevos derroteros de expresión, potenciada ésa búsqueda por las posibilidades de los recientes materiales y técnicas modernos de la construcción.

Incluso el Arte figurativo en los casos más reaccionarios, propendía a imitar estilos arquitectónicos pretéritos, más que la función de marco soportante de otras disciplinas artísticas, como el Neogótico de la segunda mitad del siglo XIX

preocupado por asentar un tono nostálgico medievalista en vez de lograr grandes superficies transparentes destinadas a albergar vitrales, o incluso el Art Déco que buscó en el periodo de entreguerras del siglo XX, codificar decorativamente las geometrías modernas de la arquitectura, llegando a contagiar arquitectónicamente a las demás artes.

La abstracción fue entonces, uno de los signos más poderosos de la modernidad en la intelectualidad artística, casi llegó a una especie de misticismo con el que se asumió en parte el hueco de lo espiritual con que el laicismo abordó los temas religiosos.

Seminario diocesano de Aguascalientes: concepcio e influencia en la definición de la arquitectura religiosa moderna

La Escuela Moderna de arquitectura fraguada en sus términos técnicos e intelectuales desde los inicios de la Revolución Industrial, se cristalizó en México una vez montado el país en la ruta hacia un pretendido progreso inserto en el concierto de los avances técnicos y sociales mundiales. Fue un proceso de ensayo y error que culminaría en el episodio bélico de la Revolución Mexicana de 1910, que una vez transcurrido estableció nuevamente los parámetros con los que la nación debería reconstituirse. La modernidad fue una de las características de mayor recurrencia en el discurso político e intelectual del país.

En arquitectura comenzó a materializarse hacia los años veinte del siglo XX; Aguascalientes vivió ese nacimiento curiosamente de la mano de las instituciones educativas laicas y del renovado sistema de salud pública, pero también de una institución tradicional, la Iglesia Católica.

Es de llamar la atención que aquélla recurra siempre a la arquitectura con el propósito de renovar de manera global su imagen en los prolegómenos del Concilio Vaticano II. El Seminario Diocesano con su Capilla Mayor (1959-1963) es un icono de esa imagería simbiótica de la contemporaneidad y de la religión Católica, un maridaje antitético en apariencia, pero que supuso una transición paulatina de la tradición a la modernidad vanguardista del siglo XX.

Un modelo precedente: San Francisco de Asís en Pampulha

Algunos de los exponentes de las vanguardias artísticas de inicios del siglo XX profesaban un ateísmo casi militante, más ello no fue justificación para abordar temas místicos por las posibilidades expresivas que una cuestión de esa naturaleza puede aportar. En la arquitectura el fenómeno también ocurrió tal vez con mayor ímpetu después de la Segunda Guerra Mundial: la sensación de vacío que una conflagración de esa dimensión donde no se hacía mucha exultante

confianza en la tecnología, cedió su lugar a un horror generalizado por lo que ella misma podía llegar a propiciar.

Así se inauguran nuevos episodios en la vida profesional de algunos arquitectos, notorios en el cambio de dirección de su propuesta. El suizo *Le Corbusier* por ejemplo, máximo promotor de un purismo funcionalista libre de toda representación tradicional, filo-socialista ateo, intelectual de primera línea sobre el arte y la arquitectura modernos, fue abandonando su primera etapa radicalmente moderna para irse asumiendo como parte de un nuevo movimiento donde la expresividad no temía contagiarse del misticismo tradicional a través de las nuevas formas, su Capilla de *Notre Dame du Haut, Ronchamp*, Francia y el Convento de *Sainte de la Tourette*, son testimonio de que incluso un no creyente como él, podía ser un excelente intérprete de la espiritualidad artística en tiempos contemporáneos.



Fig.7. Capilla de Notre Dame du Haut, Ronchamp, Francia.
Fuente: Vincenzo López Reyes

Algo similar sucedió con Óscar Niemeyer en Brasil. Comunista y ateo, sin embargo sutil tejedor de una trama en que la sensualidad del paisaje carioca, la espiritualidad católica y la potencia técnica moderna dan por resultado algunos edificios religiosos que se insertan en su geografía como parte natural de un gran tapiz.

Entre esos edificios destaca la pequeña iglesia de San Francisco de Asís

«Situated at the edge of the lake on the Banks of which Niemeyer also planned a sport san recreation club... this little church with its novel structural shapes, adapted to the technical possibilities of reinforced concrete, illustrates the urge for constant plastic research that distinguishes this artist and enables him to depart successfully from the more Cartesian conventions of modern architecture» (MINDLIN H. 1956: 160).

Ese modelo de arquitectura religiosa con base en el paraboloide, figura de características estructurales auto portantes, óptima para espacios de grandes claros lo que es de suma importancia para el ceremonial eucarístico católico ya que el cristianismo en su generalidad entraña la celebración de ritos de carácter comunitario, por lo que la afluencia de contingentes significativos de feligreses a un tiempo en el mismo recinto exige grandes espacios cubiertos.

Esa forma audaz estructuralmente, resultó ser temeraria estéticamente para el caso de Niemeyer. Da fe de ello que en la época en que Mindlin redactó el libro, la iglesia aún no había sido consagrada (MINDLIN H. 1956: 160), lo que habla de alguna resistencia de ciertos sectores de la curia, al menos brasileña, por aceptar esa novedad arquitectónica. No fue así en México pues la audacia estructural de las propuestas del arquitecto español nacionalizado mexicano Félix Candela, exiliado en el país a fines de los años treinta del siglo pasado, fueron acogidas por el público general, y en el caso de sus edificaciones religiosas, por el clero en particular. Candela se entronizó como uno de los representantes más sobresalientes en México de una experimentación estructural, formal y estética que tuvo ecos en todo el territorio nacional.

Una reinterpretación del recinto católico a partir de una estructuración potente

El Cristianismo en general es un credo que se manifiesta de manera colectiva en un tiempo determinado, por ese motivo, una vez oficializado como religión de Estado en la Roma de Constantino, lo templos latinos tradicionales no eran propicios para el ritual de los Cristianos, pues su cella era un recinto pequeño, adaptada a las necesidades de reducidos grupos de sacerdotes y sus ayudantes. La celebración eucarística cristiana salió de la clandestinidad de las catacumbas y tomó los grandes espacios de las basílicas para los rituales importantes, a las naves basilicales se le añadió el transepto y de ahí nació la planta de cruz latina.

Como se evidenció en el siglo III de nuestra era, más que un planteamiento estilístico o filosófico, el templo cristiano fue una propuesta espacial que requería una potente estructuración capaz de cubrir grandes claros. La lectura paleocristiana, muy pragmática, de la gran basílica romana ha continuado hasta nuestros días con la introducción al mundo constructivo de los materiales y técnicas de edificación modernas. Al igual que hace alrededor de mil setecientos años, el Cristianismo trata de cubrir grandes espacios para sostener el ceremonial colectivo tradicional, a la par de estar pendiente de las novedades constructivas para al igual que con las basílicas, apropiarse de espacios, adaptando su plástica a los tiempos corrientes.

Eso es una reinterpretación continua de la conjunción de lo tangible físico y secular, que va con nuestro tiempo, con aquello que la tradición ha ido consolidando al largo y lento paso de las épocas que ha vivido la comunidad cristiana.

El Seminario de Aguascalientes, expresión de la fuerza de la diócesis local

El Seminario Diocesano de Aguascalientes dedicado a la Virgen de Guadalupe es una institución que data de 1885, incluso previo al decreto “Apostólica Sedes” del 27 de agosto de 1899 con motivo de la constitución de la diócesis (CORPUS R. 1969:104), sin embargo el edificio que lo alberga fue iniciado hasta inicios de los años cincuenta del siglo pasado bajo encargo del obispo Salvador Quezada Limón, el cuarto de la diócesis, al arquitecto Francisco Aguayo Mora.

El perito se formó en la Universidad Nacional Autónoma de México la cual inició su historia en el siglo XVI (1551) como la Real y Pontificia Universidad de México, la primera en el continente americano, y que para el momento en que Aguayo estudió arquitectura, ya era la cabeza de la enseñanza laica de la nación, con una efervescencia especial de los años treinta y cuarenta, ya que se contaba en sus aulas con la presencia, en todos los campos, con personajes eminentes en la academia y la intelectualidad mundial, refugiados muchos de ellos de la Guerra Civil Española y otros más de la convulsa Europa de la Segunda Guerra Mundial.

En ese ambiente rico en experiencias y contacto cosmopolita, Aguayo comenzó a formar su plataforma intelectual y profesional. Oriundo de Aguascalientes regresó al estado como arquitecto titulado, siendo de los primeros en fijar su lugar de residencia en la capital estatal y con una serie muy variada de inquietudes, manifestadas en un amplio catálogo de obras lo mismo para particulares, que para el gobierno y para el clero local.

Al llegar al Aguascalientes de mediados del siglo XX, de vuelta de sus estudios encontró a su ciudad natal con un anhelo de modernidad mezclado con un tradicional aprecio a las costumbres locales. La Diócesis de Aguascalientes era dentro de la vida de la provincia mexicana, un rasgo distintivo del ascenso de la ciudad y el estado del mismo nombre, que de ser villa desde su fundación en el siglo XVI, fue elevada al rango de ciudad hasta el siglo XIX para que poco después en ese mismo siglo, se le concediese el estatus de ciudad capital de un estado de la federación mexicana.

Aguascalientes es uno de los estados mexicanos más pequeños en extensión de todo México, sin embargo desde el último tercio del siglo XIX, como importante punto nodal en los flujos que van de orienta a poniente vinculando las costas del océano Pacífico con el centro del país y de sur a norte que une la ciudad de



Fig. 8. Atrio de la Capilla Mayor del Seminario de Aguascalientes
Fuente: J. Jesús López García

México con el sur de los Estados Unidos, se ha ido constituyendo y consolidando como uno de sus polos industriales.

Ésta condición asociada a la modernidad se ha conjugado a lo largo del último siglo con un respeto a las tradiciones acalitanas donde la fe católica juega un importante papel para la comunidad. En ese sentido el ser sede de una diócesis, algo casi impensable hace doscientos años, es una constatación del peso de la religiosidad de Aguascalientes y su región circundante de influencia, pero al mismo tiempo también es una especie de confirmación de la calidad urbana de la metrópoli pues el cristianismo es una profesión de fe que se propaga en comunidad, de ahí que la cultura urbana de un sitio sea la mejor garantía de comunicación de una creencia religiosa así. El Seminario Diocesano de Aguascalientes fue planteado y desarrollado en una zona de nuevo crecimiento, apartada, en ese entonces, de la ciudad consolidada. Detonante de nuevo desarrollo urbano y a la vez un enclave apartado de la ciudad de su tiempo, el Seminario fue continuador de la tradición monástica antigua pero también precursor del desarrollo urbano secular.

La diócesis provincial por otra parte, se caracteriza por poseer una de las comunidades mexicanas más enfáticamente religiosas dentro del catolicismo nacional. Tradiciones y costumbres propias de Aguascalientes, difícilmente pueden entenderse sin el trasfondo católico, lo que confiere a la capital y su región un aire tradicionalista cuyo conservadurismo pareciese ser impermeable a la modernidad en muchos aspectos, entre ellos, el arquitectónico.

Sin embargo, el trabajo del arquitecto Aguayo Mora no sólo se circunscribió a la cuestión del diseño y la construcción. Su interés iba más allá de un encargo importante. El profesional comprendió la magnitud del autor del encargo, su peso específico en la sociedad aguascalentense pero también el momento histórico para poder instrumentar un proyecto de aliento moderno incluso en una de las sedes más importantes de una institución por demás tradicional y conservadora.

El resultado fue una interesante apuesta a modernizar la representación de la Iglesia en la localidad, y de paso buscar llevar a Aguascalientes a la búsqueda de expresiones plásticas, intelectuales y conceptuales más a tono con el siglo XX, centuria en la que México entró de manera atropellada casi treinta años después a su inicio real, debido a la guerra que supuso la Revolución Mexicana de 1910.



Fig. 9. Celosía en el retablo de la Capilla Mayor del Seminario de Aguascalientes
Fuente: J. Jesús López García

La forma como manifestación de tradición figurativa y abstracción contemporánea

Ese buscado requisito de producción y tendencia modernas conjugado con la tradicionalidad manifestada en lo religioso, fue uno de los imperativos conceptuales que la fábrica del edificio del Seminario tenía que afrontar. La arquitectura piadosa aguascalentense, católica o de otras vertientes cristianas llegadas a la ciudad a fines del siglo XIX, abrevaban de fuentes formales tradicionales. El Catolicismo local de hecho fue uno de los factores que iniciaron el fenómeno arquitectónico provincial. Después del presidio, denominado así por ser la construcción militar que *presidía* la fundación de un nuevo asentamiento en tierras americanas hispánicas, erigido para brindar refugio a las caravanas que trasladaban la plata que se movían por la región, los primeros edificios en construirse en la localidad fueron la parroquia, cimiento de la actual catedral, y el conjunto conventual de San Diego, ambos iniciados en el siglo XVII y concluidos años más tarde.

El catálogo de arquitectura religiosa de Aguascalientes posee ejemplares barrocos, eclécticos de tinte clasicista y neogótico, todos ellos dentro de la tradición arquitectónica religiosa desplegada en el mundo occidental al menos en los últimos quinientos años, tomando en cuenta que los estilos renacentistas sólo se hacen presentes en la región en el uso de la planta de cruz latina.

De lo anterior tal vez el Eclecticismo hubiese sido hasta entonces lo más cercano a la vanguardia de su momento, pero al contrario de lo que sucedía a fines del siglo XIX y principios del XX en las grandes metrópolis del mundo occidental, en la provincia mexicana, más que experimentación a partir de materiales y procesos novedosos, un aliciente técnico, o que una ruptura con la tradición o al menos con los precedentes inmediatos, un aliciente intelectual, ese eclecticismo era una continuidad de la tradición pero bajo formas y procesos renovados.

Es por ello el seminario diocesano fue tal vez el primer edificio religioso en cuestionar la tradición arquitectónica local, afrontando la suma de materiales y procesos constructivos pendientes de manifestar con su codificación estética, una separación desde esa práctica, y al mismo tiempo no suprimirla, sino entablar un diálogo con ella asumiendo su papel para revelar una expresión moderna.

Expresión moderna despojada de su filo crítico a las tradiciones del pasado, sustituyéndolo por una apertura al diálogo entre lo contemporáneo y lo que le precedió, fijando con ello una continuidad conceptual a través de la ruptura o la revolución técnico-constructiva o formal.

El conjunto está constituido por una serie de crujías donde se disponen las dependencias habitacionales y de uso práctico, todo ello bordeando áreas al aire libre en las cuales se organizan espacios ajardinados e infraestructura deportiva, pero sin duda las capillas y el acceso al conjunto son los sistemas característicos de todo el complejo.

Las capillas mezclan la tradición figurativa con la abstracción contemporánea de una manera simple a través de la analogía de la parábola utilizándola como referencia a las enseñanzas de Cristo, lo que tiene una relación directa con el fin último del seminario que es la formación sacerdotal, y la construcción real de cubiertas con la geometría de paraboloides.

Por otra parte la tendencia de la arquitectura moderna a construir modelos físicos reales y modelos críticos teóricos, calza bien en el quehacer arquitectónico del momento de proyección y realización del edificio pues, haciendo referencia al teórico italiano Manfredo Tafuri

«La abstracción determinada solamente es tal si conoce sus propios límites; es decir, si está constantemente dispuesta a ponerse en crisis, si, al transformar y despedazar el material de sus propios análisis...se transforma y rompe ella misma y su propio lenguaje con ella. Así, la crítica es un *trabajo*, en sentido literal, tanto más fecundo cuanto más consciente es de sus propios límites» (TAFURI M. 1984: 15 [1980]).

Los límites en éste caso los constituyeron los planteamientos religiosos del conjunto, mismos que debían estar imbuidos de representatividad atemporal y al mismo tiempo enmarcarse en la modernidad.

Conceptualmente tradicional, estética y técnicamente modernas, éstas estructuras si bien apelan a la abstracción en su propuesta plástica, lo cierto es que también hacen un llamado a una manera iconográfica de relaciones formales excepto que esa iconografía ya no es con base en un simbolismo narrativo, sino en una analogía geométrica.

Epílogo. Lo abierto y lo cerrado, un ritmo para involucrarse con el mundo secular

Arquitectura de tensiones espaciales y geométricas, el seminario también monta la rigidez entre lo antiguo de la institución que representa y lo reciente de las formas que la expresan. Lo abierto y lo cerrado, la luz y la penumbra no son ya expresados de manera tajante, con sus fronteras plenamente identificadas, la organización del espacio es por tanto cordial, la sacralidad de los espacios para el ceremonial se mantienen centrales, pero rodeándolos, los ámbitos para la cotidianidad del uso común, les envuelven en una membrana familiar.

El seminario se desarrolla positivamente en una alternancia de ritmos donde los espacios interiores se mezclan con los exteriores mediante elementos de transición, deambulatorios y zonas intermedias que articulan ámbitos y funciones distintas. El carácter seglar de la formación eclesiástica del seminario diocesano queda bien establecido con la combinación de aspectos de representación simbólica y de los sitios para el transcurso de la vida diaria. Involuntariamente tal vez, en algo se parece a los atrios primitivos descritos por fray Diego de Valadés en el siglo XVI.

De igual manera, la pureza geométrica de los paraboloides en los ambientes sacros establece para la secularidad del espacio, un referente analógico a la lectura de imágenes; más eso es, una iconografía de formas abstractas que apelan a los equilibrios de masas dispuestas en el espacio, que transmiten a quien las aprecia su juego de tensiones estructurales sin ningún artificio, como en el barroco, para disfrazarles o minimizar su aprecio. De esa forma la abstracción iconográfica se presenta a la comunidad como un objeto aprehensible, no sujeta a un conocimiento o una referencia previos.

La sensualidad de las superficies curvas se dirige a la seducción del observador por parte de un edificio que busca atraer más que imponerse, a una feligresía nueva y antigua a participar de nuevos enfoques y visiones para una Fe añeja pero también renovada. El Seminario Diocesano de Aguascalientes presenta por tanto una continuidad de la idea cristiana de la modernidad donde lo nuevo es bienvenido como lo bueno que el futuro nos brinda. No es un milenarismo

arcaico en este caso, sino su adaptación a la contemporaneidad. Es el seguimiento actual a una narrativa de dos mil años, que pese a su evidente modernidad arquitectónica y técnica se afinsa en los mitos fundacionales de la religión católica pues como lo comenta Kirk «...para los griegos muthos significa relato o, lo que se ha dicho...» (KIRK C.S. 1985:21).

De la mano de las ideas del Obispo Quezada Limón, el arquitecto Aguayo Mora reinterpretó lo que el eclesiástico solicitaba a través de unas formas depuradas con las estructuras de Félix Candela como referencia y a quien se recurrió para el cálculo de la cubierta. La arquitectura del Seminario es pionera en Aguascalientes en la “...integración de elementos plásticos y espaciales con un lenguaje propio de la modernidad...”. (LÓPEZ JJ. 2014:181).

El edificio así se inserta en la tradición de espacios para el rito católico, en el desarrollo urbano y en la modernidad contemporánea mundial. La representación del seminario a la comunidad aguascalentense es subjetiva si nos centramos en la afluencia de gente al lugar: poca relativamente, si se entiende que su concurrente es el grupo de futuros sacerdotes que ahí se forman. Pero esos clérigos que salen al siglo a involucrarse con la población son los principales vehículos representativos de la institución; ahora bien, ese mismo organismo requirió de formas poderosas y simples, diferentes a las tradicionales, para marcar en la memoria colectiva a un primer, y tal vez único, atisbo a lo que es el seminario. El ritmo de formas sucesivas expresan las parábolas del Nuevo Testamento y al mismo tiempo, el devenir de los siglos que sucediéndose han encontrado en éste edificio su momentánea cristalización en un tiempo y un lugar que convergieron en su arquitectura una breve pero fuerte singularidad.

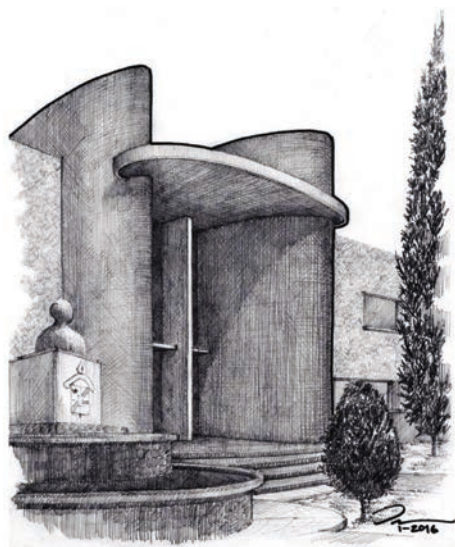


Fig. 10. Acceso al conjunto del Seminario de Aguascalientes

Fuente: J. Jesús López García, “Sobre... Arquitectura”, *El Heraldo de Aguascalientes*, p. 4, 1ª Sección, 26 de enero de 2016.

Bibliografía

- CHANFÓN OLMOS Carlos, 1997, *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos, Volumen II, El Periodo Virreinal, Tomo I, El encuentro de dos Universos culturales*, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- CORPUS ALONSO Ricardo, 1969, *Aguascalientes, la catedral y su cabildo*, Diócesis de Aguascalientes, México.
- KAUFMANN BAUMWALD Emil, 1974 [1955], *La arquitectura de la ilustración. Barroco y posbarroco en Inglaterra, Italia y Francia*, Gustavo Gili, Barcelona.
- KIRK S. Geoffrey, 1970 [1885], *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Paidós Básica.
- KUBLER George A., 1992 [1948], *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ GARCÍA J. Jesús, 2014, *Territorialidad y arquitecturas de lo sagrado en el México contemporáneo*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.
- MINDLIN Henrique, 1956, *Modern Architecture in Brazil*, Colibris Editora LTDA.
- PAZ Octavio, 1999 [1982], *Suor Juana Inés De La Cruz o Las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona.
- TAFURI TREVI Manfredo, 1984 [1980], *La esfera y el laberinto. Vanguardias y arquitectura. Dei Piranesi a los años setenta*, Gustavo Gili, Barcelona.
- WECKMANN MUÑOZ Luis Jesús, 1996 [1983], *La herencia medieval de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Spazio preispanico e spazio coloniale. Analisi storico-topografica dello Yucatán a cavallo della conquista

Gaia Carosi

Università di Roma "La Sapienza"

Abstract

Nell'impostare la propria azione sulla neoprovincia yucateca, gli spagnoli dovettero fare i conti con una situazione insediamentale ben consolidata, basata su precisi criteri territoriali e politici, che in parte stravolsero e in parte mantennero in base alle proprie necessità. Attraverso l'analisi delle fonti e l'utilizzo del Gis, si vuole qui fornire uno spaccato di cosa accadde nel primo cinquantennio del periodo coloniale relativamente all'ambito spaziale. Dalla fondazione di città al cambiamento dei fulcri di potere sul territorio, dall'*encomienda*, alla *congregación*, alla suddivisione in parrocchie, fino all'introduzione, presso la popolazione indigena, del concetto europeo di limite territoriale e la modificazione della stessa concezione di territorio politico.

Introduzione

Attraverso un'analisi storica, documentale e cartografica, ci si vuole qui concentrare sulle modifiche che le modalità di insediamento e lo stesso concetto di spazio subirono in un momento culturalmente sconvolgente come la conquista spagnola. Quando la cultura preispanica e quella spagnola si incontrarono e si trovano improvvisamente a coesistere in un medesimo luogo, si generarono fenomeni estremamente interessanti, sotto tutti i vari aspetti della vita di una comunità. Seppure una cultura si presentasse come storicamente vincitrice sull'altra e si volesse imporre su di essa, si vennero a creare sincretismi, spazi di sovrapposizione, tra imposizioni e riprese, in un panorama complesso e multiforme che vale la pena analizzare nello specifico. Persino eventi come la stessa imposizione di una nuova lingua o l'azione di evangelizzazione dei Francescani portarono conseguenze significative sul modo di concepire e organizzare lo spazio.

L'area presa in considerazione in questo studio è lo Yucatán, o, per essere più precisi, l'area della penisola che fu conquistata dalle spedizioni dei Montejo del 1527-1542 e che fu denominata *provincia de Yucatán*, tralasciando invece l'Acalan e le zone più a sud, caratterizzate da un processo storico di conquista

e da una storia documentale a sé stanti. Per non perdere d'occhio l'obiettivo principale, cioè fornire una visione chiara delle modificazioni nello spazio e nelle modalità di abitarlo che presero avvio con la conquista, e al fine di non perdersi dietro un numero eccessivo di dati analizzati, si è deciso di mantenere un taglio generalizzante, senza cioè addentrarsi nei singoli casi, e una visione a scala elevata, avvalorando le nostre tesi solo con gli esempi maggiormente chiarificatori.

Spazio preispanico

Nel periodo Classico, lo spazio stesso veniva modellato attraverso l'architettura a ricreare aspetti basilari del cosmo maya. I concetti di montagna sacra, *axis mundi*, i livelli del cielo e dell'inframondo, la stessa struttura quadripartita del cosmo venivano spesso materializzati sulla terra attraverso forme architettoniche, in particolare nei centri monumentali: il numero di gradoni di una piramide, le "radial pyramids" di Tikal o Chichén Itzá, interi gruppi architettonici riproducenti i vari livelli dell'universo⁽¹⁾ erano solo alcuni degli espedienti che furono utilizzati a tale scopo. In questo modo, lo spazio assumeva un significato aggiunto, potentemente simbolico, altro dalla mera realtà terrena.

Anche il concetto di terra, nel modo di vedere della cultura maya, era sacralizzato. Era pensata come datrice di vita e di nutrimento, e in quanto tale non poteva essere oggetto di compravendita, ma era posseduta comunitariamente (QUEZADA S. 2001: 27; 1993: 40-42). Nel momento della semina, le famiglie ponevano un segno nella zona che avrebbero coltivato, così da marcarla come propria e poterne godere i frutti, mentre la superficie che ciascun capofamiglia avrebbe controllato sarebbe dipesa dalle necessità di consumo, dal numero di persone da sfamare e dalla quantità di tributi da pagare (QUEZADA S. 1993: 40-41). Molte sono le attestazioni etno-storiche che confermano la messa in comune delle terre (TERÁN S. & RASMUSSEN C. 2009: 111): ad esempio le affermazioni di Landa (LANDA D. 1982: 17)⁽²⁾ e le *Relaciones* di Dzindzantun, Tekantó e Tepakán (RHGY). Lo stesso Cogolludo affermava:

«Le terre di ciascuno erano in comune, e così tra le città non esistevano delimitazioni o pietre miliari che le dividessero»⁽³⁾.

La situazione fu probabilmente più complessa di come ce la presentarono i documenti etno-storici. A fianco alle terre comunali, infatti, Bracamonte menziona le terre del *ch'ibal* o lignaggio. In base agli studi che effettuò sulle tipologie di proprietà indigene incontrate nei documenti coloniali, sembra che i lignaggi nobiliari abbiano posseduto delle terre per sé, e questa pratica continuò in tutta l'età coloniale. Anche in questo caso, comunque, non si può parlare di proprietà privata vera e propria, giacché i terreni appartenevano comunque a

tutti i discendenti di un determinato lignaggio (BRACAMONTE Y SOSA P. 2003). Il sistema di coltivazione più ampiamente utilizzato, a partire dal Preclassico, era la *milpa*. I campi venivano coltivati secondo la tecnica del “taglia e brucia”: dopo aver selezionato il terreno, questo veniva ripulito dalla stipa e disboscato, poi la sterpaglia e i cespugli secchi venivano bruciati e la cenere ricavata era sparsa sul campo per garantire loro fertilità. Una tecnica di questo tipo impoveriva velocemente il campo, cosicché, dopo che il terreno fosse stato utilizzato per un paio d’anni, doveva essere lasciato a riposo a lungo affinché la vegetazione avesse modo di crescere di nuovo e il ciclo potesse ricominciare (FARRISS N. 1992: 125). È naturale che, con un simile sistema agricolo, una famiglia necessitava di una gran quantità di terra per sostentarsi nel corso degli anni, e questo favorì una tipologia di insediamento che viene definita sparsa: seppur esistevano forze centripete che portarono alla formazione di città e *pueblos* (FARRISS N. 1992: 127), la maggior parte della popolazione maya viveva, al contrario, dispersa sul territorio, vicino alle loro *milpas*, sfruttando tutto lo spazio possibile, con l’unico limite dell’elemento geografico e idrico (CAROSI G. 2016). Le città non avevano confini netti: semplicemente, la concentrazione degli edifici andava diminuendo con l’allontanarsi dal centro, mentre le abitazioni erano diffuse su tutto l’ampio territorio pianeggiante yucateco. Si delineava quindi una tipologia insediamentale senza soluzione di continuità, in cui, a nuclei abitati più compatti, si sostituivano gradualmente strutture abitative meno complesse disperse tra i campi, senza stacchi decisi tra il paesaggio della città e quello della campagna.

Così come nell’aspetto insediativo, nemmeno nell’ambito politico il potere si manifestava a livello spaziale: al contrario, nel mondo yucateco della fine del Postclassico, il potere viene definito dagli storici come “personale” (QUEZADA S. 2014: 390). Infatti, si può dire in generale che così come le città erano prive di confini distinti, anche il potere non aveva un territorio ben definito, con limiti nettamente delimitati, ma si relazionava direttamente alla gente e al loro riconoscimento, arrivando nello spazio fin dove le persone fossero state disposte ad accettarlo. Nello specifico, esistevano tre livelli gerarchici all’interno della struttura amministrativa yucateca. Il grado più basso era costituito dal *cuchteel*, che riuniva un gruppo di famiglie estese, probabilmente con legami di sangue, sparse su tutto il territorio peninsulare (OKOSHI HARADA T. - QUEZADA S. 2008: 139; QUEZADA S. 1993: 38). Più *cuchteelob* formavano il *batabil*, su cui il *batab*⁽⁴⁾ deteneva un potere di tipo politico e amministrativo. Il territorio del *batabil* non si presentava come qualcosa di unitario e ben definito: i *cuchteelob* potevano non costituire un’unità territoriale compatta, ma spesso si trovavano sparsi, inframezzati da *cuchteelob* che facevano riferimento a *batabob* diversi, privi di confini ben definiti (QUEZADA S. 1993: 42; 1993a: 420). Ad esempio, a

Kulá risiedevano tre capifamiglia, e ognuno aveva rapporti con un *batab* diverso: Ah Chuuac Kauil e Ah Cot Bahlam Kauil riconoscevano il *batab* di Tikom, mentre Napuc Yah doveva la sua lealtà agli Xiu di Cuncunul (QUEZADA S. 2014: 394). I *batabob* potevano essere politicamente indipendenti oppure offrire la propria lealtà a un *halach uinic*. Nel momento dell'arrivo degli Spagnoli, esistevano per lo meno diciotto *cuúhcabaloob*, cioè potentati retti da altrettanti *halach uinicob* (QUEZADA S. 2001: 24-26). Il *cuúhcabal* rappresentava il livello più ampio della struttura. La maggior parte di loro si presentava relativamente unitaria dal punto di vista territoriale, in una situazione in cui, generalmente, i *batabob* di una determinata area erano, in linea di massima, legati al medesimo *halach uinic*. Ma questo non fu il caso di tutti: un esempio tipico è la situazione dell'area Cupul. Contava quattro capitali e lo spazio su cui le singole capitali esercitavano il proprio potere era territorialmente discontinuo, mentre i *cahob* retti dall'una o dall'altra, si intrecciavano e intersecavano tra loro nel medesimo spazio. Il potere si basava, quindi, non tanto su concezioni riguardanti il territorio, ma sui rapporti interpersonali. L'*halach uinic* avrebbe regnato fino dove i *batabob* lo avessero riconosciuto come proprio signore. Nella mentalità maya, esiste un centro urbano, un fulcro, da cui si espande il potere su un insieme di sudditi che non necessariamente possiede continuità territoriale, ma spesso si trova frammisto a gruppi dipendenti da poteri distinti. In questo modo di vedere le cose, non esistono netti confini fisici: ha significato soltanto la portata del potere personale (OKOSHI HARADA T.- QUEZADA S. 2008: 139-142).

Spazio coloniale

Nel momento in cui arrivarono gli Spagnoli, le cose cambiarono. Inizialmente, vennero confermati al potere tutti i signori locali che accettarono la supremazia della corona di Castiglia, perpetuando apparentemente il sistema politico maya nella sua interezza. Ma il solo arrivo dei conquistatori e della lingua spagnola mise in moto un processo che portò, nel pensiero collettivo, a modificare il modo stesso di definire idealmente alcuni concetti. Infatti, iniziarono necessariamente le traduzioni dal maya allo spagnolo, e così categorie di pensiero proprie del mondo europeo vennero trasportate all'interno della struttura indigena esistente, sovrapponendosi a concetti che appartenevano al modo di pensare indigeno e modificandoli. Il *batabil* divenne il *señorío*, il luogo di residenza dell'*halach uinic* fu la *cabecera* e così via (QUEZADA S. 1993a: 420-421). La parola *cuchteel*, che indicava una condizione di subordinazione rispetto ad altri, in un rapporto tutto personale, fu tradotta con "giurisdizione", distorcendo in parte il significato originale e introducendo una concettualità del potere di stampo europeo, intrecciata inesorabilmente con l'idea di territorio (QUEZADA S. 2014: 390).

Nuovi concetti tipicamente europei entrarono nel mondo yucateco: arrivò ad esempio l'idea della proprietà privata, e con essa le città iniziarono ad acquistare terreni, con atti di vendita già a partire dagli anni Sessanta del XVI secolo, com'è ben attestato dal caso di Ebtun (Roys R. 1939). Più lentamente, iniziò anche la compravendita individuale di terreni da parte di indigeni (BRACAMONTE Y SOSA P. 2003: 115). Nello stesso modo, seppur l'agricoltura continuasse a basarsi sul sistema della *milpa*, gli appezzamenti da coltivare vennero ora ben definiti territorialmente, con dimensioni e confini noti (FARRISS N. 1992: 127).

In questo modo, si inserì nel mondo maya un concetto di spazialità tutto europeo, in cui il confine è pensato come una linea chiara e fissa, non più come un'area relativamente vasta e mutevole nel tempo. I limiti territoriali venivano ora segnati visivamente con cippi e croci (OKOSHI HARADA T. - QUEZADA S. 2008: 142-144). Si aveva potere su un territorio preciso e ben definito, al contrario di quanto avveniva in precedenza, quando la regalità gestiva gruppi di persone, indipendentemente dalla loro ubicazione. I signori locali dovettero adeguarsi a questo cambiamento di prospettiva, e in alcuni casi ridefinirono puntualmente il proprio territorio. Ad esempio, vicino a Pencuyut, è stata trovata una pietra con questa iscrizione: *yokol hun pichi 1587*, cioè "a fianco all'albero di guava 1587": evidentemente un marcatore di confine (Roys R. 1939: 55).

La stessa mentalità che era alla base del potere preispanico, come abbiamo visto, non implicava la presenza di confini politici territorialmente netti, ma manteneva in vita un sistema in cui i domini di un *batabil* o, a livello più alto, di un *cuúhcbab* si intersecavano sul territorio e si intrecciavano con quelli degli altri potentati. Per la mentalità europea, il concetto di potere politico non può essere distaccato dall'idea della sua territorialità, dello spazio su cui si esercita, e, in questo senso, deve essere caratterizzato da limiti precisamente definiti e un territorio uniforme e continuo, un modo di pensare che venne ora introdotto anche in Yucatán.

Il potere passò perciò da "personale" a "territoriale". Nel 1545, si ebbe la definizione dei confini della regione Sotuta. L'*halach uinic* Nachi Cocom in persona, accompagnato da sette notabili, fissò i limiti del proprio potentato, consultando i signori confinanti di Cochuha e Cupul⁽⁵⁾, un'azione che venne portata avanti non senza conflitti con i governanti vicini (Roys R. 1972: 10). Ugualmente, il 15 agosto 1557, l'*halach uinic* Don Francisco de Montejo Xiu riunì a Maní i governatori di Oxkutzcab, Tekax, Ticul, Muna, Mama e Tekit per fissare e mettere per iscritto i confini territoriali di ciascuno. Furono poi piantate croci nei campi, in modo tale da segnare visivamente le delimitazioni sul territorio (Roys R. 1972: 175-194).

Se in epoca preispanica lo Yucatán era una terra politicamente divisa, al contrario gli Spagnoli lo riunirono in un'unica unità politica: la *provincia de Yucatán*.

Tutto il territorio peninsulare venne poi suddiviso al suo interno in giurisdizioni e ripartito tra le quattro città di nuova fondazione: la capitale era rappresentata da Mérida, con un distretto che comprendeva gli antichi potentati di Hocaba, Chakan, Ceh Pech, Sotuta e Maní. Valladolid si sarebbe occupata di Cupul, Tazes, Chikinchel, Ecab, Cozumel e Cochuha. San Francisco de Campeche, avrebbe retto i *cacicazgos* di Ah Canul, Champoton, Campech, Acalan e Mazatlan; mentre a Salamanca de Bacalar sarebbero rimaste Uaymil e Chetumal (CHAMBERLAIN R. S. 1948: 343; DHY: 55-63) ⁽⁶⁾.

Già diversi anni prima della conquista definitiva, il sistema dell'*encomienda* si era imposto sul territorio: si trattava della forma principale di ricompensa data ai soldati per i servizi svolti. Le zone conquistate e i *pueblos* erano divisi tra gli uomini dell'esercito, e gli indigeni che vi abitavano avrebbero dovuto fornire qualunque prestazione d'opera e tributo gli *encomenderos* richiedessero, in cambio della protezione e dell'educazione cristiana che questi ultimi avrebbero dovuto impartire (CHAMBERLAIN R. S. 1948: 340). Nell'operare questa ripartizione di terre, non vennero tenuti in alcun conto i tradizionali legami intercomunitari o l'antico sistema politico-spaziale precedente: la maggior parte delle concessioni di terreni consistette in un solo *pueblo*, a volte lo stesso insediamento venne diviso in più unità affidate a differenti *encomenderos*, mentre ci sono casi in cui documenti testimoniano che un *encomendero* amministrasse zone collocate praticamente ai due estremi della penisola. Ogni appezzamento rispondeva al proprio *encomendero* come unità autonoma e veniva gestita dalle proprie autorità di governo in maniera indipendente (FARRISS N. 1992: 148-149; RESTALL M. 1997: 61, 78). Una conseguenza importante fu l'appiattimento della situazione amministrativa sul territorio: si perse la complessità della distinzione gerarchica in *cuuchcabal*, *batabil*, *cuchteel*, e tutto venne riportato alla dicotomia *pueblo-cabecera*. Lo stesso termine *halach uinic* perse di significato, rimanendo soltanto come titolo onorifico, mentre gli *halach uinicob* si trasformavano soltanto nei governatori dei *pueblos* che erano stati un tempo capitali preispaniche: don Juan Cocom diventò *batab* della città di Sotuta, e Kukum Xiu della città di Maní (RESTALL M. 1997: 64). La dissoluzione politica si presentò come inevitabile conseguenza del nuovo ordine stabilito: l'imposizione di un potere centrale e unitario, con capitale Mérida, ruppe l'antica forma politica dei potentati e il nuovo sistema di organizzazione politica locale, insieme con la ripartizione delle *encomiendas*, suddivise le regioni in singole *repúblicas de indios*, trasformando ciascuna comunità in un'unità amministrativa assolutamente autonoma. Questo cooperò a portare in Yucatán una situazione di grande frammentazione, dove ogni *pueblo* agiva come un'entità autonoma e a sé stante nell'ambito politico e tributario (FARRISS N. 1992: 148-149), arrivando allo sfaldamento completo del sistema precedente.

La tipologia insediativa dispersa, caratteristica del mondo yucateco preispanico, inoltre, creò un enorme problema ai fini della conversione. Lo scarso numero di frati che inizialmente giunsero a convertire, unito a una popolazione indigena che abitava diffusamente su tutto l'enorme territorio yucateco, non solo allungava i tempi della conversione, ma rendeva praticamente impossibile sperare di raggiungere ogni anima nell'opera di divulgazione della nuova fede. Si decise quindi di eliminare alla radice il problema: dopo la legislazione del 1552, i Francescani ebbero via libera per intraprendere una grande opera di riassetto della popolazione, che è giunta alla storia con il nome di *congregación*. Gli abitanti di molte città, villaggi e piccoli gruppi di case vennero tutti riuniti in punti predeterminati, base fondamentale per garantire un buon lavoro di evangelizzazione. La scelta del luogo in cui riunire queste grandi quantità di popolazione non fu affatto casuale e ricadde spesso su città importanti già esistenti, poste in luoghi strategici o dal prestigio particolare, politico o religioso. Bisognava inoltre tener sempre presente dove si trovasse il convento più vicino, perché era lì che abitavano i frati, e lì che gli indigeni si sarebbero dovuti recare per molte attività legate all'evangelizzazione, ed era quindi importante che questi punti fossero ben raggiungibili. Per i Francescani fu un lavoro lungo, che coincise con buona parte della seconda metà del XVI secolo. Già negli anni sessanta, però, erano riusciti a *congregar* buona parte dell'area nordorientale della penisola (QUEZADA S. 1993a: 427).

Tutto ciò ebbe, ovviamente, conseguenze gigantesche sulla tipologia di insediamento, tanto che vaste aree rimasero praticamente spopolate. Esempiare è il caso di Calkini (fig. 1): nel 1549 si ha l'attestazione di dieci villaggi,

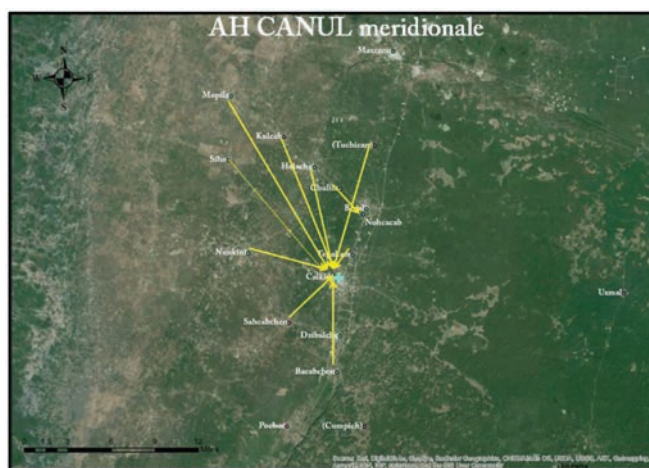


Figura 1. La situazione dell'area intorno a Calkini dopo la congregación. Elaborazione dell'autrice.

che, tra il 1552 e il 1582 scomparvero, riuniti tutti all'interno della capitale provinciale (DHY: 63; ROYS R. 1957: 18-19; COCOLLUDO D. L. 1957 [1688]: 239; QUEZADA S. 1993: 96). I *pueblos* in cui fu congregata la popolazione della penisola vennero a loro volta stravolti nell'assetto interno, riportati al familiare schema a griglia ortogonale tanto caro alla tradizione occidentale (FARRISS N. 1992: 158-159), con la chiesa, la casa reale e la locanda (QUEZADA S. 1997: 139), e obbligati a definire in maniera chiara e puntuale i propri confini territoriali (QUEZADA S. 1993a: 428-429). In questo modo, si perse quel legame tra paesaggio e aspetto religioso che invece abbiamo visto caratterizzare i centri monumentali preispanici: tutto l'ambito religioso venne racchiuso negli spazi circoscritti dei conventi, nelle chiese e negli altri edifici del clero e dei Francescani.

Una situazione sfumata

Nel momento in cui due culture tanto diverse si incontrano, non si ha mai una totale vittoria dell'una sull'altra, ma rimangono comunque delle zone d'ombra, situazioni sincretiche e contraddittorie in cui aspetti dell'una e dell'altra si fondono a creare qualcosa di nuovo. A volte, gli Spagnoli sfruttarono la situazione preesistente, trasformandola in base alle proprie necessità. Se ne può avere un chiaro esempio nella suddivisione in *guardianías*, in cui si riprese la antica divisione in *cuúhcbaloob*, modificandola però secondo i loro nuovi bisogni (DHY II: 55-65). E così, lo spazio che era stato occupato da *cuúhcbaloob* come Sotuta o Cochuha venne trasformato in un'unica *guardianía*, con il convento posto nella antica *cabecera*. Al contrario, le province molto popolate furono divise tra più conventi (FARRISS N. 1992: 150), e così ad esempio il Maní ne ebbe tre: Tekax, Oxkucab e la stessa Maní. Per le province meno popolate orientali e meridionali, si tese ad accorpare le poche città presenti, per esempio Chikinchel e l'area settentrionale di Cupul formarono insieme la parrocchia di Tizimin, oppure le aree dei *cuúhcbalob* di Uaymil e Chetumal furono la *guardianía* di Salamanca de Bacalar (DHY II: 59). Ognuna di esse si caratterizzava per la presenza di un centro principale, la *cabecera*, dove si trovava il convento francescano o dove viveva il curato, affiancata da una serie di città a essa subordinate, dette *visitas*, amministrate dai religiosi che abitavano nella *cabecera* (FARRISS N. 1992: 149; 151).

Lo stesso concetto di proprietà privata non si impose totalmente sulla modalità precedente, la situazione territoriale rimase ambigua per molto tempo, e esistono attestazioni di terreni posseduti in comune da più città ancora nel XVII e XVIII secolo⁽⁷⁾. Fu un concetto che rimase comunque collegato per lo più al mondo spagnolo, mentre nel mondo indigeno la situazione restò molto più sfumata.

Difficilmente un singolo maya possedette terreni: la proprietà privata si fermò a livello dei *pueblos*, con attestazioni semmai di vendite di terreni cittadini da parte di *caciques* e *cabildos*. I terreni dei *ch'ibales* continuarono ad esistere, e a essere posseduti comunitariamente dai discendenti di un determinato lignaggio, quindi, anche in questo caso, è difficile parlare di proprietà privata così come siamo soliti pensarla (BRACAMONTE Y SOSA P. 2003: 90).

Infine, il processo di congregazione non deve essere pensato come definitivo, dato una volta per tutte, ma piuttosto come qualcosa di fluido, in continuo assestamento. È facile trovare esempi di *pueblos* spostati da una città a un'altra nel corso del tempo⁽³⁾, o a cui venne permesso di tornare nella loro posizione primitiva. Anzi, sembra che, tra il 1565 e il 1582, circa il 40% dei *cahob* congregati poté tornare alla sua posizione originaria (RESTALL M. 1997: 39). Un esempio chiaro riguarda la città di Maní: tra il 1547 e il 1548, i Francescani avevano riunito qui dodici città della regione. In un secondo momento, però, venne fondato a Tekax un secondo convento, e agli abitanti di Pencuyut fu consentito di tornare in quella che probabilmente fu la loro posizione iniziale. Successivamente, anche Oxkutzcab ebbe il suo convento, e Yaxa e Tikunché vennero spostate presso questa seconda città, mentre Pustunich tornò in quello che, probabilmente, era il suo assetto originale, non distante dalla nuova *cabe-cera de doctrina*. Infine, nel 1582, neanche Mama, Tekit e Teab si trovavano più presso la loro antica capitale regionale, mentre Panabchén, Sacalum e Dzan erano forse di nuovo nella loro ubicazione iniziale, pur rimanendo dipendenti dal convento di Maní, dove restava solo Ticul (QUEZADA S. 1993: 95; DHV: 58) (figg. 2 e 3).

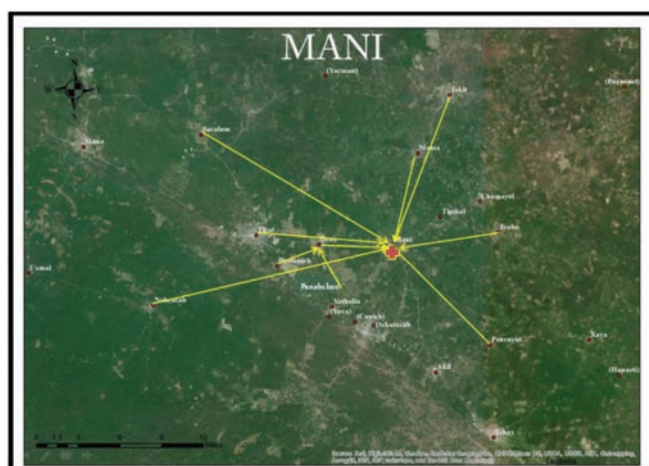


Figura 2. La prima fase di congregación intorno a Maní. Elaborazione dell'autrice.

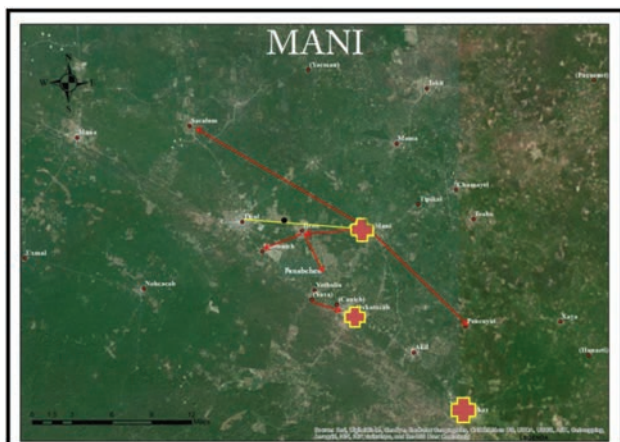


Figura 3. La situazione intorno a Maní alla fine del XVI secolo. Elaborazione dell'autrice.

Considerazioni conclusive

L'arrivo degli Spagnoli in Yucatán portò non solo uno sconvolgimento dal punto di vista politico, ma un enorme cambiamento anche dal punto di vista spaziale: nel modo di pensare, gestire e abitare il territorio.

Il potere passò da essere di tipo “personale”, cioè basato sul riconoscimento dei singoli sudditi, senza avere necessariamente un territorio ben definito e compatto, a essere “territoriale”, in cui la base del riconoscimento è spaziale; a tal fine si sentì il bisogno di definire con precisione i confini dei vari potentati.

La mentalità spagnola portò con sé il concetto di proprietà privata, e le città iniziarono a acquistare e vendere terreni. La modalità di insediamento preispanica, di tipo sparso, venne volutamente sostituita da una forma di abitare il territorio europea, in cui lo spazio della città e lo spazio della campagna sono nettamente distinte. Attraverso la *congregación*, migliaia di indigeni vennero sradicati dalle loro case, e interi villaggi distrutti al solo scopo di riunire la popolazione in centri scelti, più facilmente gestibili.

La terra nel suo complesso, un tempo sacralizzata, e modellata a riprendere le forme della cosmovisione maya, rientrò ora nell'ambito del profano: nel post-conquista è il sacro, altro da questo mondo, che abita sulla terra in punti predeterminati: le chiese.

D'altro canto, il passaggio dal preispanico al coloniale non va letto come un totale annichilimento della cultura degli indigeni, sopraffatta *in toto* da quella dei vincitori. Nell'ambito spaziale rimasero in ogni caso molte zone d'ombra, riprese dell'antico, ripensamenti in corso d'opera, aspetti sfumati che si perpetuarono a lungo, a creare un contesto mobile e in parte sincretico, ricco di chiaroscuri.

Note

- (1) Un esempio tra tutti può essere rappresentato dal Grupo de la Cruz di Palenque (STUART-STUART 2008: 193).
- (2) Landa a tal proposito scrive: «Las tierras, por ahora, son de común y así el que primero las ocupa las posee», cap. XXIII).
- (3) (COCOLLUDO D. L. [1688] 1957, libro IV, cap.8, traduzione dell'autrice).
- (4) Nei potentati di Sotuta, Hocaba e Colohmul, la funzione del *batab* veniva sostituita da quella di un funzionario denominato *holpop*).
- (5) Non sembra, al contrario, che i governanti di Ah Kin Chel, Mani, e Hocaba, pur confinanti, siano stati interpellati, evidentemente a causa dei rapporti ostili che intrattenevano con i Cocom. (ROYS R. 1972: 8).
- (6) Per una visione generale dei potentati appena nominati, vedasi il lavoro seppur datato di Roys (ROYS R. 1957).
- (7) È il caso di zone possedute in comune dalle città di Cuncunul, Tixcacalcupul e Tekom, nella provincia Cupul. (ROYS R. 1972: 41).
- (8) Per esempio Chaltunpuhuy, di Ah Kin Chel, che si trovava presso Tecoh nel 1565, e viene spostata successivamente a Sitalpech, dove è attestata nel 1582. (ROYS R. 1957: 90; DHY: 58; UITZIL, in CHAMALTE AL 1582, A DZUDZAL NEL 1688, ROYS R. 1957: 91, DHY: 58).

Bibliografia

- BRACAMONTE Y SOSA Pedro, 2003, *Los mayas y la tierra*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de cultura de Yucatán, México, D. F.
- CAROSI Gaia, 2016, pp. 663-688, *Conformazione territoriale e popolamento: lo Yucatán all'inizio del XVII secolo*, "Thule, rivista italiana di Americanistica", vol. 38-39, 40-41, Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano, Perugia.
- CHAMBERLAIN Robert Stoner, 1948, *Conquest and Colonization of Yucatán 1517-1550*, "Circolo Amerindiano" onlus, Washington.
- COCOLLUDO Diego Lopez de, 1957 [1688], *Historia de Yucatán*, Editorial academia literaria, México.
- DE LANDA Diego, 2012 [1864], *Relación de las cosas de Yucatán*, Red eds.S. L.
- SCHOLES France V., MENÉNDEZ Carlo R., RUBIO Mané (cur.), 1938, *Documentos para la historia de Yucatán, La iglesia en Yucatán 1560-1610*, vol. 2, Compañía tipografica Yucateca, Mérida, Yucatán.
- FARRIS Nancy M., 1992 [1984], *Maya Society Under Colonial Rule, The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, USA.
- OKOSHI HARADA Tsubasa; QUEZADA Sergio, 2008, *Vivir con Fronteras. Espacios Mayas Peninsulares del Siglo XVI*, pp. 137-149, in Rodrigo Liendo Stuardo (cur.), "El Territorio maya Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque", Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- QUEZADA Sergio, 1993, *Pueblos y caciques yucatecos 1550-1580*, El Colegio de México, México D.F.
- QUEZADA Sergio, 1993a, *Espacialidad indigena y poder colonial en Yucatán (Siglo XVI)*, pp. 419-431, in María Josefa Iglesias Ponce de León, Francesc Ligorred Perramon (cur.),

“Perspectivas antropológicas en el mundo maya”, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Madrid.

QUEZADA Sergio, 1997, *Los pies de la república. Los mayas peninsulares, 1550-1750*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, México.

QUEZADA Sergio, 2001, *Tributos, Linonsas, y Mantas en Yucatán, Siglo XVI*, pp. 73-78, “Ancient Mesoamerica”, vol. 12, Cambridge University Press, USA.

QUEZADA Sergio, 2014, *Organización política maya 1450-1550*, pp. 389-398, in Sergio; Fernando; Anthony Quezada; Robles Castellanos Andrews (cur.), “Historia General de Yucatán” Universidad Autónoma de Yucatán”, Mérida, Yucatán

DE LA GARZA Mercedes, IZQUIERDO Ana Luisa, DEL CARMEN León, 1983, *Relaciones historico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, voll.1-2, UNAM, Mérida, Yucatán.

RESTALL Matthew, 1997, *The Maya World. Yucatec Culture and Society 1550-1850*, Stanford University Press, Stanford, California.

ROYS Ralph, 1939, *The titles of Ebtun*, Carnegie Institution of Washington, Washington.

ROYS Ralph, 1957, *Political Geography of Yucatán Maya*, Carnegie Institution of Washington, Washington.

ROYS Ralph, 1972 [1943], *The indian background of colonial Yucatán*, University of Oklahoma Press, Norman.

STUART David; STUART George, 2008, *Palenque, Eternal City of the Maya*, Thames & Hudson Ltd, London.

TERÁN Silvia - RASMUSSEN Christian, 2009 [1994], *La milpa de los mayas Universidad Autónoma de México*, Universidad de Oriente, México.

El cielo; arquitectura y urbanismo, patrimonio edificado en la ciudad novohispana

Christian Miguel Ruíz Rodríguez
Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura
Instituto Politécnico Nacional

Resumen

De acuerdo a diferentes lógicas de acción que en la actualidad resultan por el uso y apropiación del templo de San Hipólito. Miles de fieles capitalinos han marcado con sus recurrentes visitas este punto, de tal forma que pareciera tan vehemente la fiesta religiosa como en la época novohispana. El sitio, que alguna vez fue un referente imprescindible para los mexicanos, la conquista y el criollismo novohispano desde el siglo XVI, finalmente contiene una carga simbólica tan fuerte que en la urbe moderna trasciende. Prueba de ello, es lo ocurrido cada 28 de mes en la Ciudad de México y más aún en octubre, pues el templo al poniente de lo que hoy es el Centro Histórico de Ciudad de México, se ha convertido en el foco central y lugar de encuentro para un buen grupo de jóvenes.

Introducción

El cielo y su llegada a él, fue parte del imaginario religioso novohispano. Su presencia fue constante en los templos, ya en pinturas y esculturas que ornamentaban muros, bóvedas y muebles. Por su parte, fueron los jardines, atrios y claustros los espacios arquitectónicos donde su manifestación fue tangible. La búsqueda por el edén, llevó a los religiosos a crear proyectos y diseños que los emularan en la tierra, para que sirviera como antecedente y promisión de lo que sería el verdadero paraíso. Con este afán proyectaron a la ciudad de México, capital del virreinato novohispano, como un modelo de la urbe santa que se prefiguraba en las Sagradas escrituras. El Capítulo XXI del libro del Apocalipsis, revela y describe a la denominada ‘Nueva Jerusalén’, ciudad idílica y paradigmática que conjugaba la perfección divina.

Este modelo, esencial durante la Edad Media, fue reavivado por las reformadas órdenes mendicantes que llegaron al Nuevo Mundo. Dicho lo anterior, es necesario exponer el escenario tras la toma de Tenochtitlan.

Después de la caída de la ciudad mexicana y durante el proceso de evangelización, existen innumerables registros de sismos, pestes, inundaciones y decesos en los que se percibía el fin del Mundo. Por lo que dichos eventos eran vistos como

profecías que antecedían el juicio de Dios. Ante este desalentador panorama, imperó la necesidad de construir una mítica ciudad que coronara el segundo advenimiento de Cristo. Así, los primeros mendicantes concibieron a la Nueva España como un lugar anhelado para los recién convertidos y por ende para los peninsulares. Este ideario quedó marcado en los novohispanos de las siguientes generaciones. Con base en todo lo anterior, el objetivo de este artículo es evidenciar la búsqueda del paraíso en la proyección de la Ciudad de México, desde la ubicación de sus templos parroquiales como *Axis Mundi* “Axis mundi” de la arquitectura, hasta el complejo entramado de la urbe en su conjunto. Particularmente, la evolución de la traza de la capital novohispana devela, por medio de planos históricos correspondientes a los siglos XVI, XVII y XVIII, una intencionalidad en la lógica de construcción de los criollos novohispanos, por querer erigir la utópica ciudad perfecta en el Nuevo Mundo. A lo largo de esta investigación, también, se mencionará la importancia de las parroquias y sus jurisdicciones, quienes jugaron un papel fundamental en el desarrollo del territorio y en la evangelización, pues sirvieron como centros de control social de la población.

La ciudad barroca, planteamientos y estado del arte

La Ciudad de México, como capital de la Nueva España, fue concebida con un modelo urbano cuadrangular. Su trazo a regla y cordel, es decir, con calles rectas y paralelas, está estrechamente vinculado con la visión del poder eclesiástico a través de la organización parroquial. La instauración de este afamado modelo urbano de tablero de ajedrez, requirió de treinta y tres años para lograr su aceptación entre los novohispanos, así como para obtener su fama y mostrar las ventajas prácticas y estéticas de su aplicación. A la par de esta funcionalidad, el profundo lenguaje simbólico-religioso estaba inmerso en su concepción y se reforzaba con los elementos arquitectónicos que se construyeron, como lo fueron la Catedral de México y los templos parroquiales. De tal suerte que, estos atributos fueron fundamentales para la preservación de un modelo urbano “ideal”, que se justificaría para dar carácter e identidad a la Ciudad de México dentro del territorio del Virreinato novohispano.

Hay que mencionar que, el trazo de damero empleado en la capital se matizó desde una perspectiva religiosa a partir de las cúpulas y torres campanario, sobre la importancia de estos elementos Manuel González apunta que, «Sin torres ni cúpulas, estas ciudades [novohispanas] sería tan anónimas como un tablero sin uso [...]» (GONZÁLEZ M. 2006: 18). De igual forma, los vínculos del desplante en la capital eran similares con la técnica empleada en la ciudad santa que, según los escritos bíblicos registrados por el apóstol Juan ⁽¹⁾ aseguraban, fue diseñada

por el mismo Dios. Como ya se mencionó, tal imaginario provocó en la orden de San Francisco - la primera en llegar al territorio novohispano - una concepción idílica de esta capital. Enrique Florescano apunta sobre lo anterior, que en el primer convento de la Ciudad de México era posible percibir este simbolismo.

«En un ángulo del atrio, los *tlacuilos* (escribas) y artesanos indígenas que ayudaron a construir el templo colocaron una lápida esculpida, que representaba el símbolo mexica de la fundación de Tenochtitlan. Pero el águila, en lugar de estar posada en el nopal emblemático, se yergue sobre una esfera poblada de casas. Estas últimas son símbolo de la ciudad, la nueva Jerusalén, el símbolo territorial cristiano en que se ha transformado la antigua Tenochtitlan en la imaginación de los frailes» (FLORESCANO E. 2004: 45).

Por otro lado, José Rubén Romero, menciona que los nombres cristianos de las primeras jurisdicciones parroquiales que se establecieron en la ciudad: Santa María Cuepopan, San Sebastián Atzacolco, San Juan Moyotla y San Pablo Ziquiapan, evocaban de forma alegórica a las basílicas de Roma (ROMERO J. R. 1999: 30-31)⁽²⁾. Ciudad que en ese momento era el modelo sacralizado de las urbes y la capital del catolicismo en el Viejo Mundo.

Por otro lado, la historia ha enseñado que toda ciudad de régimen tradicionalista necesita de un mito para trascender y legitimarse, por lo que, al establecerse una nueva ciudad sobre la antigua Tenochtitlan, era necesario contar con un relato que fundamentara su origen y denotara su importancia. Era claro que los mitos indígenas no serían parte de esta incipiente visión de la capital, por lo que los frailes propagaron, en crónicas y relatos, la idea de que este sitio era el Edén dada la abundancia de animales, plantas y ríos que la conformaban dicho paisaje. Ante ello, fue asequible intentar dotar a la nueva ciudad novohispana de un significado que iba más allá de la morfología urbana que presentó. Para el caso que nos ocupa, se retomó la imagen de la Nueva Jerusalén, donde México con una catedral en el centro figuraba al reconocido y mítico Templo de Salomón, referente integrado en la trazada de calles rectas y rodeada por parroquias. Si bien, hay particularidades específicas que presenta la capital novohispana y que la caracterizan, éstas se irán precisando a lo largo de este texto.

Antes que nada, es necesario hacer una lectura de la urbe e identificar algunas construcciones características, y sus elementos que fueron determinantes en la legitimación de su simbología y discurso. La construcción de edificios y de la ciudad en su conjunto, requirió de grandes esfuerzos por parte de sus habitantes. Ya que además de la fundación de una capital del virreinato, se establecía un paraíso terrenal. En este caso la morfología de la ciudad es un aspecto determinante que hay que analizar, por ello es necesario remitirse a los estudiosos que han desarrollado esta visión. Uno de los trabajos pioneros fue el de Manuel

Toussaint y Justino Fernández (1938), quienes registraron diversas representaciones gráficas de la ciudad a lo largo de dos siglos, útiles para entender de manera esquemática la forma singular de damero en la urbe y la comprensión de ella por parte de sus habitantes. A este texto se le suma el del historiador George Kubler (1983), que aporta importantes datos urbanos y demográficos, que sirven para relacionar y entender el uso del espacio. Dentro del ámbito urbano- arquitectónico, Guillermo Tovar de Teresa (1990) desarrolló un análisis a partir de documentos que mostraban el patrimonio perdido y que son indispensables para la historia de la Ciudad de México. Asimismo, Ana Rita Valero (1991) y Carlos Chanfón (1994, 2005), presentan en sus estudios la ubicación de los solares en la primera traza y una detallada evolución de la urbe. Por otro lado, José Miguel Morales (2001), devela los antecedentes del modelo ortogonal para la traza y desarrollo urbanístico en Hispanoamérica. Finalmente, Enrique Espinosa (2003) realizó un compendio cronológico de la Ciudad de México, que abarca cuatrocientos setenta y nueve años de historia en la capital a partir de 1521, donde destaca los cambios socioculturales y la expansión territorial y demográfica. Estos estudios son parte aguas en el análisis de la configuración de la capital, no obstante, será necesario relacionarlos con algunas interpretaciones históricas y simbólicas del modelo idílico, como son las investigaciones de Antonio Rubial (1998; 2010), quien destaca la importancia de la Jerusalén Celeste en el imaginario del criollismo mexicano. En sus obras, Rubial presenta a México como un espacio elegido y favorecido por su fisonomía y concepción religiosa. A ello se le suman los valiosos aportes de Martha Fernández (2002; 2003; 2004; 2011) y Manuel González (2006), que desde un estudio teórico, metodológico y estilístico, no deja de lado la parte formal, los signos arquitectónicos y por ende los símbolos urbanos del periodo novohispano, asociando las fabricas religiosas con el principio del modelo divino. Al realizar estos estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana. Las anteriores investigaciones exponen el porqué de una constante solución arquitectura, principalmente vista en el desplante de los templos parroquiales durante la vida virreinal. Además, Fernández propone que, desde un punto conceptual, los templos, capillas y catedrales remiten al afamado Templo de Salomón, construcción por excelencia en el judeocristianismo y que, en el Apocalipsis, se retoma como fundamento de la Nueva Jerusalén. Las hipótesis y planteamientos de las anteriores investigaciones, son cimiento para esta investigación, donde se enfatiza la visión del cielo como elemento indispensable en la práctica religiosa y que se concreta en el patrimonio edificado que fue considerado como espacio sagrado.

Finalmente, es necesario explorar sobre el concepto de parroquia que, va más allá de un inmueble o edificio sin relación con el territorio. Su importancia

radica tanto en la estructura eclesíástica, como en el impacto urbano, donde la imagen y mensaje simbólico para sus habitantes intercambian y auto-referencian significados que se concentran en los templos, fabricas que, al sobresalir en el plano vertical, reclaman cierta importancia psico-espacial, es decir, provocan emociones y sentimientos en sus habitantes. De igual forma, otro factor que relativiza el papel de las parroquias fue la unión de sus habitantes en la Ciudad de México haciendo posible una ciudad cristiana. De donde se infiere, en este texto, que las parroquias en un sentido alegórico retoman el papel de las tribus de Israel, pueblo que según los mismos textos bíblicos heredan y habitan la ciudad perfecta.

La parroquia

En un principio, el proyecto urbano de traza cuadrícula o damero propuesto para la capital de la Nueva España, intentó ordenar la vida de sus habitantes, disponiendo espacios para los grupos sociales y religiosos, separando a los cristianos españoles de los indios conversos. Los primeros se situaron en el centro de la urbe y los segundos en la periferia, donde serían evangelizados en un inicio por la orden seráfica de San Francisco. Para tal misión, los franciscanos consolidaron cuatro parroquias en los barrios de Tenochtitlan y una más en el de Tlatelolco. Dejando la traza de la ciudad como jurisdicción para el Sagrario a cargo del clero secular, quien se cometió a dar los sacramentos y mantener la espiritualidad de los peninsulares. Esta estratificación de la capital novohispana, apuntaba a una división de “repúblicas” en sus habitantes. Sin embargo, las parroquias tuvieron un papel determinante para la integración y convivencia de los mismos. Antes de continuar es necesario entender la configuración de la ciudad novohispana después de la llegada de los españoles. Desde la fundación de México-Tenochtitlan, el islote estaba dividido por tres calzadas y en cuatro barrios que eran gobernados por un señor principal. Los barrios dependían de la sede del poder religioso y político que estaba ubicado en el centro. Este esquema de barrios, calzadas y plaza central, fue respetado por los conquistadores, quienes determinaron que esta organización favorecía el gobierno y evangelización de los naturales, por lo que solo se realizaron transformaciones que respondían a las necesidades eclesíásticas estructurales, impulsadas por la Iglesia que bajo el estandarte de la salvación de almas trabajaron en ello. El proceso paulatino dio origen a la idea de una ciudad donde sus habitantes vivían en concordia, hermandad e integrados. La base de toda esta convivencia fue la parroquia, como sustrato en la consolidación de una identidad en el territorio conquistado. Desde su etimología, la parroquia⁽³⁾ integra los conceptos de proximidad, cercanía, comunidad y hábitat. En un lenguaje cristiano-católico se entiende como

la circunscripción territorial de una iglesia⁽⁴⁾. Para puntualizar esta definición, el vocabulario eclesiástico novohispano señala que «la parroquia es la división territorial eclesiástica, comunidad cristiana particular delimitada por un territorio de la cual se hace cargo un párroco» (FERNÁNDEZ J.L. 2015: 197). Además, funge la iglesia asignada, como un lugar de culto para dicha comunidad. De tal forma que, la parroquia desde una perspectiva novohispana, tiene que ver con la unión de algo o alguien, ya sea de una comunidad o de una construcción con su entorno urbano, por lo cual, el diseño está implícito con el lugar espacial. Martha Fernández sostiene que «[...] la erección de un templo implicaba profundos conocimientos, no solo arquitectónicos y técnicos, sino también bíblicos, teológicos y simbólicos, pues ninguna construcción de esa naturaleza se hizo al azar o capricho de arquitectos, patronos o autoridades civiles y eclesiásticas». (FERNÁNDEZ M. 2004: 17) Aunque arcaica, esta idea permanece vigente en el dogma católico, prueba de ello es la reciente declaración de la Iglesia, la cual define a la parroquia como «la comunidad de fieles católicos, pertenecientes a la iglesia universal en un área o territorialidad».

Dentro de la urbe novohispana se agruparon varias parroquias en determinadas áreas geográficas, con las que se conformaron diócesis⁽⁵⁾ que estaban bajo la dirección espiritual de un obispo⁽⁶⁾. Cabe mencionar que, la gran mayoría de las parroquias en sus inicios estaban a cargo de alguna orden religiosa, y que un miembro fungía como párroco⁽⁷⁾, en representación de las autoridades eclesiásticas. Normalmente, el párroco estaba asignado a un templo parroquial o de parroquia, desde donde desarrollaba la guía pastoral y evangelizadora de cada jurisdicción. Así, este espacio consagrado, desde una visión teológica, será el sitio donde se hablará con Dios. Por ello, la parroquia al ser la jurisdicción y el templo, tiene las siguientes características. Como jurisdicción, agrupa a una comunidad de católicos circunscrita en un territorio y adscrito a un vínculo jerárquico, en donde el párroco es la cabeza y el vínculo entre el obispo y la Iglesia, por ende, es el mediador con los feligreses. Según Jaques Palard, una parroquia «es un territorio administrativo eclesiástico de autoridades magisteriales» (PALARD J. 1999, 59:59). Es decir, se definen como un territorio o área para difundir el evangelio. La función del párroco es cuidar a los feligreses de su área, guiarlos en el buen camino de la religión, proteger las almas de las asechanzas del maligno⁽⁸⁾, además de confesar y servir de consejero. Con lo anterior, se reafirma que una parroquia nunca opera como un espacio aislado, ya que además de celebrarse el culto en el templo, es un lugar de reunión de la colectividad circundante.

Además, pertenecer a una parroquia implica ser un habitante fiel, devoto y obediente a los lineamientos del párroco, el cual se encargará principalmente

de mantener la fe de su comunidad, dentro de las normas espirituales, físicas y geográficas establecidas por el clero. De ahí que la parroquia fuera considerada como un espacio comprendido por los habitantes de un territorio seleccionado, aunque representado por medio de un templo de forma visual.

Para Pablo Chico «la *parroquia* puede designar por igual una jurisdicción territorial, una comunidad de fieles o un edificio, así como un conjunto arquitectónico». El inmueble desde un punto de vista simbólico, es un recuerdo del espíritu y del arte edificado, pero para la religión en una escala micro, representa la morada de Dios y a su séquito de elegidos que se mantienen fieles a su lado, lo que en su conjunto es traducido como Iglesia⁽⁹⁾. Cabe señalar que, Juan Pablo II, declaró en pleno siglo XXI, que la parroquia era entendida como el lugar más significativo para la Iglesia. En ella se formaba y manifestaba la comunidad cristiana. Postura que se corrobora con el pensar de Jacques Lévy, cuando asevera que éstas son «emisoras de poder, para convocar y contener a sus habitantes, más que otros lugares dentro de la jurisdicción eclesiástica» (LÉVY J. 1994:19). Con base en todo lo anterior, no es casualidad que en la época virreinal, la presencia de las parroquias con sus respectivos templos, configuraran la fisonomía de la capital novohispana, no solo por su volumen sino también por su riqueza estética y ornamental, que simbólicamente representaron el triunfo de la Iglesia sobre las creencias prehispánicas.

En la herencia de los barrios en la capital novohispana, existió una lógica de organizar la vida social en la ciudad en torno a la vida religiosa. La continuidad de este sistema en los territorios parroquiales, suponía un mejor control de la población a través de la estructura eclesiástica. Esta distribución fue parte de un diseño pensado por el cabildo, por ende, las parroquias establecidas en la ciudad no pueden verse como un objeto o inmueble único, puesto que su fundación implicó un trasfondo y visión religiosa que irradió de la misión evangelizadora. Este proyecto implicó tres elementos. El primero, la designación de un territorio entendido como jurisdicción; el segundo, lugar de comunidad entre feligreses, denominada Iglesia y finalmente, la del templo parroquial como materialización y referente dentro de la jurisdicción con signos arquitectónicos que requiere amplios esfuerzos para edificar lo que se cree. Estas visiones fundamentadas en aspectos teológicos, se reflejan en la arquitectura y en el urbanismo como en el espacio sagrado visible, de ahí que, indagar en el sentido simbólico concentrado en estos espacios que perviven, ayudará a comprender el imaginario de los habitantes novohispanos. En consecuencia, el sentido simbólico que emiten las parroquias en su concepción como jurisdicción, Iglesia y templo, hacen tangible la mística ciudad de Dios en México y es lo que permite la unidad y continuidad en un lenguaje urbano.

Del simbolismo parroquial y la capital novohispana como templo

Con respecto a los templos novohispanos construidos, estos reflejaron de alguna manera los existentes en Europa, como catedrales, conventos y parroquias entre otros. Sin embargo, en el Nuevo Mundo, estos templos fueron situados en lugares donde no existía el cristianismo, por lo cual, obedecen a necesidades específicas para la evangelización, de ahí proviene parte de su particularidad y diferenciación con los referentes en el Viejo Mundo. Jorge Alberto Manrique comenta que, «Desde el siglo XVI, pero sobre todo desde el siglo XVII se establece en el arte de Nueva España, en relación al de Europa, un fenómeno que podríamos llamar de “vaivén”; que consiste en alejarse y acercarse alternativamente de las formas artísticas españolas» (Manrique J.A. 1961: 446). Independientemente de la función religiosa de los templos en la capital novohispana, hay que subrayar las ideas conceptuales que justificaron, en la época, su existencia y monumentalidad que dotaron de significación estos inmuebles. Por ejemplo, Jean Hani (1983) menciona que, a Dios no solo se le puede ver como un ser supremo que recibe adoración, sino como el Arquitecto supremo de toda la creación. Lo cual, permitió aceptar la idea de construir un santuario en la tierra que fuera tan digno y elocuente que el Todopoderoso pudiera morar ahí en presencia de su pueblo. Por lo que, se dotó de una importancia sublime a los templos edificados, pues serían el espacio de encuentro con Dios, siendo éste el referente icónico y utópico en la tradición cristiana. Bajo la misma concepción, la ciudad se sacraliza si tiene un templo- y cuenta indiscutiblemente con la presencia de Dios, evidenciando así la importancia y necesidad de edificar más espacios sagrados para atender a la población de “infieles” que no conocían la verdadera religión y que estaban a merced del maligno. La edificación del templo en la tierra, al ser una instrucción divina, se consideraba como una petición de Dios, por lo cual, el templo en la tierra y su dedicación eran una obra necesaria.

El primer modelo revelado por el Creador, de acuerdo con la tradición cristiana⁽¹⁰⁾, era una Tienda desarmable carente de imágenes. A esta le siguió el Templo de Salomón, que modificó algunas características por ser un templo fijo. Sobre esto, Fernández (2003) comenta que «aunque la forma exterior no es certera en las múltiples interpretaciones, lo que se debe tener en cuenta es la división tripartita del templo y más aún, la forma cuadrangular y cubica del Debir, esta constante, de alguna manera representa lo revelado para el hombre»⁽¹¹⁾. Peculiaridades que, la mayoría de los posteriores templos respetan en la nave y en el grado de santidad de cada uno de los espacios que lo conforman.

En relación a esto, la traza de la ciudad también es parte de este proyecto divino. Existe la tradición de un diseño cuadrangular interpretado por los hebreos⁽¹²⁾.

Según la costumbre judía, el templo que sirvió como base o modelo para el Templo de Salomón y la Tienda, fue uno que existe en el cielo(13). Lo anterior es importante señalar, dado que el origen de la forma y su trazo se relacionan con un plano divino.

Antes de pasar a los templos parroquiales novohispanos, que es lo que nos atiende en este artículo, es necesario entender que la indicación divina registrada en los capítulos XXV al XXX del libro del Éxodo, hacen hincapié en las siguientes indicaciones constructivas:

- (I) El eje de orientación para su diseño debe ser de Este a Oeste, con un acceso único por el lado oriente.
- (II) Debe contener tres secciones principales que componen el templo en sí, el “Ulam” o Atrio, el “Hekal” o Lugar Santo y el “Debir” o Lugar Santísimo.
- (III) Las formas cuadrada y rectangular están de acuerdo a las dimensiones descritas en cada planta. Sugieren, a grandes rasgos, un alzado con envolvente de forma cubica para el inmueble.
- (IV) La división de los espacios principales es por medio de cortinas o velos alineados junto a columnas.
- (V) El campamento o pueblo establecido por doce grupos, conocidos como tribus están representadas por un jefe de tribu, y deben estar ordenados y establecidos alrededor del templo.
- (VI) Dentro del santuario existen servicios diarios y anuales. Dependiendo del tipo de fiesta y celebración, será el uso que se le dará a cada espacio que conforma el templo.
- (VII) Las fiestas solemnes están diseñadas para ser celebradas por las doce tribus, o sea, por todo el pueblo.

Estas normas son los puntos a considerar durante la fundación de un templo que, simbólicamente representa el cielo paradisíaco. Estos preceptos son los fundamentos de la hipótesis central de este ensayo, pues con base en estas instrucciones analizo la configuración de las parroquias en la capital novohispana, dado que su ubicación y número no es producto del azar, la coincidencia o un simple atino. Sino que es parte de un proyecto en el cual se vislumbra como se concibió a la Ciudad de México como una ciudad sacra e idílica, donde moraría la santidad. Así que cada uno de los elementos que la conformaban: Iglesia, templo, fieles, comunidad, estaban distribuidos y tenían labores específicas que apoyaban este plan casi divino, convirtiéndose en el referente máximo a alcanzar. Ya que, si el templo era la morada del Creador y místicamente representaba al cielo, por ende implicaba la salvación del alma. Por tal motivo, es necesario considerar varios elementos en la construcción de los templos parroquiales.

En primer lugar, la ubicación del templo era el dominante visual, adquiriendo en sentido alegórico el origen y punto importante para el equilibrio del territorio. Así mismo, la vida de la Iglesia y por ende la del hombre, se guiaba por la presencia de Dios en su cotidianidad. La jerarquía de un templo radicaba en su ubicación, en la forma, el tamaño y en el material con el que se construía, así como en su decoración. Conviene hacer mención que el uso de la piedra en las construcciones religiosas implica la durabilidad o resistencia al exterior; por otro lado el brillo del oro en el interior su lucimiento. Además, satisface necesidades prácticas y funcionales, con lo que la prospectiva de su vida era casi perpetua. Por ello, la piedra en la morada de Dios implicaba la eternidad, desde los textos bíblicos se registra que el Cristo hace mención de ella, como elemento angular para la edificación de la Iglesia, y oro evocaba al material del que está hecha la Nueva Jerusalén. Lo anterior justifica el empleo de estos materiales en una fábrica religiosa.

Retomando la ubicación del templo, lugar donde los fieles se reúnen para dar culto y adorar a Dios, el templo también es figura de la edificación de la Iglesia en la tierra, es materializar el mensaje espiritual como se mencionó párrafos atrás. Ahora bien, lo anterior no quiere decir que los textos bíblicos hayan sido la única fuente que intervenía en la edificación de un templo, si bien son la raíz y de suma importancia, las diferentes interpretaciones a lo largo de la historia y culturas, han ido modificando la concepción del mismo. Un ejemplo de esto, es el tratado de Carlos Borromeo (1576) escrito a finales del siglo XVI, quien fuera uno de los principales defensores de la Iglesia Católica contra el movimiento de Reforma. Como resultado de los preceptos emitidos por el Concilio celebrado en la ciudad de Trento, en Italia, publicó un listado donde especifica la forma de las parroquias, así como lineamientos generales en inmuebles que estuvieron al servicio del clero. Estos mandatos influyeron en los diseños de construcciones posteriores del siglo XVII y XVIII, disposiciones que llegaron al Nuevo Mundo y estuvieron insertas en la fisonomía e imagen de los templos parroquiales de la capital novohispana.

Con este apelativo, en cuanto a la forma de la traza, la de la plaza y la ubicación de la catedral. Es evidente que desde el siglo XVI, fueron objetos fundamentales para percibir el sentido simbólico relacionado con la sacralidad de la urbe. Ejes claves que consolidaron la organización de los habitantes novohispanos en la capital, su configuración en la metrópoli por medio de las parroquias es concretada en la centuria dieciochesca, como producto del desarrollo e imaginario durante los dos siglos anteriores. Este territorio organizado alrededor del templo principal, la Catedral de México, provoca en la capital novohispana indicios para vislumbrar la utopía del cielo. Visión que se refuerza con la configuración de las jurisdicciones y con los templos parroquiales como sede para los párrocos,

quienes asumirían místicamente nombramientos de jefes de tribus, así mismo servían como referentes urbanos dentro de la capital.

De ahí que El Sagrario junto con las otras parroquias entorno a la catedral: Santa María la Redonda, San Juan después llamada San José, San Pablo, San Sebastián, Santiago Tlatelolco, Santa Veracruz, Santa Catarina Virgen y Mártir, San Miguel, Santa Cruz y Soledad, Santo Tomás y Santa Cruz Acatlán⁽¹⁴⁾ (véase Figura 1), evocaran al pueblo con doce tribus alrededor de la morada principal de Dios.

De tal forma que las parroquias ubicadas en la traza cuadrangular de la capital novohispana, alrededor del espacio abierto e Iglesia Mayor, simbólicamente refieren a la urbe santa. Es por esto que, inicialmente la división de jurisdicciones que conformaron la capital novohispana es también, una clara intención eclesiástica para mantener la religión.

De acuerdo con lo anterior, la visión del templo como lugar divino, se comprueba porque no es la construcción de un inmueble con significado aislado en la urbe. En la capital del Virreinato de la Nueva España, el conjunto de estas jurisdicciones, apuntaban a que la utopía de la ciudad de Dios se materializó en México. Lo que en consecuencia provocó que, en cada espacio arquitectónico y urbano,

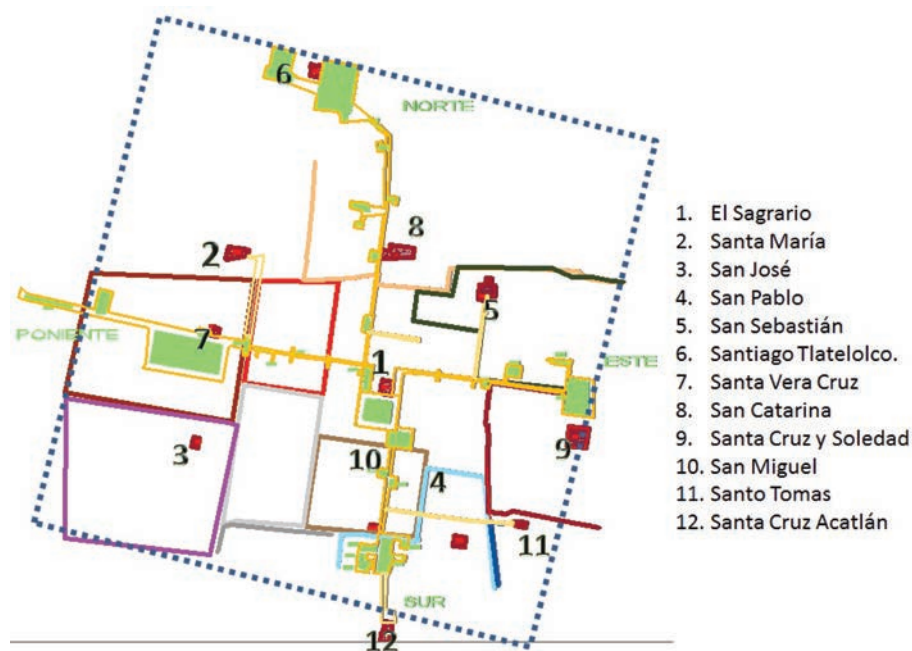


Figura 1. Ubicación y Redes de Parroquias en la capital Novohispana.

Adaptado del por C. M. Ruíz Rodríguez, 2015, México D.F.

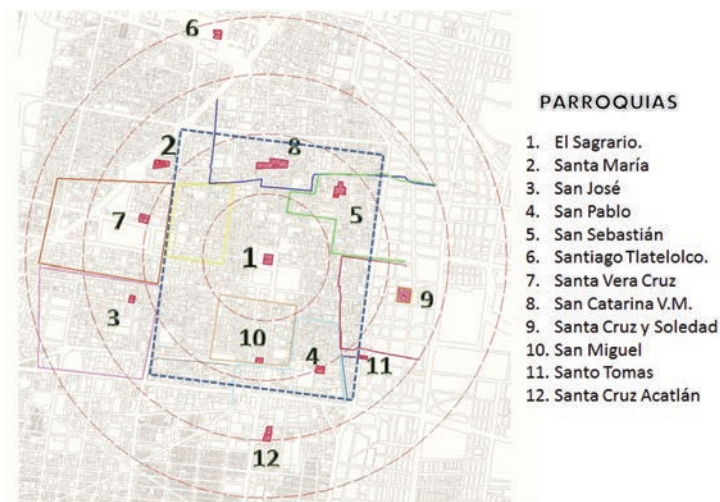


Figura 2. Parroquias en el Centro Histórico de la Ciudad de México.
Templos parroquiales como herencia de morfológica de la ciudad novohispana.
 Adaptado del por C. M. Ruíz Rodríguez, 2015, México D.F.

se tratara de replicar dicha idea en la medida de lo posible. La relación de la Ciudad de México con la Nueva Jerusalén, es repetida con el siguiente plano donde se revela la ubicación de las parroquias dentro de círculos concéntricos en torno al génesis de la urbe.

La búsqueda por la forma perfecta en la urbe tiene sus orígenes, según André Corboz (1994), en los pasajes bíblicos que mencionan sobre la nueva Jerusalén. Y fue desde las ciudades medievales que se trató de reflejar este concepto y simbolismo. Heredera de esta tradición, la Ciudad de México fue el escaparate perfecto para desarrollar este concepto medieval que por diversas cuestiones fue difícil replicar en el Viejo Mundo. Por lo que, en la aceptación e implantación de este modelo urbano estuvieron involucrados: la traza, el templo, la Plaza Mayor, así como las jurisdicciones al interior de la ciudad, como complementos asociados unos con otros, para evocar la Nueva Jerusalén en la capital novohispana.

Reflexiones finales

Este artículo se une a la hipótesis que sugiere que la Ciudad de México estuvo configurada simbólicamente como la Nueva Jerusalén. Es decir, como un paraíso construido y revelado a través de su patrimonio edificado. Desde la ubicación central del poder religioso entorno a la Plaza Mayor, hasta el imaginario y sim-

bolismo de cada uno de sus elementos urbanos y arquitectónicos edificados en la capital, es posible vislumbrar dicho ideal.

La visión de la urbe santa en la capital novohispana, también fue posible gracias a su orientación, forma, trazo, templo y espacio abierto, ubicados al centro de la ciudad, elementos que se complementaron con las parroquias, que jugaron un papel fundamental para perpetuar el imaginario del cielo entre la sociedad novohispana de cada jurisdicción. El análisis presentado sobre la capital, muestra algunos elementos arquitectónicos que dan forma a la constitución morfológica de dicho modelo. También son parte de este simbolismo los cuatro baluartes de la ciudad y los dos viacrucis que existieron en la misma, así como los conventos masculinos y femeninos, mismos que poseen además de un valor estético, decorativo y funcional, un valor alegórico, estructural y educativo. Todos estos testimonios son parte de un proyecto para habitar en un lugar celestial, que vislumbra la mentalidad y la intención de sacralizar la capital, con miras a fortalecer la doctrina cristiana en lo que fue alguna vez una ciudad mesoamericana, lo que cual culminó con la convivencia entre naturales y españoles, y la urbe figuró como la tierra utópica para el Nuevo Mundo, congregando ambas repúblicas.

Si en un principio en la capital novohispana, el trazo ortogonal fue respuesta a un nuevo orden de repúblicas, Hamblin y Seely (2008) afirman, que «los conceptos europeos del Templo, se vieron transformados y las viejas metáforas bíblicas, fueron utilizadas al tiempo como justificación para el proceso de colonización y conquista en América». Por lo que, preservar la morfología urbana donde la Plaza Mayor y la Catedral, fueron consideradas como el centro de la ciudad, prefiguró sin duda, la morada de Dios entre los novohispanos y por ende en la capital virreinal, de ahí su importancia y dimensiones. Ahora bien, no es casualidad que las jurisdicciones parroquiales se edificaron alrededor de la iglesia mayor, ya que en general para cada urbe, la catedral figuró la cabeza y cara del paisaje urbano. Parafraseando a Ricardo Aroca (2016: 40), dicha construcción era la que ponía a la ciudad en el mapa. Asimismo, no debe ser olvidado que «[...]la catedral, no es el lugar de consagración de los fieles, que no cabrían en ella por grande e inminente que fuera el templo, por lo que deben reunirse en sus respectivas parroquias» (AROCA R. 2015: 85). Así, los templos implicaban la organización y agrupación de los fieles.

Es en la división de la urbe donde se reafirma la configuración del espacio, como se expuso en el plano de la figura 2. Por ello, es posible fortalecer la idea de que este modelo de organización, evocaba la presencia de Dios y suscita la estabilidad de su pueblo. Teóricamente, desde una visión urbana, la morada de Dios es el embrión de este modelo, donde existe la misma distancia desde el centro a la periferia de la ciudad permitiendo con ello estar al alcance de sus habitantes.

De esta forma, la urbe toma un significado de eternidad, perfección y divinidad, pensamiento que probablemente fuera una de las razones del por qué en muchos de los planos antiguos correspondientes al periodo virreinal, la Ciudad de México, se representaba pictóricamente como un gran templo, manifestando así, una urbe escogida por la deidad en la América Septentrional, (véase figura 3).



Figura 3. Fragmento del Mapa América Generales 002. Donde a la ciudad de México se plasma como ciudad fortificada de la Nueva España. Fuente Archivo General de Indias. Clasificación MP- AMERICA_GENERALES002.

Hasta aquí, he manifestado que la capital novohispana en un sentido simbólico justificado por la orientación, traza, forma, así como la ubicación de las parroquias y otros elementos urbano-arquitectónicos, prefiguran la Jerusalén Celeste en América. No obstante, si se realizara una lectura precisa del capítulo XXI del libro apocalíptico, bajo estos términos, la ciudad aún carecería de un elemento clave para la mística ciudad de Dios: la muralla, como componente de protección alrededor de la urbe. Aunque en México nunca existió una muralla, sí hubo proyectos desde el siglo XVI por edificarla. Los límites de este trabajo serían superados si ahondara en esto, pero queda abierto el tema para futuras investigaciones. En ellas sería importante analizar cómo en el imaginario de los novohispanos existía el concepto de los baluartes y de un espacio extramuros de la ciudad, tanto que, en el siglo XVIII, el Maestro Mayor Ignacio Castera presentó un proyecto para la construcción de muros que rodearan la urbe.

Para finalizar, es necesario mencionar que las tipologías urbano-arquitectónicas de cada jurisdicción, pueden ser de utilidad para plantear criterios de conservación, a partir de la relación edificio- sociedad y ciudad. Es por esto que, mantener el significado y simbolismo de la ciudad, puede ayudar a generar estrategias de preservación para la morfología urbana y fisonomía arquitectónica en su conjunto, con el fin de proteger el patrimonio edificado y conservar este sentido simbólico para futuras generaciones.

Notas

- (1) Juan el evangelista, a quien se identifica en la tradición cristiana como el discípulo amado de Cristo, es considerado como el autor del Apocalipsis. En este libro se registra una visión del cielo, particularmente según su escrito identifica este lugar a manera de ciudad, en otras palabras, una urbe, la cual lleva el nombre de Nueva Jerusalén. Para más detalle sobre la mística ciudad de Dios, leer el capítulo XXI y XXII del libro.
- (2) Asimismo, esta idea fue presentada por Romero (2014) en el ciclo de conferencias: *La plaza principal, su entorno y su historia*, evento que se llevó a cabo en el Museo del Templo Mayor, México INAH el día jueves 02 de octubre de 2014.
- (2) La palabra parroquia proveniente del griego *paroiken* que significa vivir cerca y *paroikós* que se traduce como próximo. Al combinarse se forma la *paroikía*, término que traducido al español se entiende como parroquia, y que hace referencia a una comunidad donde viven junto a, o habitan en vecindad. Sin embargo, Paniagua (2009) lo referencia del bajo latín *parochia* concepto que asocia con el término de casa o habitación.
- (3) La palabra Iglesia ya sea con mayúscula o minúscula durante la época novohispana, se empleó indistintamente para referirse al templo como construcción, aunque también se entendió como la congregación de fieles reunida en el mismo. Hoy la palabra Iglesia con mayúscula se emplea para referirse a la institución o grupo de fieles, ejemplo Iglesia Católica.
- (4) Según la parroquia de Ntra. Señora del Atlántico en las Palmas, la Diócesis es un distrito o territorio en que ejerce jurisdicción espiritual un Obispo. La palabra “Obispo” viene del griego y significa vigilante.
- (5) Un obispo es un sucesor de los apóstoles. Es el guía y animador de una iglesia particular (una diócesis) con la ayuda de los sacerdotes y los diáconos. También se le llama el Ordinario del lugar, o sea, el que lleva el gobierno ordinario de una diócesis. Los obispos los nombra el Papa.
- (6) El Vocablo Eclesiástico Novohispano lo define como Sacerdote encargado de una parroquia. Ministro de la religión; particularmente el encargado de ofrecer el sacrificio. Los sacerdotes de la Iglesia, también llamados presbíteros, son quienes asisten a los obispos en su tarea.
- (7) De acuerdo con el Vocablo Eclesiástico Novohispano. Maligno, entiéndase como diablo o Satanás, príncipe de los ángeles caídos o demonios.
- (8) Una de las funciones principales que realiza la Iglesia son la consagración y comunión en la misa celebrada.
- (9) Véase Éxodo capítulo veinticinco. El Santuario fue la obra principal para los israelitas durante su peregrinaje por el desierto y aun después de ser un pueblo sedentario, esta construcción posteriormente, se estableció en la tierra prometida, los textos bíblicos registran que el rey Salomón la edificó, de ahí el nombre Templo de Salomón.

- (10) Así mismo, la Biblia de los Signos y de los Símbolos dice que, «La figura cuadrada simbólicamente representa la Tierra y todo lo que ha sido creado, en oposición al círculo». Además, se refiere al círculo como elemento que simula la perfección, también como la totalidad, la integridad, pues como carece de principio y fin, es sin duda un alusivo a vivir en el espacio sagrado, en otras palabras, en un lugar eterno, similar al cielo.
- (11) Este grado de santidad, responde en primer lugar a la presencia de Dios, específicamente en el lugar Santísimo, como epicentro y corazón del Templo, es a partir de ahí la jerarquía de los demás espacios en relación y cercanía con este, al igual que los servicios de sacrificio en el mismo.
- (12) Dado que el registro bíblico afirma la existencia de un templo con diseño divino, se asume que, si este lugar está hecho en el cielo, no cabría duda que el autor intelectual fue el propio Dios, de ahí su atributo como Arquitecto supremo.
- (13) Para ver el desarrollo, evolución y límites, así como la conformación de las parroquias durante los siglos XVI, XVII y XVIII, véase el capítulo II de la tesis titulada: *Capilla del Señor de la Humildad*, Ruíz, Rodríguez Christian Miguel, 2010. México, ESA Tecamachalco IPN.

Bibliografía

- ANÓNIMO, 1988, *Biblia de Jerusalén*, Porrúa, México.
- AROCA Ricardo, 2015, *La Historia Secreta de los Edificios*, Espasa Libros, Barcelona.
- AROCA Ricardo, 2016, *¿Para qué servimos los arquitectos?*, Fundación Arquia, Barcelona.
- BORROMEIO Carlos, 1985, *Instrucciones de fábrica y el ajuar Eclesiástico. Traducción, Introducción y notas de Bulmaro Reyes Coria*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.
- CHANFON Carlos, 1979, *Historia de la Arquitectura y el urbanismo mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CHANFON Carlos, 1994, *Arquitectura del Siglo XVI: Temas escogidos*, Facultad de Arquitectura, México.
- CHICO Pablo, 1984, *La Imagen de la arquitectura y la imagen en la arquitectura. Apuntes metodológicos para el estudio de la arquitectura colonial*, Inedito, México.
- CORBOZ André, 1994, “La Ciudad como templo” en *Dios Arquitecto. J.B. Villalpando y el Templo de Salomon*, Siruela, Madrid.
- ESPINOZA Enrique, 2003, *Ciudad de México 1521-2000*, Instituto Politécnico Nacional, México.
- FERNANDEZ Martha - GARCIA Raquel, 2002, *Cristobal de Medina Vargas y la arquitectura salomonica en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.
- FERNANDEZ Martha, GARCIA Raquel, 2003, *La imagen del templo de Jerusalén en la Nueva España*, UNAM, México.
- FERNANDEZ Martha - GARCIA Raquel, 2004, “El sentido simbolico de la Catedral de México” en *De arquitectura, pintura y otras artes: homenaje a Elisa Vargas Lugo*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.
- FERNANDEZ Martha - GARCIA Raquel, 2011, *Estudios sobre el simbolismo en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, INAH México.
- FERNANDEZ Juana - LOPEZ Inés, 2015, *Vocabulario eclesiástico novohispano*, INAH, México.
- FLORESCANO Enrique, 2004, *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

- KUBLER George, 1983, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GONZALES Manuel, 2006, *Trazo, proporcion y simbolo en el arte virreinal: Antología personal*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, INAH México.
- GAUDING Madonna, 2009, *La biblia de los signos y de los símbolos. Traducción de Blanca Gonzalez Villegas*, Gaia Ediciones, Madrid.
- HAMBLIN William - SEELY Rolph Davis, *El templo de Salomón historia y mito. Traducción de David Gorantes*, Akal, Madrid.
- HANI Jean, 1983, *El simbolismo del templo cristiano. Traducción de Jordi Quingles*, Ed. Sophia Perennis, Barcelona.
- LÉVI Jacques, 1994, *L'espace legitime, sur la dimension géographique de la fonction politique*, FNSP, París.
- MORALES José - FOLGUERA Miguel, 2001, *La contrucción de la utopia, El proyecto de Felipe II (1556-1698) para Hispanoamérica*, Biblioteca Nueva S. L., Madrid.
- PANIAGUA José, 1998, *Vocabulario básico de arquitectura*, Catedra, Madrid.
- ROMERO José - GALVAN Rubén, 1999, *La Ciudad de México, los paradigmas de dos fundacione*, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- RUIZ Christian - RODRIGUEZ Miguel, 2010, *Capilla del Señor de la Humildad. Tesis de Especialidad*, ESIA-Tecamachalco, Instituto Politécnico Nacional, México.
- TOVAR DE TERESA Guillermo, 1990, *La ciudad de los palacios: Crónicas de un patrimoniop perdido*, Vuelta, México.
- TOUSSANT Manuel, 1938, *Planos de la Ciudad de México, siglos XVI y XVII*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.
- VALERO Ana - DE GARCIA LASCUARIN Rita, 1991, *Solares y conquisatdores: Origenes de la propiedad en la Ciudad de México*, INAH, México.

Sitografía

- RUBIAL Antonio - GARCIA Benigno, 2010, *El paraíso encontrado. La representación retorica-religiosa de la naturaleza en Nueva España*: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/view/2133> (30/6/2015).

La subdivisión predial y sus efectos en el patrimonio histórico edificado de Mérida, México

Dra. Marisol del Carmen Ordaz Tamayo
Universidad Autónoma de Yucatán

M en Arq. Christian Mirabeau Briceño Pech
Universidad Autónoma de Yucatán

Abstract

La tendencia desde hace varias décadas de sobre valorar el suelo en los centros históricos en México, no ajeno a otros países, generalmente con uso de suelo predominantemente comercial y turístico, ha llevado a su alta rentabilidad, lo que ha ocasionado que los edificios patrimoniales presenten múltiples subdivisiones, que propician efectos adversos en su integridad y un alto riesgo de pérdida. Es el caso de las edificaciones del centro histórico de la ciudad de Mérida, una de las ciudades más importantes del sureste mexicano, de origen colonial. Este estudio se centra en el análisis cuantitativo y cualitativo de la problemática antes planteada, con el fin de propiciar disposiciones preventivas en su defensa.

Introducción

Cuando los centros históricos poseen un alto valor de centralidad corren el riesgo de degradarse debido a la presión inmobiliaria que condiciona negativamente las áreas históricas, es muy complicado lograr que los usufructuarios establezcan una valoración significativa del patrimonio sobre la ecuación del valor potencial del suelo y la rentabilidad, poniendo al valor económico como la valoración más relevante para sus intereses.

Los profesionales de la conservación al igual que las entidades gubernamentales, se han encontrado con una multiplicidad de dificultades para implementar algún programa de conservación en el interior de los edificios patrimoniales, ya que tienen que respetar los derechos individuales de la propiedad privada y el usufructo legal del que es objeto el patrimonio, por lo que poco se ha podido hacer para conservar la tipología arquitectónica de los edificios, siendo éstos sometidos a cambios y transformaciones que los alteran.

Desde esta perspectiva una aproximación lo más rigurosa, sistemática y operativa posible, al problema de la transformación de la tipología arquitectónica de

los edificios civiles patrimoniales del período colonial, en la ciudad de Mérida, constituye una aportación en la investigación del patrimonio edificado.

Mérida, es una de las ciudades más importantes del sureste mexicano, la integridad espacial de los edificios patrimoniales, ubicados en la zona de Monumentos, están siendo afectadas por diversos agentes que ocasionan transformaciones causando una variación de su estructura interior de manera irreversible.

Desde la concepción de la traza de la ciudad se centralizaron los servicios y el equipamiento político y religioso, lo que detonó, con el paso del tiempo, en el incremento de la actividad comercial y la división de lotes. Después de la colonia la ciudad emeritense tuvo un desarrollo multidimensional lo que ocasionó modificaciones en la traza original, teniendo un impacto en su morfología y en la rentabilidad del suelo del centro histórico al permanecer centralizadas las actividades comerciales, lo que ha llevado por un lado a la multiplicación de subdivisiones de los lotes y por otro a la expulsión de los habitantes del centro histórico, propiciando que la ciudad colonial se destruya y también se abandone. De acuerdo a lo planteado, esta investigación se centra en el análisis y evaluación del efecto que tiene la subdivisión predial en la integridad de la tipología arquitectónica de los edificios patrimoniales de la colonia, lo que se realizó en dos etapas: la primera estuvo enfocada al análisis morfológico, a través del cual se identificaron tres categorías de subdivisiones prediales que afectan directamente a la tipología arquitectónica de los edificios; y una segunda etapa donde se evaluó el efecto que tiene la subdivisión en la integridad de la tipología arquitectónica de las viviendas de origen colonial.

Los resultados obtenidos evidenciaron que solamente se conservan rasgos del carácter espacial de la tipología de los edificios habitacionales de origen colonial. Un alto porcentaje de las edificaciones patrimoniales del Centro Histórico han sido afectadas por el fenómeno de la subdivisión predial que transformaron los edificios ocasionando modificaciones permanentes que hacen prácticamente imposible su recuperación.

Este trabajo de investigación se suma a los esfuerzos de otros investigadores interesados en aportar información que permita conservar, a pesar de las lamentables pérdidas, la riqueza patrimonial de la ciudad de Mérida.

Intervenciones en el patrimonio edificado. De una ciudad patrimonial a una ciudad escenográfica

Las modificaciones y el tratamiento que se le ha dado a la conservación de los edificios patrimoniales están ligadas a la época en la que se realizó esta actividad y vinculados a las concepciones de patrimonio que se ha tenido a lo largo de la historia, señala Choay que en el siglo XIX, el monumento se presenta en todas su

exacerbación, ya que es en esta época en donde el monumento histórico adquiere un valor fundamental, porque se le reconoce como parte de la representación simbólica de las identidades de una cultura, esta postura permitió la descontextualización del entorno y del edificio (CHOAY F. 2007). A partir de 1975 con la Carta Europea del Patrimonio Arquitectónico y posteriormente en 1976 con la carta de Nairobi se empieza a considerar la importancia de la conservación del entorno urbano histórico. En América Latina pese a todas las dificultades socioeconómicas, políticas y culturales, el concepto de patrimonio ha pasado de ser conservaciones unitarias hasta conservaciones de conjuntos históricos y es a partir de los reconocimientos de los entornos históricos que se comienza a tener nuevos criterios de conservación, y a pesar de que se ha insistido en la importancia de no alterar estos conjuntos, se empieza a olvidar al objeto particular y singular de conservación, se comienza a dar una visión plural, que comprende únicamente los límites del edificio patrimonial como objetos de conservación. Las ciudades patrimoniales se están convirtiendo en ciudades escenarios, por un lado el nuevo papel que tienen las ciudades con centros históricos dirigidos al desarrollo turístico, y lo que se pretende que reditúen como objetos de consumo, ha provocado que se genere un interés y preocupación por el rescate de estas áreas y por consiguiente su intervención, lo que ha dado como resultado la implementación de diversos programas y planes para conservar el mayor número de edificios patrimoniales, teniendo como resultado centros históricos bellamente recreados, pero escasamente representativos del mensaje que el objeto arquitectónico patrimonial debería comunicar. Y por otro la introducción del neoliberalismo como estrategia económica, que ha incrementado el auge de la puesta en valor del edificio dentro de zonas históricas, con el objetivo de promover la conservación del patrimonio. Este modelo propone: «la recuperación de ciertos edificios insertos dentro de sectores que poseen ya un valor o en aquellos lugares en donde existen las garantías de que será revalorizado» (SANTA MARIA R. 1997: 6). Este modelo propicia la ley de la oferta y la demanda, la libre competencia y las iniciativas personales, que van en detrimento del patrimonio, aunado a la rentabilidad asociada a los usos potenciales de los inmuebles, que requiere adaptarlas a las necesidades del nuevo proyecto, por lo que ampliar las habitaciones e ingresar nuevos elementos al interior, conservando únicamente los paramentos, se ha convertido en prácticas comunes. Muros, entrepisos, etc., por mencionar algunos elementos, son agregados a los edificios con la intención de rehabilitarlos, por lo que conservar la tipología arquitectónica que los caracterizaba se relega a un segundo plano, provocado pérdidas irrecuperables al interior de la edificación. Como señala Berrio: «es un hecho que la conservación queda rigurosamente inscrita a los límites del objeto arquitectónico y el espacio que este delimita» (DÍAZ-BERRIO S. 2007: 179).

Desde 1976 la Carta de Nairobi reconoce el patrimonio como un recurso no renovable, el patrimonio al ser destruido pierde su valor original y su carácter patrimonial. Modificar el objeto arquitectónico en el interior implica modificar escalas y relaciones entre sus espacios, creando nuevos, generando alteraciones en sus dimensiones y su definición. Por lo tanto, cambia la connotación que se diseñó, como señala Paláu que el espacio y la geometría denotan dimensión humana y psicológica que pretende provocarse al receptor con la composición del objeto arquitectónico. La arquitectura tiene tres mensajes, la sociedad que le da valor, el individuo y lenguaje arquitectónico, si se pierde alguno puede que se afecte un mensaje o los tres (PALÁU M. 2002: 68-70).

La desarticulación del objeto disociando el envolvente y el interior, es una situación que aqueja actualmente a los edificios patrimoniales con marcada tendencia al fachadismo. Si bien las modificaciones que un edificio patrimonial tiene, también son parte de su historia, es la relación que estas modificaciones tienen con el edificio lo que determina su impacto sobre este. Afirma De Gracia, que las intervenciones pueden interactuar con el espacio construido de tres maneras: de una forma inclusiva, en donde el edificio como una forma espacial comparte todos los puntos con la estructura original; como intersección en donde la intervención interactúa de manera modificatoria al espacio con referencia a los límites del espacio original, o de manera excluyente en donde no se toma en cuenta para nada lo existente para la acción modificatoria (DE GRACIA F. 1996: 187).

Se ha visto que a pesar de toda la normatividad existente y especialistas que señalan la importancia de establecer intervenciones integrales, plantean métodos y estrategias para la adecuada intervención de las edificaciones, se impone el régimen de propiedad privada de los edificios, los propietarios no sólo ejercen acciones irregulares, modificando fuera de la norma, actúan por cuenta propia dentro del edificio, contratando personal no calificado que altera la tipología y genera modificaciones que lejos de convivir y dialogar con el pasado y permitir su lectura, lo eliminan o disfrazan, afectando el mensaje arquitectónico del edificio patrimonial, su significado y sus valores. Se puede afirmar que es en la rehabilitación y en el reciclaje de edificios patrimoniales donde se encuentra con mayor intensidad la pérdida de la tipología espacial de los edificios.

Planteamiento del estudio

La ciudad de Mérida, Yucatán, posee edificios de gran valor patrimonial, los cuales han sido impactados por diversas transformaciones que afectan su tipología arquitectónica, siendo este fenómeno más evidente en las manzanas

fundacionales, donde se encuentran concentrados y que en la actualidad forman parte de la Zona de Monumentos.

Estos edificios son un marco de referencia histórica de la ciudad colonial, la cual está cada vez más difusa. A pesar de los numerosos esfuerzos para su rescate poco se ha podido lograr. Existen diversos factores que los han modificado, como son: los cambios de uso, la sobreocupación, la falta de valoración, las intervenciones indiscriminadas, la terciarización ⁽¹⁾ del uso del suelo, entre otros.

El fenómeno que ocasiona la degradación del patrimonio no es una tendencia nueva, Choay menciona al respecto que en Francia durante el período de la Ilustración numerosos edificios fueron modificados y destruidos. Es evidente que se sigue repitiendo en la actualidad aunque por diferentes causas, entre ellas la globalización y la mercadotecnia del patrimonio (CHOAY F. 2007: 47). A lo largo de la historia se ha observado que la intensificación de este fenómeno es común en momentos donde es evidente la ruptura de paradigmas sociales, en donde los cambios económicos ocurren de manera rápida, y el papel de la sociedad evoluciona.

Son los centros de las ciudades históricas aquellos lugares en donde el constante cambio es la condición natural, al ser zonas antiguas han visto como la ciudad evoluciona transmutando los edificios que ahí se encuentran, estas transformaciones permiten afirmar, que la ciudad es un ser vivo en evolución, y el tiempo de vida de ésta es mucho mayor que el de sus habitantes.

En este proceso de desarrollo, las ciudades llevan transformaciones intrínsecas que responden a las necesidades de sus habitantes; lo que actualmente es considerado como edificaciones con un valor patrimonial en algún momento fueron parte de la ciudad, testigos de esa historia y evolución. A través del tiempo quedaron envueltos en una evolución más acelerada y exponencial de la ciudad, por lo que la intensificación y diversificación en su uso ha ocasionado que los edificios coloniales presenten modificaciones importantes en su integridad dejándolos casi en el olvido. Un fenómeno que surge a raíz de esa evolución es la subdivisión predial, a lo largo de la historia se ha visto la suma de esta ecuación transformadora, un edificio se convierte en dos, en tres y así sucesivamente sus partes han ido perdiendo relación entre sí. Es también en la reutilización y el reciclaje de los edificios patrimoniales donde se ha estado relegando a un segundo plano la integridad de la relación espacial, ocasionando la destrucción de la estructura original y causando una pérdida irrecuperable de su materialidad, lo que afecta el valor del edificio como patrimonio edificado.

A partir de estas reflexiones nace la inquietud de plantear este estudio sobre la subdivisión predial, fenómeno no exclusivo de la ciudad de Mérida.

Evolución de la traza colonial de Mérida

La ciudad de Mérida como ciudad colonial se emprende con la llegada de los españoles a la Península de Yucatán. En 1542, Francisco de Montejo, de acuerdo a las disposiciones de Felipe II, inicia la traza en Damero, conformada inicialmente por 25 manzanas, compuestas por 4 solares cada una. El origen de esta ciudad se encuentra vinculado a los vestigios de la antigua ciudad maya de *Ichkaansihó*, los cuales incidieron en la escala de las manzanas y de la cual aprovecharon los ejes principales para el trazo de la nueva ciudad. La traza fundacional se realizó a partir de una plaza central con tres manzana alrededor, ocupando la del sur para la casa del fundador y al oriente el Obispado, la distribución de los demás predios se realizó de acuerdo a la jerarquía social y militar de los que participaron en la conquista, de tal modo que en tanto más cercano se encontraba el predio a la plaza de armas mayor era la importancia social de quien poseía la tierra (Figura 1).

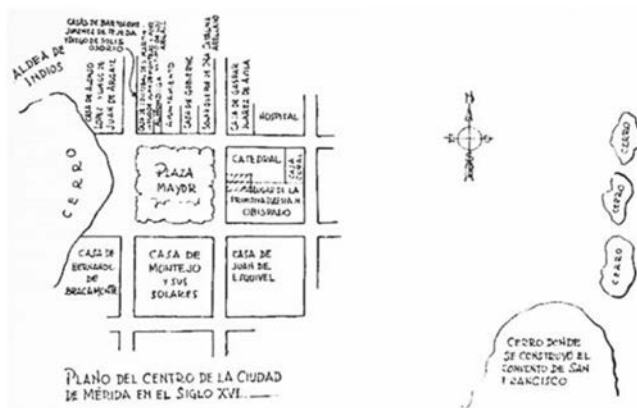


Figura 1. Croquis del centro de la ciudad de Mérida en el siglo XVI (RUBIO J. 1941: 16)

La fragmentación de los cuatro solares que originalmente poseían las manzanas, respondió a la demanda de servicios que se emplazaron bordando la plaza de armas, de modo que con el paso del tiempo, el inevitable crecimiento de la ciudad generó un aumento de la densidad poblacional que provocó que se fraccionen los solares originales, trayendo como consecuencia la reducción de sus dimensiones.

Con la integración de nuevos grupos sociales, como los comerciantes, se inicia el proceso de subdivisión, en primera instancia los servicios de comercio se realizaban en la planta baja de las viviendas, posteriormente se subdividieron

los solares, incrementando la densidad edilicia de la zona, con el fin de que un mayor número de propietarios tuviera acceso a los lotes cercanos a la manzana central.

La fragmentación de lotes no fue similar en cada manzana, debido a que «no todas las calles de la traza mostraban el mismo nivel de utilización» (FUENTES G.J. – ROSADO L.M. 1993: 35), ya que prevalecía el valor de la tierra conforme a la centralidad de la ciudad, de modo que a medida que se expandía la ciudad la demanda de lotes lejanos a la plaza de armas era mucho menor, esto también estaba ligado a las distancias que las personas tenían que recorrer para llegar al área central de la ciudad.

A finales del siglo XVII Mérida estaba conformada por 80 manzanas y ocupada 1.5 km de norte a sur y 1.2 km de norte a poniente (FUENTES G.J. – ROSADO L.M. 1993: 38). La ciudad tuvo un crecimiento acelerado hacia la periferia del casco original, las viviendas coloniales que se encontraban ubicadas en la esquina del lote, al iniciarse este proceso de densificación, se fueron subdividiendo de los extremos exteriores hacia el centro de esta. Las subdivisiones prediales comenzaron a manifestarse hacia los laterales de las manzanas.

Hubo dos intentos de modernización, la primera, denominada por Espadas como “primera modernización”, se dio en 1781, en respuesta a la influencia de las grandes potencias europeas que tenían sobre España, por lo que se implementó una organización territorial urbana en donde se pretendía recuperar y controlar el espacio público (ESPADAS A. 1993: 45-53). La ciudad de Mérida se organizó en cuarteles, los cuales se establecieron trazados por un eje central ubicado en el centro de la plaza mayor. Estos cuatro cuarteles estaban conformados por 20 manzanas en relación de 4x5, delimitadas por los arcos de la ciudad⁽²⁾. Periféricos a estos, se encontraban cinco cuarteles adicionales, lo que hasta el momento se reconocía como ciudad de Mérida (Figura 2). Esta organización aseguraba a través de una nomenclatura un control de la población ya que permitía establecer zonificaciones que ordenaban a la ciudadanía⁽³⁾. Es importante destacar que dentro de los puntos del plan se encontraba el hacer más expedito el comercio diferenciado de la vivienda y trabajo, lo que origina que se incremente la subdivisión predial.

La segunda modificación para intentar modernizar la ciudad ocurrió en 1809, se establecieron nuevamente los cuarteles tomando como base el trazo original de la ciudad pero a diferencia del trazado anterior, el cuartel principal se creó a partir de las plazas, en esta propuesta la delimitación de los cuarteles sobrepasó el área construida de la ciudad, dando indicios de que se intentaba organizar no sólo a sus pobladores sino el crecimiento, considerando espacios para una expansión organizada.

MÉRIDA 1781

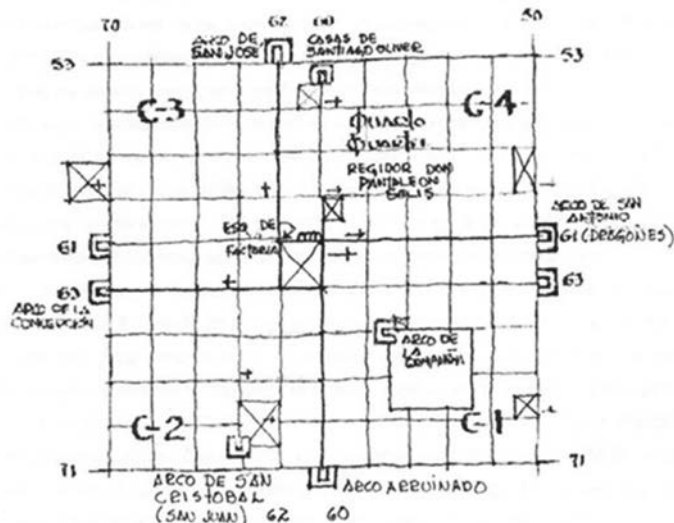


Figura 2. Organización de la ciudad en cuarteles según padrones.
Mérida 1781 (ESPADAS A. 1993: 77).

A finales de este siglo, Salazar Ilarregui⁽⁴⁾ llevó a cabo el primer plano topográfico de la ciudad a escala 1:5000⁽⁵⁾. Este plano es el primer plano conocido de la ciudad de Mérida que contiene información de ubicación de edificios, indicación de calles y manzanas, señalamiento de la orientación y zonas verdes que rodeaban la ciudad (TAMAYO L. M. 2004: 228). Se puede apreciar con claridad el emplazamiento con la alineación al paramento de los edificios y la tipología de los mismos con sus patios centrales y traspatios (Figura 3).

Con el crecimiento de la ciudad, los pueblos indígenas comenzaron a integrarse, sin embargo los pobladores de estas zonas eran expulsados imponiéndose una clase social alta, así como la concentración de servicios en la zona central. La unidad edilicia era un reflejo del estatus social del propietario, por lo que en esa época la valoración de las manzanas cercanas a la plaza central, estaban ligadas a la relevancia social. La marcada tendencia de crecimiento central, predominó durante toda la época colonial, las fuentes históricas manifestaban un crecimiento de tipo radial, sin embargo, a finales del siglo XIX, durante la época del Porfiriato y con el auge de la industria del henequén se abrieron nuevas posibilidades de urbanización, se introduce el sistema de grandes avenidas que modifican parte del centro fundacional de la ciudad, dándole cabida a nuevas opciones de equipamiento fuera del centro. Se gesta en la ciudad, uno de los proyectos de mayor relevancia y que detonó en una fuerte trans-

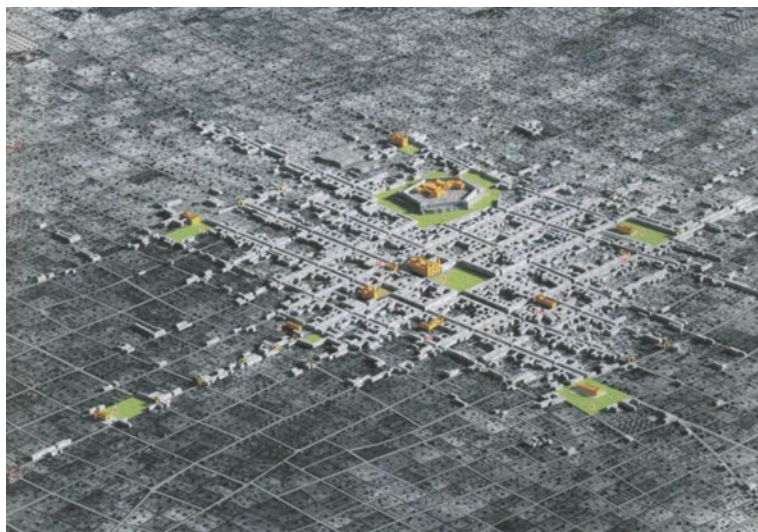


Figura 3. Reconstrucción volumétrica de la ciudad de Mérida basada en el plano topográfico de la ciudad de 1849-1857, escala 1:5000 (Reconstrucción y dibujo realizado por Jonathan Castro).

formación de la dinámica que se presentaba en el centro colonial, la creación del Paseo de Montejo que fracciona las manzanas contenidas entre las calles 56 y 54, cercano a la plaza del barrio de Santa Ana donde predominan las familias con mayor poder adquisitivo. Este paseo sirve como emplazamiento de las grandes casonas de los hacendados y mantiene su cercanía con la plaza central (DÍAZ S. 2000).

En el siglo XX, se realiza la construcción de las nuevas avenidas para comunicar la ciudad de Mérida con las principales ciudades de la península, de modo que se trata de romper en parte el esquema de centralidad. Se alojan servicios médicos y de esparcimiento al poniente de la ciudad, mediante la construcción del parque de la Paz, el parque Centenario, el Hospital General Dr. Agustín O´Horán, el asilo de ancianos y la Penitenciaría Juárez, emplazados sobre la Avenida Itzáez como acceso principal de la ciudad y salida a la ciudad de San Francisco de Campeche, dejando en el interior de las nuevas avenidas el centro colonial.

En ese siglo la expansión de la ciudad se dio hacia las periferias, quedando estructurado el centro urbano, en donde actualmente se inscribe la zona de monumentos de la ciudad de Mérida.

Este recorrido histórico del desarrollo de la ciudad nos permite entender como al mismo tiempo que evoluciona, se inicia el proceso de subdivisión predial para densificar el uso de la tierra, lo que ocasiona, que las dimensiones de los lotes

disminuyan y por consiguiente aumente el número de propietarios, si bien en el transcurso de la historia esto forma parte de un proceso de urbanización para el crecimiento de la ciudad, cuando esta se encuentra consolidada, se convierte en un proceso de degradación. Es a partir de este enfoque que se consideró importante abordar este apartado como antecedente del fenómeno de subdivisión predial, como un agente de transformación de los edificios.

Metodología e instrumentos de análisis

Para abordar el análisis de la subdivisión predial y cómo se afecta la tipología incidiendo directamente sobre la integridad arquitectónica de las edificaciones, lo que ocasiona la pérdida de su valor patrimonial, este estudio se estructuró en tres fases: la revisión documental, lo que proporcionó los datos necesarios para conocer las características del fenómeno y establecer los criterios necesarios para plantear el proceso de investigación y la selección de los casos de estudio.

Como segunda fase se encuentra la investigación de campo y contraste de la información obtenida con la información de la primera fase. En esta fase se identificaron las calles con mayor número de edificios patrimoniales, lo que determinó la zona de estudios, la cual incluye los edificios patrimoniales protegidos por el decreto de 1982. Esta zona está caracterizada por contener un alto número de edificaciones patrimoniales protegidas por las leyes Federales, Estatales y Municipales. Debido al alcance de la investigación se seleccionó una muestra representativa dentro del conjunto de manzanas seleccionadas como zona de estudio. Se identificaron los ejes de concentración del mayor número de edificios de origen civil con accesibilidad de registro y disponibilidad de fuentes de información (Figura 4). En esta etapa se realizó un análisis estadístico en donde a partir de una matriz de registro de las calles, número de tablaje y manzana, se identificó la moda y la frecuencia, lo que permitió categorizar las calles y acotar el área que cumplía con los criterios mencionados. Se utilizaron cédulas de registro para el acopio de la información de manera ordenada.

En la tercera fase se realizó el análisis de los datos: el análisis de la subdivisión predial y cómo se afecta la tipología incidiendo directamente sobre la integridad arquitectónica de las edificaciones, lo que ocasiona la pérdida de su valor patrimonial.

En este estudio de tipo correlacional, se consideró necesario abordar la investigación partiendo de las variables escala y forma, que implica y conlleva a modificaciones de la tipología espacial arquitectónica que tenían estos edificios hasta principios del siglo XIX. Se realizó esta fase en dos niveles de análisis: por manzana y por lote.



Figura 4. Plano del área de estudio (Elaborado por autoras). Zona de Monumentos de la ciudad de Mérida (elaborado por Christian Briceño basado en la Cartografía digital del Sistema de información geográfica del Municipio de Mérida: 15/03/2013 <http://www.merida.gob.mx/sig/>).

En el primer nivel se analizaron las características de la subdivisión predial de las manzanas del área de estudio, la manera en que estas transformaciones repercutían en la integridad arquitectónica de los edificios emplazados en ella. Para el análisis de las manzanas del área de estudio se diseñó una cédula de registro para el acopio de la información cartográfica obtenida del traslape de planos y fotografías (Figura 5), así como el diseño de una matriz por manzana para el registro de la información catastral y los datos obtenidos del traslape de planos, lo que facilitó el análisis. Se estructuró la información en tres secciones: Datos del lote en el siglo XIX; datos actuales del lote, datos del contraste de la información de los lotes y el número de subdivisiones. A través de la herramienta estadística de percentiles se pudo establecer tendencias de incremento de subdivisión de los lotes.

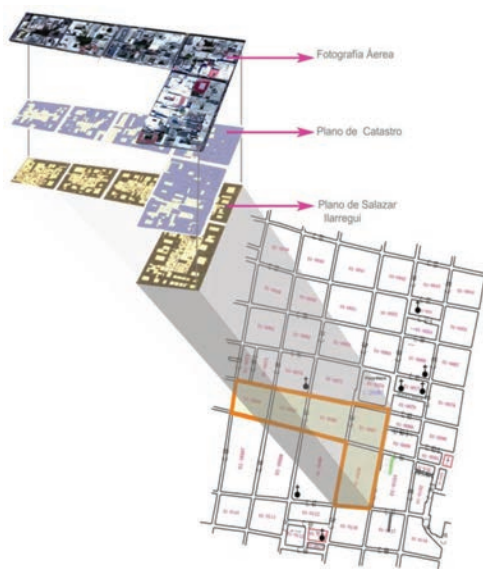


Figura 5. Traslape cartográfico para el análisis de la subdivisión predial en el área de estudio (elaborado por autoras).

En el segundo nivel se llevó a cabo la medición de las áreas del lote para determinar índices de incremento y pérdida de área de los lotes y categorías de subdivisión. Se pudo identificar las subdivisiones de los predios y llevarse a cabo el contraste de datos que caracterizaban a las subdivisiones prediales con los perfiles de los edificios.

Este estudio se planteó de forma mixta, debido a la naturaleza de la información y datos a evaluar, para ello se consideró adecuado utilizar herramientas cuantitativas, que permitieron establecer tendencias por medio de inferencias, lo que permitió realizar una valoración, la cual le da un carácter de investigación cualitativa. Para contrastar la información de campo, con la información obtenida del traslape cartográfico realizado para analizar las transformaciones prediales de manera cuantitativa, se estableció una nomenclatura tomando como referencia la manzana que establecía el Catastro Municipal de la ciudad, y los predios que pertenecían al plano del siglo XIX de Salazar Ilarregui, único plano a escala con información de edificios, cercano a la época colonial que permitía el contraste de información.

También se establecieron cuatro categorías de subdivisión de los mismos: no alterados, poco divididos (1-5), subdivididos (6-10), altamente subdivididos (11 o más).

Subdivisión predial en el centro histórico de Mérida

La zona de estudio quedó conformada por 25 manzanas que comprendieron la ciudad colonial del siglo XVI y el área de estudio por 5 manzanas de esta zona dentro del Centro Histórico de la ciudad. Durante la colonia la arquitectura fue un elemento de segregación social, por lo que el mensaje arquitectónico de estas edificaciones estaba ligado a la relevancia de sus propietarios, y se transmitía a través de sus dimensiones tales como: la proporción de sus espacios y la escala de las edificaciones. En su origen las edificaciones en las manzanas fundacionales presentan homogeneidad, las manzanas estaban constituidas de cuatro solares, a excepción de la amanzana que pertenecía al fundador Francisco de Montejo. Con el paso del tiempo la valoración de esta zona histórica ha cambiado, actualmente de acuerdo a este estudio, existe un acelerado proceso de subdivisión predial y su valoración está ligada a la alta rentabilidad que puedan obtener sus propietarios. El área de estudio en la actualidad posee de acuerdo a los datos analizados un promedio de 27 lotes por manzana. A principios del siglo XIX, esta zona únicamente contaba con un promedio de 10 lotes por manzana. El incremento de lotes en esta zona es de 272%, lo que nos permite afirmar que esta zona, como se mencionó anteriormente, se encuentra en un proceso acelerado de subdivisión (Tabla 1).

Tabla 1. Incremento de lotes y su actual dimensión promedio en el área de estudio (Elaborado por autoras)

Manzana	M2 total de Manzana	No. de Lotes XIX	No. de Lotes 2014	Dimensión promedio de los lotes XIX (M2)	Dimensión promedio de los lotes 2014 (M2)
01-100	19,496.39	14	33	1,392.60	590.80
01-0087	14,178.73	9	35	1,575.41	405.11
01-0086	17,101.91	12	17	1,425.16	1,005.99
01-0085	12,334.42	9	21	1,370.49	587.35
01-0084	13,873.00	6	30	2,312.17	355.71

De acuerdo al estudio la manzana que posee mayor número de subdivisiones corresponde a la manzana 01-0087(6), donde se ubica la casa que fue del conquistador Francisco de Montejo. Esta manzana a principios del siglo XIX tenía 9 lotes, se había subdividido cinco veces con respecto a su origen, en el año 2014 contaba con 35 lotes, se subdividió 26 veces, hasta conformar el esquema de lotificación que actualmente posee.

La subdivisión ortogonal como forma de ordenanza urbana durante la colonia ha variado considerablemente y ya no representa a la zona. Se determinó que el 38% de los lotes, en la actualidad son ortogonales, el 53% (76 lotes) tienen una geometría asimétrica (tipo 3), lo que pone en evidencia que esta geometría es la más común en la zona de estudio. Los lotes con geometría ortogonal presentan una significativa reducción del 72%, lo que nos indica que es posible que un futuro este tipo de lotes desaparezca, dando como resultado una nueva caracterización de la zona.

Las manzanas más cercanas a la plaza central presentan un mayor índice de subdivisión vinculado al valor de la tierra que tiende a disminuir mientras más se aleja de esta, fenómeno que se repite si existe un centro de barrio cercano en la zona de monumentos.

Es evidente la disminución del metraje de los lotes, solamente 9 lotes de los 51 lotes existentes a principios del siglo XIX, conservan actualmente un área similar al que tenían, lo que es alarmante es que el 67% ha perdido el 75% o menos de su área.

Las categorías de subdivisión permitieron identificar que es hacia las esquinas donde se presenta la mayor pérdida del área de los lotes.

Este estudio permitió determinar la evolución predial que tuvo la zona de vivienda patrimonial desde el año 1862 hasta la actualidad, tuvo un incremento en los años de 1974, 1992, 2003, 2004 y 2008, hasta alcanzar su más alto índice en el año del 2012.

Efectos de la subdivisión predial

De acuerdo a las condiciones del centro histórico de la ciudad de Mérida, la subdivisión predial se muestra como un indicador del estado de conservación de la tipología arquitectónica, la cual en su origen eran casas alineadas al paramento, la estructura de las habitaciones era lineal perimetral a un patio como elemento compositivo alrededor del cual se ordenaban los diferentes espacios ya sea en L o en C, en donde se remataba con un área destinada al comedor. En la primera crujía regularmente se ubicaba el salón despacho y la habitación principal, en un ángulo perpendicular a la primera crujía se encontraba los dormitorios. Todas las viviendas contaban con un traspatio que era destinado a los servicios, huerto y caballerizas (PACHECO M. 1999).

A mediados del siglo XIX, si bien la mayoría de las manzanas del centro de la ciudad ya se encontraba en su grado máximo de ocupación a nivel paramento⁽⁷⁾, en la zona de traspatio, aún se encontraba libre de edificaciones. En la actualidad la tipología de las edificaciones se ha alterado de manera sustancial. En el proceso de subdivisión predial la gran mayoría de los edificios poseen graves alteraciones en la configuración de sus crujías, los patios centrales se han convertido en espacios distribuidores centrales para otras funciones, o bien han sufrido divisiones hasta convertirse en espacios interiores de una nueva configuración, el 75% ya no poseen los patios centrales y en el 65% las subdivisiones atraviesan el patio central (Figura 6).

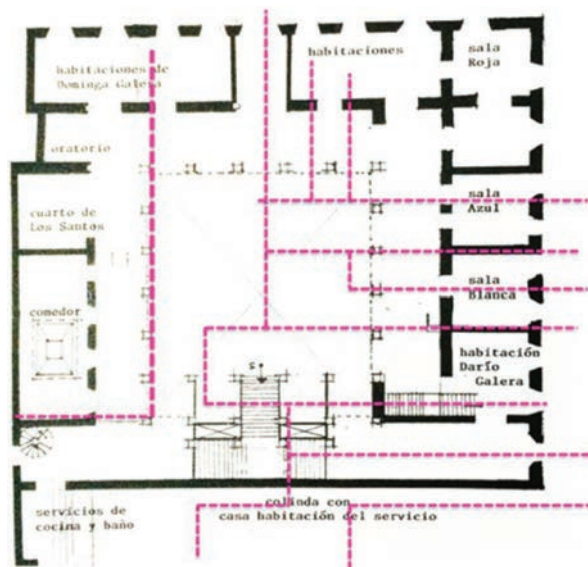


Figura 6. Subdivisiones prediales sobre el Edificio “El gallito” (Elaborado por autoras).

A pesar de que algunos edificios presentan pocas subdivisiones, esto no quiere decir que sean significativas, el 25% de los predios que aparecen con subdivisiones de 1-5 son estacionamientos, lo que significa que se han demolido grandes áreas que han desconfigurado o perdido la edificación, es importante mencionar que muchos de estos espacios están cubiertos con láminas, incluso las pocas secciones de las edificaciones que todavía permanecen.

Sobre la primera crujía es donde se realizan la mayoría de las subdivisiones prediales. Existen lotes que poseen edificios de gran relevancia histórica que presentan grado máximo de subdivisión.

Los traspacios característicos de la vivienda colonial se encuentran ocupados por nuevas construcciones, se puede afirmar que ya no existen. En promedio los lotes que actualmente existen solo representan un 25% de lo que fue el lote original pero con modificaciones importantes.

La forma en que los lotes seccionan al edificio permite entender que para utilizarlo en su totalidad, hay que añadirle elementos verticales para ocupar las plantas altas, lo que implica alterar los sistemas de cubierta de los entrepisos. Para darle servicios a los usos comerciales hay que alterar los grosores de los muros e integrarle nuevos elementos constructivos como muros de tablaroca, muros de block de concreto y de durok. Elementos que le dan nueva forma a los espacios. El partido que era una unidad se ve segmentado con múltiples partidos, en donde cada uno de los lotes tiene una propia identidad revestida de una misma piel, alterándose también la amplitud y altura de los vanos. Los edificios mantienen su fachada, pero es difícil tener una lectura de su espacialidad, el centro distribuidor ya no es comprensible (Figura 7).

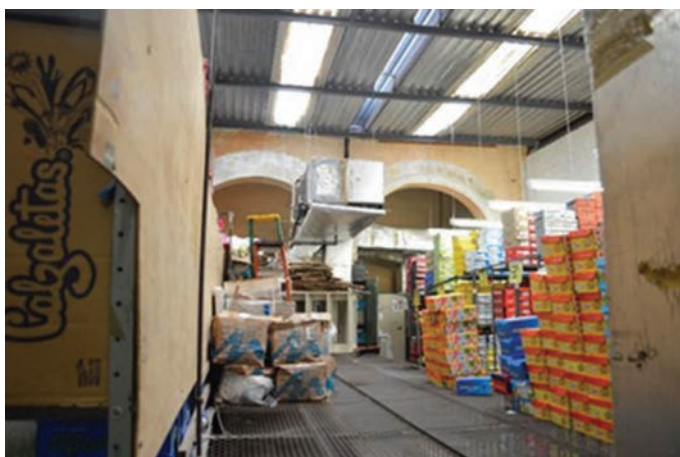


Figura 7. Entrepiso construido en patio central de una casa colonial, para utilizarlo como bodega de una zapatería (fotografía autoras).

Las subdivisiones que impactan a los edificios, atraviesan la geometría de manera transversal, ocasionando una división en las crujías, estas divisiones carecen de proporción entre sí, y responden más a la tenencia del espacio que a la geometría del edificio. Existe una marcada tendencia a la subdivisión con geometría ortogonal, por lo que la desarticulación de los edificios está incrementando, con la consecuente pérdida de la tipología colonial en el centro de Mérida (Figura 8).



Figura 8. Traslapo de los lotes existentes a finales del siglo XIX y los predios registrados en el catastro actual (Elaborado por autoras).

Conclusiones

En el centro histórico de Mérida existe una alta tendencia a la subdivisión predial, el suelo ha llegado a su máxima ocupación lo que está ocasionando una paulatina degradación de la zona y en consecuencia pone en alto riesgo a los edificios patrimoniales, pocos son los predios que en la actualidad mantienen la integridad del edificio, dando como resultado un efecto negativo en su conservación.

La falta de valoración ha ocasionado en el centro histórico cambios coyunturales en su función primaria, cambiando los elementos de valoración de la tierra de esta zona. En un principio la plusvalía de la tierra en las cuadras fundacionales era determinada por su cercanía a la plaza mayor, lo que indicaba abolengo, poder y clase; actualmente esta valoración radica en el valor comercial y en los últimos años también en el uso turístico.

Se ha dado una alta valoración a la rentabilidad del suelo, y el valor patrimonial se ha conservado en los límites del edificio, la mercadotecnia patrimonial ha

jugado un papel importante para el rescate de estos límites, pero ante el usufructo mal entendido de los propietarios de estos predios e inmuebles, mucho daño ha causado, ocasionando que los edificios habitacionales de origen colonial se encuentren difusos en la trama urbana.

Los edificios que presentan pocas subdivisiones prediales también presentan pérdidas fuertes en su integridad, ya que las subdivisiones ocasionan daños significativos sobre la tipología arquitectónica de ellos. Cuando las divisiones del lote responden al manejo de paramentos, y no a la tipología arquitectónica, la pérdida de la integridad del edificio es mayor y su reversibilidad es muy poco probable.

Las transformaciones del lote no solamente afectan la tipología arquitectónica, ya que al no poderse seguir expandiendo, se ha iniciado un proceso diferente, el de construir en lo construido, ocasionando reducción de áreas, pero incremento de espacios configurados. Esto también ha ocasionado que los edificios pierdan en su volumetría de hasta un 65%.

El diagnóstico de las transformaciones que estos edificios han sufrido, el grado de transformación y estado de conservación, dio como resultado valiosa información que puede propiciar disposiciones preventivas en defensa del patrimonio y a crear conciencia en los usufructuarios, lo que puede brindar una oportunidad a la valoración de la conservación de los bienes culturales sobre la rentabilidad del suelo.

Notas

- (1) La saturación y predominancia de usos comerciales, administrativos y de servicios principalmente originados por la alta renta debido a su localización centralizada dentro de la ciudad.
- (2) La importancia del valor de la tierra y su delimitación territorial antepuso la marcada división social, se observa que la primera delimitación se llevó por medio de la construcción de los arcos que indicaban el límite de la ciudad española con respecto a la ciudad indígena y de los negros. Estos estaban compuestos de un arco principal y dos a los costados de menor jerarquía en la que pasaban los pobladores pertenecientes a estratos sociales más bajos, dejando el principal para la gente de la ciudad española.
- (3) Esta organización permitía que los habitantes fueran censados y la información registrada
- (4) José Salazar Ilarregui, era el personaje central de la Comisión de Límites Mexicana 1849-1857. Dos de sus colaboradores fueron Francisco Jiménez y Agustín Díaz. Comunidad científica astrónomos-astrólogos e ingenieros Siglo XVII al XIX.
- (5) Este plano es una de las aportaciones más importantes del ilustre José Salazar Ilarregui, al ser visionario en cuanto a la conservación del patrimonio, y a quien se le atribuye la conformación de la Comisión Científica que tuvo a su cargo la elaboración de tan detallado plano.
- (6) Nomenclatura dada de acuerdo al estudio.

- (7) Es importante mencionar que las edificaciones de la colonia aún permanecían sin modificaciones importantes cuando se realizó el plano de Salazar Ilarregui a mediados del siglo XIX. Las principales modificaciones en las edificaciones de la colonia se dan a finales de este siglo, durante el Porfiriato. La mayoría de las modificaciones se da a nivel de fachada, se ornamenta y modifican vanos, algunos edificios crecen pero se conserva o se sigue la tipología espacial de la colonia en la mayoría de los casos.

Bibliografía

- CHOAY Françoise, 2007, *Alegoría del patrimonio*, Gustavo Gili, Barcelona.
- DE GRACIA Francisco, 1996 [1992], *Construir en lo construido: la arquitectura como modificación*, Nerea, Madrid.
- DÍAZ-BERRIO Salvador, 2007, *Protección y rehabilitación. El patrimonio cultural urbano UAM*, Unidad Xochimilco.
- DÍAZ Sergio, 2000, *La reivindicación de la centralidad urbana en la ciudad de Mérida*, pp. 153-163 en Marco PERAZA (curador), *Arquitectura y urbanismo virreinal*, UADY, Facultad de Arquitectura Mérida.
- ESPADAS Aercel, 1993, *Mérida: la traza borbónica última virreinal, primera modernización*, pp. 45-88, en Marco PERAZA (curador), *Mérida el azar y la memoria*, APAUADY, Mérida.
- FUENTES José - ROSADO Magnolia, 1993, *La invención y evolución de Mérida: siglos XVI, XVII y XVIII*, pp. 17-43, en Marco PERAZA (curador), *Mérida el azar y la memoria*, APAUADY, Mérida.
- PACHECO Martha, 1990, *Tipología de la vivienda colonial de Mérida siglo XVI y XVII*, en "Cuadernos de Arquitectura de Yucatán", n. 11-12 (1999), pp. 249-263, UADY, Facultad de Arquitectura Mérida, México.
- PALAU María, 2002, *Introducción a la semiótica de la Arquitectura*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí.
- SANTA MARÍA Rodolfo, 1997, *La protección del patrimonio urbano-arquitectónico en tiempos del neoliberalismo*, en "Síntesis", n. 25, (1997), pp. 2-8, UAM, Unidad Xochimilco.
- RUBIO Jorge, 1941, *La casa de Montejo en Mérida Yucatán*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
- TAMAYO LUZ María, 2004, *José Salazar Ilarregui, personaje central de la Comisión de Límites Mexicana, 1849-1857, y dos de sus colaboradores: Francisco Jiménez y Agustín Díaz*, pp. 215-242, en María RODRÍGUEZ (curadora), *Del estamento ocupacional a la comunidad científica: astrónomos-astrólogos e ingenieros (siglos XVII al XIX)*, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, México.

Las casas de madera de los pescadores en Yucatán: un patrimonio en peligro

Bertha Nelly Cabrera Sánchez

ESIA Tecamachalco del Instituto Politécnico Nacional

Joel F. Audefroy

ESIA Tecamachalco del Instituto Politécnico Nacional

Resumen

San Felipe y Río Lagartos, dos pueblos pesqueros de la costa de Yucatán, han sido amenazados por huracanes desde tiempos remotos. Las poblaciones pesqueras han logrado adaptarse a los fenómenos hidrometeorológicos pero ahora las políticas estatales de reconstrucción de vivienda y mejoramiento constituyen nuevas amenazas para la vivienda tradicional de madera. La mayoría de las viviendas del municipio están construidas con una estructura de madera, muros de tablas y con techo de dos aguas recubierto de lámina de cartón, láminas metálicas onduladas, hoja de guano o asbesto. El constante mantenimiento efectuado por los pescadores en época de los Nortes hace que muchas de las casas se encuentren en buen estado. Sin embargo, a raíz del huracán *Isidore* del 2002, fueron construidos en los predios pie de casas de bloques de cemento alejados del diseño de las casas de madera tradicionales. Además el reciente Programa de Mejoramiento de Vivienda Estatal aporta materiales de construcción de tipo convencional (bloques, viguetas y bovedillas) sin ninguna asesoría técnica, y por lo tanto con esta ayuda los habitantes empiezan a demoler las casas de madera para reemplazarlas por casas de bloques de cemento con la ayuda de contratistas. El desconocimiento de la arquitectura tradicional y la ignorancia de los responsables sobre lo que podría ser un programa de mejoramiento de vivienda eficiente conduce a la desaparición paulatina de una arquitectura tradicional original.

Introducción

En las últimas cuatro décadas, dos fenómenos se conjugan en las costas de Yucatán: por un lado la población costera crece⁽¹⁾ y por otro lado los huracanes de categoría 5 son más frecuente en el golfo de México. Las pérdidas económicas de las comunidades han crecido desde 40 años a pesar de las políticas de prevención y de los proyectos de las ONG (SALDAÑA-ZORILLA S. 2014: 231). Los impactos de los huracanes son más significativos no solamente sobre la infraestructura sino también sobre los asentamientos humanos y los medios de subsistencia (*Livelihoods*). Frente a los huracanes la vulnerabilidad es importante, causada por pobreza y por la falta de resiliencia. Si bien en México existen mapas de riesgos, no se presta suficiente atención a un mapeo de vulnerabilidad social y económica a nivel local.

En México, la política de riesgo y desastre está centralizada a nivel Federal por la Dirección de Protección Civil y el Centro Nacional de Prevención y Desastres CENAPRED, pero tiene dificultades para alcanzar el nivel local y municipal lo que implica, en caso de desastres intervenciones del gobierno poco adaptadas a las comunidades locales. No existe a nivel federal un instrumento que permite tomar en cuenta el conocimiento local y que permite a la gente utilizar y fortalecer su propio conocimiento tradicional.

Los dos poblados principales (San Felipe y Río Lagartos) remontan su existencia a la época colonial. Pedro Mártir de Anglería en su estudio cartográfico *De Orbis Novo* de 1511, localiza adecuadamente la boca del Estero y lo denomina Río de Lagartos antes del supuesto descubrimiento de Yucatán. Bernal Díaz del Castillo relata en su *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, que durante uno de los viajes de exploración se descubrió la boca del estero. La tripulación del navío tenía necesidad de proveerse de agua dulce, y creyendo que se trataba de un río, decidió explorarlo, pero a medida que avanzaban hacia el interior, se dieron cuenta de la gran cantidad de cocodrilos que había en aquel lugar y dado que en Europa no conocían esta especie, los confundieron con lagartos, por ello lo nombraron como estero de los lagartos.

La Reserva de Río Lagartos (creada en 1979) se encuentra ubicada en la Región Peninsular Yucateca y tiene 74 kilómetros de longitud de los 378 del litoral con que cuenta el Estado, lo que significa que abarca el 19.6% del total de la costa. La Reserva es afectada por diferentes patrones de circulación atmosférica debido a su situación geográfica y proximidad al mar, como son los vientos alisios dominantes, las masas de aire polar modificado (“nortes”) y las corrientes convectivas que ocasionan lluvias. Se presentan dos estaciones de lluvias claramente diferenciadas, la primera de junio a noviembre representa el 70% de la lluvia total anual, el 30% restante llueve en la época de secas de diciembre a mayo. Los “nortes” inciden de septiembre-octubre a marzo-abril. En el área de la estación de Río Lagartos la precipitación total anual es de 550 mm. La Reserva se considera zona de alto riesgo, por encontrarse en la trayectoria de los huracanes que se originan en el Caribe y en el Atlántico oriental. En los últimos 88 años se han presentado doce huracanes tropicales que han impactado con fuerza a la península.

Durante las décadas de los años 70, 80 y principios de los 90, los huracanes intensos fueron menos frecuentes que en décadas anteriores. Sin embargo, a partir de 1995, los huracanes intensos han sido mucho más frecuentes. Es posible que este aumento marque el principio de una era de condiciones ciclónicas activas que pueden durar de 10 a 40 o más años debido al factor multidecadal del atlántico. Históricamente en los últimos 100 años sólo cuatro huracanes han tocado tierra por Quintana Roo, en los meses de junio a agosto, mientras

que de septiembre a noviembre poco más de veintinueve huracanes ingresaron a tierra por la costa oriental de la Península de Yucatán.

Condiciones de vida y medios de subsistencia

La situación de las poblaciones mantiene una dinámica constante de cambios no solo en sus condiciones económicas, políticas y sociales, sino también en los aspectos urbanos y ambientales. En el marco del análisis económico marca una vertiente clara que incide en los medios de subsistencia que conllevan a las condiciones de vida y relaciones sociales de las comunidades. Cabe destacar que las condicionantes económicas y sociales de estas localidades analizadas se sitúan en un contexto de vulnerabilidad social por los medios de subsistencia que presenta su población.

En el planteamiento que la idea de progreso y desarrollo, se legitima como única perspectiva el enfoque de las empresas que operan poniendo en competencia a nivel global modos de subsistencia diferentes y difundiendo nuevos tipos de inseguridad en el acceso a los medios de subsistencia, verdadera clave del control sobre el trabajo (PICCHIO A. 2009: 23). De acuerdo a lo anterior se plantea que los factores geográficos, ambientales y urbanos van determinando las condiciones de medios de subsistencia y el grado de vulnerabilidad que presenta la comunidad analizada.

Las capacidades de respuestas de una comunidad se ven desfavorecidas por la cada vez mayor introducción de tecnologías y mercadotecnia a las diversas comunidades, el carácter tradicional en varios ámbitos como trabajos y oficios artesanales, materiales constructivos tradicionales de las comunidades han sido parcialmente sustituidas por tecnología perdiendo en muchos de los casos la forma de obtener recursos colectivamente, en este ámbito.

Según Picchio, tales fuerzas no se adaptan de forma mecánica a los modos de producción, sino que reaccionan de manera autónoma, movidas por necesidades, aspiraciones, temores, relaciones, responsabilidades y percepciones de vulnerabilidad individual y social.

En el caso específico de la costa de Río Lagartos y San Felipe Yucatán, lo que es importante tomar en cuenta es la principal fuente de ingresos que es la pesca artesanal, ya que los pescadores solo buscan vivir una vida digna con esa actividad, pero que sus capacidades de mantener esta actividad se ven afectadas no solo por las grandes industrias pesqueras sino también por cuestiones climáticas. Según, (PICCHIO A. 2009: 14) expresa que hay que evaluar la subsistencia de la población trabajadora en general, no como un paquete de bienes, sino como un estado de un proceso de vida socialmente sostenible. Coincide con Miranda, el cual menciona que dentro de las pérdidas de recursos para las comunidades

son: la vivienda, patrimonio cultural, medios de subsistencia, cambios en el microclima, pérdida de manglares, riberas de ríos, cambios de usos de suelo y sobre explotación de recursos pesqueros (MIRANDA M. 2009: 18). Lo antes mencionado se observa también en las localidades que conforman la Biosfera de la Reserva Ría Lagartos, Yucatán México, donde cada vez es más difícil para la población un nivel de adaptación adecuado o un nivel de resiliencia apropiada para seguir con una mejor calidad de vida después de un desastre.

Dentro de las estrategias de gestión del riesgo que propone (MIRANDA M. 2009: 21), es diversificar alternativas de subsistencia y generación de ingresos para evitar presión sobre los recursos naturales y los ecosistemas. Sin embargo; en el ámbito económico se presenta un proceso de adopción de actividades comerciales que pueden o no beneficiar a la población presentando cambios en sus usos, costumbres y tradiciones.

Confirma Vargas, que la razón de que las poblaciones hayan preferido establecerse en áreas costeras, en vez de áreas favorables para la agricultura, desde tiempos prehispánicos puede deberse a diferentes factores, una de ellas es la agricultura, explotación de recursos marinos, ricos en proteínas y actividades marítimas desarrolladas por los mayas. (VARGAS PACHECO E. 1978: 109) Actualmente esta zona costera en algunas localidades se ha mantenido principalmente de la pesca y el comercio, pero hay factores como los fenómenos naturales (hidrometeorológicos) que inciden en la productividad económica de la región, más si se habla de la pesca artesanal, donde su mayor enemigo es la marea roja, la cual sucede con mayor frecuencia.

La mayor afectación que presenta la población y la localidad, son frecuentemente ocasionadas por fenómenos hidrometeorológicos, los cuales han ocasionado desastres. Sin embargo, la población tiene cierto grado de recuperación, después de un desastre ocasionado por un fenómeno natural, se menciona que es parte de la capacidad que tiene cualquier individuo "*resiliencia*" de recuperarse después de un acontecimiento donde se presentaron pérdidas materiales y humanas.

Si bien estas poblaciones históricamente se han asentado en las costas por la actividad de la pesca artesanal, fuente de subsistencia, actualmente se observa un cambio de actividades económicas, predominando el sector terciario, como parte complementaria a los medios de subsistencia originarios.

Para Naciones Unidas, el objetivo de todas las comunidades en los diversos tipos de riesgo identificado es principalmente la reducción del riesgo de desastre. Es precisamente la ONU que crea el Plan de Acción de la ONU sobre Desastres y Reducción de riesgos para la resiliencia. Según la ONU define la resiliencia, como; la capacidad de un sistema para reducir, prevenir, anticipar, absorber y adaptarse, o recuperarse de los efectos de un evento peligroso de manera oportuna y eficiente, incluso asegurando la preservación, restauración o mejora de su

estructura y funciones esencialmente básicas. (ONU 2013: 13) Sin embargo en el ámbito de la investigación este término aun no es claro, dadas las características de cómo se presenta y/o se percibe el problema. Es importante considerar los siguientes elementos para probablemente identificar el nivel de resiliencia que pudieran o no llegar a presentar las localidades afectadas por agentes naturales o antrópicos: Espacio, tiempo, intensidad y frecuencia.

Gordon (1978), Manyena (2006), Holling (1973: 14) definen la resiliencia como una “medida de la persistencia de los sistemas y de su capacidad para absorber los cambios y las perturbaciones y aún mantener las mismas relaciones entre las poblaciones o las variables de estado”. Sin en cambio el contexto socio-ambiental, urbano, económico y político, limita las capacidades de la población para hacer frente a situaciones en contextos antes mencionados, ya que son procesos que históricamente han modificado sus condiciones urbanas, sociales y económicas entre otras. Su resiliencia es cada vez mayor y se ve fortalecida su capacidad de respuesta ante fenómenos naturales y antropogénicos pero no quiere decir que no sean vulnerables ante estos acontecimientos.

Menciona Kaspeson (1985) que la adaptación y la capacidad de adaptación desempeñan un papel en el contexto de resiliencia, el cual se puede expresar como medidas para anticipar y reducir el daño. Para algunas comunidades que tienen características en contextos ambientales, como es el caso de la Biosfera Ría Lagartos, se considera la importancia de implementar una evaluación de riesgos la cual es una metodología para determinar la naturaleza y el alcance de riesgo, analizando el potencial de peligros y evaluar los existentes condiciones de vulnerabilidad y sus capacidades, que juntos podrían potencialmente dañar a las personas expuestas, propiedades, equipamiento urbano, servicios, medios de subsistencia y su entorno urbano-arquitectónico del que dependen. A través de ello, surge el interés de estudiar esta comunidad situada en la península de Yucatán, México, perteneciente a la Biosfera de la Reserva Ría Lagartos, la cual frecuentemente padece de fenómenos hidrometeorológicos que afectan continuamente su patrimonio familiar, cultural, ambiental y urbano.

Dadas las características físicas de la península, sus habitantes han presentado cierto grado de vulnerabilidad, entendida como un factor de riesgo interno de un sujeto o sistema expuesto a una amenaza, correspondiente a su predisposición intrínseca a ser afectado o de ser susceptible a sufrir un daño. Es la predisposición o susceptibilidad física, económica, política o social que tiene una comunidad de ser afectada o de sufrir daños en caso que un fenómeno desestabilizador de origen natural o antrópico se manifieste. (CARDONA A. 2001: 2).

La susceptibilidad que tienen los habitantes a la manifestación de los Huracanes es latente y la pérdida no solo física de las viviendas es lamentable, pero hay que considerar que no solo se pierde una vivienda si no, que se pierden saberes

ancestrales del saber realizar la vivienda tradicional de las costas (Casas de madera, patrimonio de la península de Yucatán, México).

La vivienda tradicional en los poblados de San Felipe y Río Lagartos: vulnerabilidad y adaptación

Los fenómenos hidrometeorológicos en Yucatán han sido recurrentes en Yucatán. Sin embargo, los habitantes consideran que antes del huracán *Gilberto*, los huracanes ocasionaron destrucción de las milpas y cultivos de subsistencia y daños menores a las viviendas mayas tradicionales pero la capacidad de resiliencia era suficiente para poder salir adelante con sus propios recursos económicos. A partir de *Gilberto* (1988) parece que los daños fueron mucho más importantes y que la capacidad de resiliencia de la población no fue suficiente. Una encuesta llevada a cabo por (PACHECO CASTRO J. 2010: 28) revela que el 95% de los entrevistados afirmaron que hasta el huracán *Gilberto* no temían a estos fenómenos naturales y “no temían que sus casas de huano y bajareque sucumbieran antes a los embates de los vientos huracanados”. De hecho la gran mayoría permanecían en sus casas durante los huracanes.

Las viviendas tradicionales son resistentes a los vientos huracanados aunque sus estructuras “truenen” o se “mecían”. Tienen una flexibilidad estructural que les permite resistir a los vientos, los principales daños que podían sufrir eran la inclinación de sus estructuras hacia el lado opuesto donde recibían las ráfagas de viento o bien la pérdida de los techos de lámina o huano. De hecho es muy poco probable que una vivienda en buen estado pudiera ser destruida ante las fuertes ráfagas de viento y lluvia que acompañan a los huracanes. Las viviendas que han recibido poco mantenimiento son las más vulnerables a los vientos. Cuando los habitantes consideran que su vivienda pudiera ser destruida por un huracán, generalmente aseguran las techumbres por medio de largas sogas hechas de *sosquil*⁽²⁾ que pasan por encima de los techos y las atan a grandes piedras o troncos de árboles cercanos a las casas. Así mismo, algunos habitantes optan por abrir las dos puertas de que constan las casas mayas tradicionales para que las ráfagas de viento pasen libremente sin levantar el techo. Son medidas temporales de adaptación. En este caso los moradores se resguardan en ambos lados de la casa cuyas paredes tienen forma elíptica. Algunas familias, para proteger el huano de los vientos y de la lluvia protegen las techumbres con láminas de cartón asfáltico, sin embargo las láminas tienen poca resistencia en el tiempo por las intemperies (al cabo de 2 años hay que cambiarlas) y es una medida finalmente costosa que tiene muy poca duración. Igualmente, al acabarse el techo de huano (foto 1), algunos lo cambian por láminas de cartón o de toldo.



Foto 1. Casa de pescador con techo de huano en San Felipe (Foto: J.A.).

Es reconocido por los mismos habitantes que las casas mayas tradicionales que menos sufren de los huracanes son aquellas que reciben un constante mantenimiento. Al cambiar regularmente las maderas deterioradas y los techos de huano por otros nuevos para impedir que la lluvia y el viento se filtren al interior de las casas.

Después del huracán Gilberto en 1988, varias casas habían sufrido un deterioro considerable pero el empobrecimiento paulatino hizo que no se pudiera dar el mantenimiento necesario. La vulnerabilidad de las familias a los huracanes creció y cuando llegó en 2002 el huracán Isidore, muchas de las viviendas mayas tradicionales no estaban en condiciones de soportar tal evento. A partir del huracán Gilberto varias casas empezaron a sufrir modificaciones de los materiales tradicionales con los cuales estaban originalmente construidas: las paredes de bajareque recubiertas de barro y los techos de huano empezaron a substituirse por láminas de cartón asfáltico y en menor medida por láminas de zinc u hojas de PVC. Las casas construidas con estos materiales presentan menor resistencia a los vientos y por lo tanto sufrieron mayores daños cuando llegó el huracán Isidore. Las láminas fueron levantadas por los vientos dobladas y “voladas” (foto 2).

Paralelamente las nuevas generaciones de trabajadores empezaron a construir sus viviendas con láminas de cartón sobre una estructura precaria de horcones de madera, y en el mejor de los casos con bloques y techo de láminas de cartón.



Foto 2. Casas en Río Lagartos después del huracán Isidore en 2002.
(Fuente: Adriano, pescador).

Todos estos factores muestran cómo fue construida socialmente la vulnerabilidad a los huracanes. Los desastres que experimentaron los pobladores no fueron consecuencia solamente de los eventos hidrometeorológicos, sino más bien de una construcción paulatina de los riesgos. Cuando llegó en 2002 el huracán Isidore, las viviendas tradicionales de San Felipe ya no estaban en condiciones de resistir a los fuertes vientos, y por lo tanto muchas de ellas fueron destruidas parcialmente o totalmente. El Gobierno del Estado de Yucatán, con los recursos Federales del Fondo Nacional de Desastres Naturales, FONDEN, emprendió un programa de reconstrucción en todo el Estado. Vamos a considerar a continuación las características y los efectos de este programa.

La reconstrucción del FONDEN en el Estado de Yucatán: el caso de San Felipe

En octubre del 2002, el Gobierno del Estado de Yucatán, a raíz de la Declaratoria de Desastre anunció el inicio del Programa de Reconstrucción de las viviendas dañadas por el huracán Isidore con el apoyo del Fondo Nacional de Desastres Naturales (FONDEN). Este programa constaba de tres modalidades:

- (I) Construcción de pie de casa
- (II) Construcción de techos
- (III) Reparación de daños menores.

El programa de reconstrucción se aplicó a los 85 de los 106 municipios del Estado de Yucatán. Como parte del programa se planteó la construcción de 83 mil casas con una inversión inicial de 1 millón 150 mil pesos, en parte a fondo perdido y en parte en forma de créditos. La parte a fondo perdido está destinada para las familias de bajos recursos que habían perdido su vivienda. El programa consta de dos etapas: la primera se enfoca a la construcción de techos en aquellas viviendas que tenían paredes de concreto o bloques en buen estado y en la reparación de fisuras o pequeños derrumbes. La segunda etapa comprende la construcción de pie de casa, el cual consiste en un cuarto de 24 m² (4 x 6m), con piso de cemento, puertas y ventanas metálicas en obra negra, sin acabados y que incluye un baño de 2 m² equipado con sanitario, regadera y sumidero ecológico. El costo del pie de casa es de 32 mil pesos (2379 USD) construido por una de las empresas constructoras contratada por el Gobierno Estatal.

Las mismas reglas de operación del FONDEN implicaban que la construcción del “pie de casa” se llevara a cabo en el mismo predio del beneficiario. Esta regla tuvo implicaciones insospechadas y es a nuestro juicio lo que contribuyó a la desaparición paulatina de la vivienda tradicional de madera en San Felipe. Actualmente, ha disminuido el número de viviendas tradicionales, las cuales estaban construidas principalmente con estructura de madera, muros a base de tablas, techo a dos aguas cubierta de palma de huano (actualmente la mayoría de lámina de cartón o láminas galvanizadas). La mayoría de las casas se encuentran en mal estado. Hay algunas que se conservan intactas, conservando su esencia del saber hacer y el conocimiento ancestral de la construcción del patrimonio en la vivienda de la costa de la península (Ver foto 3).



Foto 3. Casas de madera en San Felipe, 2013.



Foto 4. Casas del programa “techo seguro” en San Felipe, 2013 (Foto: J.A.).

Las casas de madera son muy vulnerables a los huracanes sin embargo, el hecho de que varias de ellas se encontraran con buen mantenimiento hizo que varias de ellas pudieran resistir al huracán Isidore, salvo los techos que no pudieron resistir porque la unión muro-techo no estaba suficientemente asegurada.

Durante el huracán Isidore en 2002, el agua alcanzó un metro y medio en el pueblo, es una información que no ha sido tomada en cuenta con el programa “techo seguro” de reconstrucción del FONDEN: «La construcción de un cuarto de mampostería para las casas, en donde se pudieran resguardar los bienes en futuros huracanes» comenta Soares (2012). En las cedulas de observación realizadas en el lugar, ninguna de las viviendas de FONDEN fueron construidas con un desplante de más de 1.50 m, las viviendas como se puede observar en la foto 4, presentan un desplante solo de dos escalones, un aproximado de 30 cm de altura.

Es decir, que el programa otorgado con financiamiento del FONDEN carece de características adecuadas para enfrentar y resistir fenómenos hidrometeorológicos. Si bien la mayoría de las viviendas disponen de drenaje, existen muchos problemas en varias casas para la evacuación de las aguas grises. El drenaje se sitúa en las calles a un nivel a veces más elevado que el de las parcelas y por lo tanto las salidas no permiten la evacuación adecuado de las aguas servidas. Este problema está causando encharcamientos en época de sequías y verdaderas inundaciones en épocas de lluvia.

Para la realización de los nuevos pies de casa del FONDEN, fue necesario primeramente rellenar el subsuelo, dado que el municipio fue construido sobre antiguos manglares. El suelo nunca ha sido apto para la construcción de viviendas y es altamente vulnerable a las inundaciones. El manglar es una barrera natural contra los efectos de los huracanes y su destrucción es un factor que incrementó la vulnerabilidad de la zona, el suelo es muy blando, constantemente se hunde y los habitantes tienen que rellenar sus patios con piedras y cascajo, una de las personas entrevistada por Denise Soares, comentó:

«...Aquí todo está construido ganando al mangle. Si una persona quiere un terrenito la persona tiene que rellenar, es puro lodo. Todo aquí es relleno y cuando viene el ciclón se llena de agua hasta un metro y medio, que es en donde llegó el agua con el ciclón Isidoro».

De hecho, la zona de manglares que rodea la cabecera municipal de San Felipe está permanentemente afectada por la construcción de casas habitación nuevas que reducen los espacios de manglares en ausencia de un Plan de Desarrollo Urbano del Municipio.

El programa Estatal de Mejoramiento de Vivienda

En 2014 se han entregado mil 725 bonos de vivienda que han beneficiado a familias de 19 municipios, entre ellos San Felipe y Río Lagartos. En Mayo del 2014, el Gobierno del Estado de Yucatán había entregado 651 bonos para el mejoramiento de vivienda, 550 para recámaras adicionales y 101 para techos en 48 localidades.

El Programa de mejoramiento de vivienda ofrece para las familias beneficiarias 15,000 pesos en materiales de construcción (bloques de cemento, viguetas y bovedillas, grava y cemento) a cambio de la aportación familiar de 10,000 pesos. De hecho este programa favorece a las familias que tienen la capacidad de pagar los 10,000 pesos para el mejoramiento de vivienda y no está dirigido hacia las familias que más lo necesitan. Este programa se ofrece sin ninguna asesoría técnica de arquitectos o profesionistas. Los beneficiarios hacen lo que pueden con los materiales y los contratistas vienen ofrecerles sus servicios. El resultado inmediato de este programa es una destrucción de las casas tradicionales de madera. Con los materiales adquiridos, las familias construyen casas de bloques al lado o bien rodean la antigua casa de madera con muros de bloques y una vez la casa terminada destruyen la casa de madera (ver fotos 5 y 6).



Foto 5. Ampliación de la casa tradicional por el programa de Mejoramiento de vivienda, San Felipe 2014.



Foto 6. Entrega de los materiales de construcción por el Programa, San Felipe, 2014.

Conclusiones

El programa de reconstrucción a raíz del huracán *Isidore* en el 2002, logró aliviar un poco las condiciones de vida de los habitantes de la mayoría de los municipios de Yucatán, sin embargo, la manera en que fue aplicado – con un solo modelo de casa – sin tomar en cuenta las condiciones locales: tipologías, diseños, suelos, etc... revela una ceguera frente a la cuestión del patrimonio en el Estado de Yucatán. La vivienda tradicional de zona costera y la casa maya tradicional es el patrimonio de la península de Yucatán, al igual que sus usos, costumbres y creencias consideradas para que se tomen en cuenta en los programas gubernamentales después de un desastre.

El programa “techo seguro” financiado en parte con los recursos del FONDEN está contribuyendo a la desaparición no solo de la vivienda maya tradicional, sino de la vivienda tradicional de zona costera poniendo en riesgo el hábitat de la región.

La falta de asesoría técnica para el mantenimiento y ampliación de las viviendas de madera del Programa Estatal de Mejoramiento de Vivienda contribuye drásticamente a la desaparición de las casas de madera tradicionales.

Introducir modificaciones y cambios en la arquitectura local, materiales y tipo de estructura de la vivienda, es una intervención con consecuencias, el saber hacer una vivienda tradicional de esta zona, se está perdiendo con el paso de las generaciones, la decisión de los habitantes de seguir heredando a los descendientes las prácticas constructivas locales, dependerá no solo de un apoyo financiero o económico, sino de la capacidad de recopilación de información urbano-arquitectónico ligada sensiblemente a cuestiones socio culturales.

Se identifica que la casa maya está adaptada a los huracanes: la posibilidad de dejar las dos puertas opuestas abiertas es un indicio de dejar pasar los vientos, su techo absidal, hace resistencia a los vientos. En el trabajo presentado por (ACEVES F. 2007) se muestran algunos ejemplos del hábitat anticiclónico, en aquel trabajo se insistía en la unión muro-techo que es una de las principales claves para el hábitat resistente a los huracanes, este elemento técnico es el que habrá que cuidar en el mantenimiento de las casas mayas. Esto forma parte de la adaptación pero generalmente es olvidado por los programas y los constructores cuando se aplica.

En San Felipe hemos encontrado la última casa que queda sobre pilotes (ver foto 7), es una referencia de lo que se podrá hacer sin destruir los manglares, se podría proponer una casa de madera sobre pilotes con el techo de láminas o de huano bien fijado a la estructura. Un techo de huano para una casa de 15 m² cuesta alrededor de 8000 pesos y podría muy bien entrar en el programa de mejoramiento, los altos índices de pobreza en la región impiden un mantenimiento adecuado de las viviendas de madera.



Foto 7. Casa sobre pilotes en San Felipe, 2014 (Foto: J.A.).

Es indispensable que los habitantes reciban capacitación sobre las causas y efectos sobre el tema del cambio climático, dirigido principalmente a una reducción de pérdidas patrimoniales familiares y una incorporación más ágil y rápida al funcionamiento del hábitat.

Agradecimientos

Este trabajo es parte de la investigación con registros SIP 20161627 y SIP 20160961 con apoyo financiero del Instituto Politécnico Nacional ESIA Tecamachalco.

Notas

- (1) La costa de Yucatán tenía en el año 2000 una población costera de 63,159 habitantes (INECI, 2000) repartidos en 15 localidades o comunidades a lo largo de los 365 km. Esta población costera representaba el 4% del total estatal. En 2005 esta población creció y representa los 6.5% del total estatal.
- (2) El vocablo yucateco *sosquil*, viene del maya *sóos kil* (*zozci*): *sos* significa fibra por su semejanza con el vocablo *tso'ots*. *Ki* es el nombre de la planta de henequén productora de la fibra.

Bibliografía

- ACEVES Francisco - AUDEFROY Joel, 2007, *Sistemas constructivos contra desastres*, Ed. Trillas, México.
- DÍAZ DEL CASTILLO Bernal, 2006, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Editorial Tomo, México.
- CARDONA A. Omar Dario, 2001, *La necesidad de repensar de manera holística. Los conceptos de vulnerabilidad y riesgo. Una crítica y una revisión necesaria para la gestión*, Centro de Estudios sobre Desastres y Riesgos CEDERI, Universidad de los Andes, Bogotá.
- KASPERSON R. E., KATES R. W., & HOHENEMSER C., 1985, *Hazard Management*, pp. 43-66, in: R. W. KATES, C. HOHENEMSER & J. X. KASPERSON (editors), *Perilous Progress: Managing the Hazards of Technology*, Westview Press, Boulder.
- MIRANDA Melvin, 2009, *Memoria del impacto social y ambiental del Huracán Félix*, "Revista del Caribe WANI", vol 58.
- PACHECO CASTRO Jorge, et al., 2010, *Impactos del huracán "Isidoro" en comisarías y sub-comisarías de Mérida*, Plaza y Valdés, México.
- PICCHIO Antonella, 2009, *Condiciones de vida: Perspectivas, análisis económico y políticas públicas*, "Revista de Economía Crítica", n. 7, pp. 27-54.
- SALDAÑA ZORRILLA Sergio O., 2014, *Assessment of disaster risk management in Mexico*, "Disaster Prevention and Management", vol. 24, n. 2, pp. 230-248.
- SOARES Denise - GUTIÉRREZ Isabel, 2012, *Vulnerabilidad social, institucionalidad y percepciones sobre el cambio climático: un acercamiento al municipio de San Felipe, Costa de Yucatán*, pp. 249-263, en CIENCIA ergo sum, vol. 18-3, noviembre 2011-febrero 2012, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- VARGAS Pacheco Ernesto, 1978, *Los asentamientos prehispánicos y la arquitectura en la isla Can Cun, Quintana Roo*, Estudios de cultura Maya, vol. XI, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de estudios Mayas, UNAM, México.

Terza parte

Arti e identità

José Martí en la manigua: naturaleza cubana e identidad nacional

Irina Bajini

Università degli Studi di Milano, Italia

En ese afán de inventar a Cuba trazó unos rumbos del alma
nacional que ojalá que fuera así, ojalá que los cubanos
tuviéramos todas esas virtudes que Martí nos atribuye.
No se puede entender Cuba sin la Cuba que él imaginó.

ELISEO ALBERTO

Resumen

En el “Diario de campaña”, así como en “Versos sencillos”, José Martí muestra un interés peculiar hacia la naturaleza cubana, que no depende del exotismo modernista, sino de su afán hacia la definición de una identidad nacional. La guerra de Independencia se combate en el oriente de Isla, en la manigua, donde se hace más profundo el vínculo con el pasado indígena. Un pasado que a pesar de haber sido borrado por la Conquista sobrevive en ciertas tradiciones campesinas. La guerra que el mismo Martí combate, se transforma, pues, en un “viaje a la semilla”, como diría Carpentier, hacia la raíz profunda de la identidad cubana.

Toda tipología textual de la obra de José Martí se ilumina y enriquece con alusiones – líricas y emotivas al igual que puntuales y precisas – al paisaje cubano; sin embargo, el clímax se alcanza en *Versos sencillos* y aún más en sus *dos Diarios de campaña*⁽¹⁾, un «centenar de pequeñas páginas de apuntes íntimos, rellenas con letra cambiante, menuda y difícil» (MARTÍNEZ M. 2014: 7), donde, según la acertada opinión de Eliseo Alberto, estaría el origen de toda la prosa contemporánea de Hispanoamérica (GUEVARA MUÑOZ J. 2001). En este gran fresco natural realizado por la pluma de un ardiente patriota, es evidente que la evocación de la flora y fauna autóctonos, lejos de responder a una finalidad decorativa, se vuelve un instrumento político apto a reivindicar la autonomía del territorio cubano subrayando sus peculiaridades geofísicas: una Isla distinta y ajena respecto de la vituperada metrópoli.

Fundamental en la definición y diseño de la nueva “patria” cubana resultan ser la *manigua* – voz indígena sinónimo de “maleza” que define un conjunto o espesura de arbustos (VALDÉS BERNAL S. 1991: 298) – y el “monte”, que en

Cuba, al igual que en Galicia, nunca se usa en el sentido de «parage elevado o loma» sino como equivalente a «bosque o lugar despoblado, lleno de árboles, arbustos y demás vegetales silvestres» (PICHARDO E. 1985 [1875]). Dichos términos, pues, se vinculan al trabajo del campesino o mejor dicho del *guajiro* – otra voz indígena tempranamente citada por cronistas como Bartolomé de Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo – y en general a la tierra en cuanto elemento fundamental que abre y cierra el ciclo vital del hombre y alrededor de la cual se funda el proyecto de nación en el proyecto martiano de *Nuestra América*. Este ensayo, que se publicó en enero de 1889, se presentaba como el resumen de sus ideas sobre el neurálgico tema de la identidad latinoamericana, amenazada por el modelo de los Estados Unidos que se iba perfilando como paradigmático en muchas naciones supuestamente independientes. Frente a ese mimetismo surge la palabra de José Martí «advertidora y valiente» (GUERRA DÍAZ R. 2010) para reivindicar todos aquellos elementos precolombinos y mestizos que concurren a forjar la identidad de las naciones independientes diseñando su perfil inconfundiblemente “latino”.

Los geógrafos, sin embargo, distinguen muy bien entre paisaje natural y paisaje humano o social, y cuando Martí emplea la palabra “tierra” – y lo hace a menudo ya que en *Nuestra América* aparece 459 veces – lo hace consciente de la diferencia que corre entre “tierra virgen” y “tierra labrada”.

El sentimiento positivo de Martí hacia “lo natural”, pues, jamás es contemplación estética del paisaje, ni simple fascinación edénica, sino compasión hacia la tierra americana explotada: «¡Mi tierra americana, tan maltratada y tan hermosa! ¡Tan desconocida, tan amable, tan buena!» (MARTÍ J. 2005 [1889]: 334), escribe a propósito de su llegada a Guatemala. Y luego hace hincapié en un concepto muy importante:

«La tierra es la gran madre de la fortuna. Labrarla es ir derechamente a ella. De la independencia de los individuos depende la grandeza de los pueblos. Venturosa es la tierra en que cada hombre posee y cultiva un pedazo de terreno» (MARTÍ J. 2005 [1889]: 352).

Todo esto parece sugerir que el proceso de liberación del hombre pasa por la transformación del paisaje natural en paisaje social, donde el trabajo, y no la contemplación, resulta fundamental. Tal vez Cuba, para José Martí en el exilio, sería «la tierra más hermosa que ojos humanos hayan visto», como exclamara Colón al llegar por primera vez a la isla el 28 de octubre de 1492, donde «¡Sólo las flores del paterno prado/ tienen olor! ¡Sólo las ceibas patrias/ del sol amparan!» (MARTÍ J. 2004 [1913]: 104); sin embargo, le resultaba evidente que ni el tabaco ni la caña, ni la dulce fruta del Trópico – elementos fuertemente representativos de la “naturaleza” cubana y presentes en la literatura

isleña desde muy temprano con *Espejo de paciencia*, fechado 1608 – jamás se hubieran dado sin el sudor del hombre, del campesino y, desafortunadamente, del esclavo africano.

Quisiera añadir que en esta insistencia en el protagonismo del hombre en la naturaleza, no hay ni miedo ni afán de control. En oposición a una concepción dicotómica de América, que levanta a costa de la sangre “bárbara” el emblema pretencioso de la “civilización” europea, Martí define *Nuestra América* como el lugar del mestizo, del criollo, del indio, del negro y del mulato americano, como la tierra que convida «a la fortuna de su hogar a las razas todas» (MARTÍ J. 2005 [1889]: 29). No hay batalla, concluye Martí a propósito del afán liberal por el “saneamiento” del campo, entre la urbe clara y culta y el monte oscuro refugio de Cimarrones⁽²⁾, sino entre la falsa erudición (es decir la torpe imitación del modelo cultural europeo) y la naturaleza, que de por sí es garantía de bienestar y equilibrio, porque «el bosque vuelve al hombre a la razón y a la fe, y es la juventud perpetua» (MARTÍ J. 2003: 66).

En esta perspectiva, la síntesis de lo natural y lo cultural – que hace de la Naturaleza un concepto central en el discurso político martiano – vincula el tema del progreso al problema de la construcción de una autodeterminación nacional sustentada en la construcción de sociedades democráticas en América Latina. Con ello, además, la Naturaleza pasa, de la función de expresar un orden de factores extrahumanos, a designar la especificidad de los problemas y las potencialidades de las nuevas sociedades latinoamericanas, particularmente en lo relativo a la necesidad de trascender el discurso liberal dominante para abrir paso a la tarea de concebir un modelo de sociedad distinto al que se iba difundiendo ya en toda la región.

Al pasar del plano abiertamente político de *Nuestra América* al plano lírico de sus poemas y cartas, hasta llegar a la prosa modernista y fragmentada de sus diarios de campaña, debemos subrayar la presencia de dos elementos naturales altamente simbólicos: la palma, desde sus primeros escritos, y la ya citada *manigua*, al final de su trayectoria vital.

La palma, que en Cuba es por antonomasia la elegante *Roystonea regia* o palma real, es una especie autóctona, lo que quiere decir que pertenece al conjunto de especies vegetales que conformaba la selva virgen tropical que conoció Colón en su segundo viaje. Es, además, un árbol sagrado en la *Regla de Ocha*, siendo atributo de Changó (MARTÍNEZ BETANCOURT J, VÁZQUEZ DÁVILA M.A. 2015). Dudo que el apego de Martí a la palma real se debiera a razones estéticas y mucho menos religiosas. Más sencillamente, el escritor identifica este árbol con la tierra cubana y la patria añorada («las palmas son novias que esperan», sentenció en su célebre discurso *Con todos y para el bien de todos* en 1891), así como con el trabajo del campesino. La palma real, entre otras cosas, se emplea para

construir bohíos, las cabañas de origen precolombino todavía presentes en el campo de Cuba. Por lo tanto, en los *Versos sencillos*, José Martí se define como hombre sincero, es decir “sencillo”, que pertenece a la tierra donde crecen las palmas. En dos octosílabos se sintetizan sus sentimientos de apego profundo no solo a un territorio sino a un proyecto identitario. El poeta se identifica con un árbol que, en su calidad de recurso de subsistencia ancestral, es retomado por los Independentistas para satisfacer las necesidades más perentorias de la vida en campaña, es decir vivienda, comida y abrigo, y que llega a alcanzar una connotación simbólica especial al ser elegidos para enterrar a los Mambises caídos en combate. Esto es lo que subraya Celia González, que añade al respecto:

«Tras lograrse la independencia de España, con el advenimiento de la República en 1902, comienza el proceso de construcción simbólica de la nación cubana a partir del legado de las guerras de independencia, en el que se incluye el significado de la palma real, cuya preeminencia resultará inobjetable sobre los demás «atributos nacionales»: la mariposa, Flor Nacional, y el tocororo, Ave Nacional» (GONZÁLEZ C. 2016).

Tampoco «la *manigua* estaba lejos de ser un espacio despoblado o habitado por fantasmagóricos nativos. En lo profundo del monte había un pueblo empeñado en luchar por su independencia y por un ambicioso proyecto de justicia social», como afirma Ambrosio Fornet (2001: 24). Tal aparece, la *manigua*, en el último diario de campaña que José Martí escribió entre abril y mayo de 1895, tras el desembarco junto Máximo Gómez y otros patriotas el 11 de abril de aquel año por Playitas de Cajobabo, en la actual provincia de Guantánamo, para incorporarse a la que Martí define como «Guerra Necesaria»⁽³⁾.

En su diario, pues, que pertenece a lo que Fornet define como “Literatura de campaña”⁽⁴⁾, lo primero que sorprende son las notas geográficas muy precisas, tal como: «Allí, del monte tupido de los lados, o de los altos y curvos enlomados del camino, se picaban a las columnas; que al fin, cesaron: por el camino se va a Palma y a Holguín» (MARTÍ J. 2014 [1895]: 90). Estas notas se acompañan a las descripciones de los diferentes paisajes de la región oriental de Cuba, las costumbres de los pobladores, así como los recuerdos narrados por los propios protagonistas sobre combates efectuados en las dos guerras independentistas anteriores. Martí, además, no deja de comentar con lujo de detalle y con deleite todo lo que se come en el camino, aunque sea el alimento más pobre y sencillo. Los últimos días de Martí fueron evocados por Máximo Gómez, que por cierto no era un poeta, de esta emotiva manera:

«Y yo lo vi entonces también a Martí, atravesando las abruptas montañas de Baracoa, con un rifle al hombro y una mochila a la espalda, sin quejarse ni doblarse, al igual que un viejo soldado batallador acostumbrado a marcha tan dura a través de aquella

naturaleza salvaje, sin más amparo que Dios. Después de todo este martirizante calvario (...) yo vi a José Martí — ¡oh, qué día aquel!— erguido y hermoso en su caballo de batalla, en Boca de Dos Ríos» (GÓMEZ M. 2016).

Sin embargo, las páginas del último diario de Martí no tienen el acento heroico del General mambí, y en las infrecuentes alusiones a la guerra y a la muerte “necesarias” hay acentos de dudoso malestar⁽⁵⁾ o de preocupación concreta por la salud de los heridos: «entre todos, con Paquito Borrero, de tierna ayuda, curamos la herida, una herida narigona, que entró y salió por la espalda: en una boca cabe un dedal y una avellana en la otra: lavamos, yodoformo, algodón fenicado» (MARTÍ J. 2014 [1895]: 80).

Finalmente, no es atrevido afirmar, abrazando la interpretación de Samuel Feijóo, que los últimos treinta y ocho días de Martí, fueron, sobre todo, «de íntima gloria, de regocijo, de esplendor vegetal» (FEIJÓO S. 1954), con acentos de entusiasmo edénico, al estilo colombino:

«El sol brilla sobre la lluvia fresca: las naranjas cuelgan de sus árboles ligeros: yerba alta cubre el suelo húmedo: delgados troncos blancos cortan, salteados, de la raíz al cielo azul, la selva verde, se trenza a los arbustos delicados el bejuco, a espiral de aros iguales, como de mano de hombre, caen a tierra de lo alto; meciéndose al aire, los cupeyes: de un curujey, prendido a un jobo, bebo el agua clara: chirrían, en pleno sol los grillos» (MARTÍ J. 2014 [1895]: 84).

Sin embargo, la relación del autor con el campo cubano no se limita al puro goce estético, sino que incluye la necesaria superación de pruebas físicas y cierta dosis de sacrificio y sudor, que podríamos interpretar, dentro del marco de una narración autobiográfica de guerra, como ritos de pasaje. El iniciado, en este caso, siendo un hombre que ha abandonado la “ciudad letrada” de Ángel Rama para adquirir un conocimiento profundo de la esencia americana, está dispuesto a morir simbólicamente para renacer en una nueva realidad, y lo hace a través de guías y maestros que son los humildes y sabios pobladores de la *manigua*. Por lo tanto, su primera noche en Cuba, el día 10 de febrero, Martí la duerme en el suelo, y así — unas veces en la hamaca y otras sobre colchón de hojas secas — descansa hasta su muerte. Y cuando, el día 14, empieza a apreciar el paisaje y anota sus primeras impresiones, asoma otro motivo iniciático en el sacrificio del animal silvestre:

«Día mambí. — Salimos a las 5. A la cintura cruzamos el río y recruzamos por él — bagás altos a la orilla. Luego, a zapato nuevo, bien cargado, la altísima loma, de yaya de hoja fina, majagua de Cuba, y cupey de piña estrellada. Vemos, acurrucada en un lechero, la primera jutía. Se descalza Marcos, y sube. Del primer machetazo la deguella: “Está aturdida”, “Está degollada”» (MARTÍ J. 2014 [1895]: 68).

En la noche, en cambio, asoma otro ritual fundamental, que es el de la comida compartida:

«Cae la noche, velas de cera. Lima cuece la jutía y asa plátanos, disputa sobre guardias, me cuelga el general mi hamaca bajo la entrada del rancho de yaguas de Tavera. Dormimos, envueltos en las capas de goma. ¡Ah! antes de dormir, viene, con una vela en la mano, José, cargado de dos catauros, uno de carne fresca, otro de miel. Y nos pusimos a la miel ansiosos. Rica miel, en panal. Y en todo el día, ¡qué luz, qué aire, qué lleno el pecho, qué ligero el cuerpo angustiado! Miro el rancho afuera, y veo, en lo alto de la cresta atrás, una paloma y una estrella» (MARTÍ J. 2014 [1895]: 69).

Al día siguiente:

«Al mediodía marcha loma arriba, río al muslo, bello y ligero bosque de pomarrosas, naranjos y cainitos. Por abras tupidas y mangales sin frutas llegamos a un rincón de palmas» (MARTÍ J. 2014 [1895]: 69).

Martí observa y toma nota de cómo un campesino hace ron de pomarrosas y de cómo otro prepara dulce de raspa de coco con miel, luego describe la increíble experiencia de un concierto nocturno de singular belleza:

«Decidimos dormir en la pendiente. A machete abrimos claro. De tronco a tronco tendemos las hamacas: Guerra y Paquito – por tierra. La noche bella no deja dormir. Silva el grillo; el lagartijo quiquiea, y su coro le responde; aún se ve, entre la sombra, que el monte es de cupey y de paguá, la palma corta y empinada; vuelan despacio en torno las animitas; entre los nidos estridentes, oigo la música de la selva, compuesta y suave, como de finísimos violines; la música ondea, se enlaza y desata, abre el ala y se pasa, titila y se eleva, siempre sutil y mínima –es la miriada del son fluido: ¿qué alas rozan las hojas? ¿qué violín diminuto y oleadas de violines, sacan son y alma a las hojas? ¿qué danza de almas de hojas?» (MARTÍ J. [1895] 2014: 71).

Martí, con el pasar de los días, toma nota de sus trabajos de la jurisdicción, de sus discursos a los soldados o de las circulares que escribe a los jefes, pero sin añadir más detalles. Lo suyo, en efecto, mientras el general Máximo Gómez, que continuaba a operando sin topar con las tropas españolas (que en cambio y sabían de las tropas mambisas y avanzaban a su encuentro) sale a visitar los alrededores, es «escribir, leer» (MARTÍ J. 2014 [1895]: 107). En efecto, la casi totalidad de su diario continúa reflejando su entusiasmo vegetal sin hacerle mucho caso a la guerra como tal; por lo tanto, ofrece muchas notas sobre hojas, remedios de la farmacopea *guayjira*, junto con otros pequeños cuadros luminosos del monte, breves y tajantes párrafos de agreste poesía, mientras que sus últimas

palabras, escritas el 17 de mayo, se refieren al río: «Está muy turbia el agua cercuida del Contramestre, – y me trae valentín un jarro hervido en dulce, con hojas de higo» (MARTÍ J. 2014 [1895]: 108).

Mucho se ha escrito, pintado y cantado sobre la muerte de Martí, leyendaria y heroica, según Fidel Castro⁽⁶⁾, pero al mismo tiempo solitaria⁽⁷⁾, razón por la cual no viene al caso entrar en un debate historiográfico que a menudo se convierte en polémica entre defensores y detractores del actual sistema político cubano⁽⁸⁾. El dato inconfutable es que el autor de esta pieza insuperable, cubano *criollo* de primera generación (valenciano su padre y canaria su madre) muere el 19 de mayo de 1895 en medio de su *manigua*, «con el íntimo goce de haber amado enteramente a su tierra, a la alegre gloria vegetal de su tierra, de monte suave y río claro (FEIJÓO S. 1954). Una tierra, en conclusión, que apenas conocía (salió de la isla a los 17 años y pasó en el exilio casi todo el tiempo hasta los 42); y un país, por lo tanto, que le tocó imaginar en el exilio y que en menos de ochenta días quiso conocer o re-conocer a través de un íntimo, apasionado y extremo “viaje a la semilla”.

Finalmente, a la luz de su apasionada relación poética con la Naturaleza tan evidente en el legado espiritual representado por sus diarios de campaña, no debe extrañarnos que la participación militar en la guerra de José Martí – *stricto sensu* y sin restar importancia a su proyecto revolucionario⁽⁹⁾ – pasara en segundo plano, ya que, como escribía el 9 abril desde Cabo Haitiano a María Mantilla:

«Donde yo encuentro poesía mayor es en los libros de ciencia, en la vida del mundo, en el orden del mundo, en el fondo del mar, en la verdad y música del árbol, y su fuerza y amores, en lo alto del cielo, con sus familias de estrellas. Y en la unidad del universo, que encierra tantas cosas diferentes, y es todo uno, y reposa en la luz de la noche del trabajo productivo del día» (MARTÍ J. 1895).

Notas

- (1) El primero inicia el 14 de febrero en Monte Cristi (República Dominicana) y termina en Cabo Haitiano (Haití) el 8 de abril, mientras que el segundo, que arranca el día siguiente, queda inconcluso el 17 de mayo, dos días antes de su muerte cerca de Santiago de Cuba, a tres kilómetros al norte noroeste de Palma Soriano, donde el río Cauto y el Contramaestre confluyen en Dos Ríos .
- (2) Durante la Colonia el esclavo fugitivo, al alejarse del ingenio, buscaba amparo en el monte y vivía apartado en un *palenque* o en completa soledad. De ahí su definición despectiva de Cimarrón, término con el cual se denomina cualquier animal doméstico que escapa de sus amos y se asilvestra.

- (3) Tal como escribe José Martí en el *Manifiesto de Montecristi*: «En la guerra inicial se ha de hallar [la patria] el país maneras tales de gobierno que a un tiempo satisfagan la inteligencia madura y suspicaz de sus hijos cultos, y las condiciones requeridas [en] para la ayuda y [relación con] respeto de los demás pueblos, – y permitan – en vez de entrabar – el desarrollo pleno y [triumfo rápido veloz] término rápido de la guerra [necesar] fatalmente necesaria a la [conquista de] felicidad pública» (1975 [1895]: 100).
- (4) El término reúne aquellos escritos que tuvieron como autores y protagonistas históricos a los luchadores por la independencia de Cuba. La Literatura de campaña, que agrupa procedimientos estilísticos de géneros diferentes (diarios, cartas, panfletos, poesías), según palabras de Leah Bonnin «inaugura una manera de crear literatura que orienta la mirada hacia la memoria inmediata y circunstancial, hacia los sucesos bélicos y hacia los testigos y protagonistas anónimos de los hechos históricos. La necesidad de registrar los acontecimientos vividos, la variedad formal y significativa, la vinculación estrecha con una historia marginal que se acerca a la visión singular de los protagonistas, la inclusión de documentos, anotaciones y notas a pie de página son elementos que dibujan su rostro formal» (2012). Por cierto, otros textos pertenecientes a dicha “Literatura de campaña” hacen hincapié en la *manigua* como espacio geográfico y al mismo tiempo simbólico e identitario (CABRERA R. 1898; CASTELLANO J. 1916; MONTENEGRO C. 1941).
- (5) «¿Como no me inspira horror, la mancha de sangre en el camino? ¿Ni la sangre a medio secar de una cabeza que está enterrada con la cartera que le puso de descanso un ginete nuestro?» (MARTÍ J. 2014 [1895]: 79).
- (6) «Como en las tragedias griegas, fue una discrepancia entre gigantes» (2010).
- (7) José Martí fue la única víctima de la emboscada en Dos Ríos, y me parece ocurente la observación de Joel James Figarola acerca de su soledad: «En Cuba siempre ha existido una suerte de sentimiento popular de deuda hacia Martí, al margen del culto sensiblero y desnaturalizador que una burguesía venida a menos pretendió instaurar en torno a su memoria, a su obra y a su pensamiento. Considero que hay correspondencia entre la soledad de su muerte y ese sentimiento espontáneo de la gente, como si todos ellos desearan – venciendo la lógica del tiempo y la desaparición – hacerle compañía. En la unánime compañía de todos los Cubanos de entonces y de después murió solo. Esta soledad era consonante con su sentido cósmico de la existencia» (JAMES FIGAROLA J. 1999: 93).
- (8) Desde Miami, por ejemplo, Arnaldo M. Fernández así escribe en la revista electrónica *Cubaencuentro*: «Tal como sucede con muchos asuntos de prole cubiche, la caída en combate de José Martí suele discutirse sin saber qué pasó. Fue la única baja mortal entre los Mambises en la escaramuza de Dos Ríos, porque el General en Jefe, Máximo Gómez, dio la orden imprudente de cruzar el río Contramaestre para atacar sin explorar las posiciones del enemigo. Los hechos se han distorsionado por entre 120 años de versiones falaces o imprecisas, por ignorancia o conveniencia» (2015). Sin embargo, hay blogueras (en este caso una historiadora dominicana) que escriben hoy en día: «La Parca sorprendió a José Martí en una aparente soledad. Las circunstancias de aquel combate son más que confusas. Pero, a pesar de que le debemos unas historias más objetivas y menos románticas, su muerte sigue siendo aquella Bella Muerte que Homero describe en *La Ilíada*» (*Nieves de los Angeles*, 2013).
- (9) Como subraya Arnaldo Mora, «lo verdaderamente novedoso en Martí y que va a marcar como su máximo aporte al pensamiento latinoamericano, va a ser su concepto de “revolución”. Para Martí, la revolución es ciertamente política, económica y cultural, pero todo eso se funda en una concepción eminentemente axiológica. Se trata de crear un hombre nuevo, “real o natural” (...) La independencia y la liberación del colonialismo solo tienen sentido si producen un cambio revolucionario, pero un proceso político únicamente merece el calificativo de “revolucionario” si es ético» (MORA A. 2006: 10).

Bibliografía

- CASTELLANO Jesús, 1916, *La manigua sentimental*, Imprenta Siglo XX, La Habana.
- FORNET Ambrosio, 2001, *La cohartada perpetua*, Siglo XXI, México.
- MARTÍ José, 1975 [1895], *Manifiesto de Monte Cristi*, pp. 93-101, *Obras completas*, vol. 4, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
- MARTÍ José, 2005 [1889], *Nuestra América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- MARTÍ José, 2014 [1895], *Diarios de campaña*, Mayra Beatriz MARTÍNEZ (curadora), Centro de Estudios Martianos, La Habana.
- MARTÍ José, 2003, *Escenas norteamericanas*, Julio MIRANDA (curador), Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- MARTÍ José, 2004, *Obra poética*, Juan Antonio BUENO ÁLVAREZ (curador), Edaf, Madrid.
- MONTENEGRO Carlos, 1941, *Los héroes. Cuentos de la manigua*, Ediciones Caribe, La Habana.
- PICHARDO Esteban, 1985 [1875], *Diccionario provincial de voces cubanas*, Imprenta de la Real Marina, Matanzas.
- VALDÉS BERNAL Sergio, 1991, *Las lenguas indígenas de América y el español de Cuba*, Academia, La Habana.

Sitografía

- ANONIMO, 2013, *José Martí y la Bella Muerte*, Desde mi colimador: <http://desdemicolimador.blogspot.it/2013/05/jose-marti-y-la-bella-muerte.html> (19/05/13).
- BONNÍN Leah, 2012, *El último silencio. Diarios de campaña de José Martí*, El Otro Lunes, vol. 6, n. 21, enero s/n: <http://21.otrolunes.com/este-lunes/el-ultimo-silencio-diarios-de-campana-de-jose-marti/> (10/08/16).
- CABRERA Raimundo, 1898, *Episodios de la guerra. Mi vida en la manigua (relato del coronel Ricardo Buenamar)*, La Compañía Levytype, Filadelfia: <https://archive.org/details/episodiosdelague00cabr> (10/08/16).
- FEJÓO Samuel, 1954, *Martí encuentra su paisaje*: http://www.josemarti.info/articulos/marti_paisaje.html (10/08/16).
- FERNÁNDEZ Arnaldo, 2015, *Siete mentiras sobre la muerte de Martí*, Cubaencuentro, 19/05/16, s/n: <http://www.cubaencuentro.com/opinion/articulos/siete-mentiras-sobre-la-muerte-de-marti-322851> (08/08/16).
- GÓMEZ Máximo, 1902, *Carta a Francisco María González*, en *Como vieron a Martí algunos de los que lo conocieron*: http://www.josemarti.info/articulos/marti_varios.html (07/08/16).
- GONZÁLEZ Celia, *De donde crece la palma real*, Opus Habana: www.opushabana.cu http://www.josemarti.info/articulos/marti_varios.html (12/08/16).
- GUERRA DÍAZ Ramón, 2010, *José Martí, la cultura vigente*: <http://blogs.monografias.com/marti-otra-vision/2010/01/08/jose-marti-la-cultura-vigente/> (12/08/16).
- GUEVARA MÚÑOZ José, 2001, *Una guía de literatura cubana*, El financiero: http://www.elfinancierocr.com/ef_archivo/2001/noviembre/10/estilos1.html (10/11/16).
- JAMES FIGAROLA Joel, 1999, *La muerte en Cuba*, Unión La Habana: <http://www.lajiribilla.co.cu/pdf/libromuerte.html> (08/06/16).

MARTÍ José, 1895, *Carta a María Mantilla. Cabo Haitiano, 9 de abril*: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cartas-a-maria-mantilla--0/html/fef1e028-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.htm (09/05/16).

MARTÍNEZ BETANCOURT Julio - VÁZQUEZ DÁVILA Marco Antonio, 2015, *La palma real en las religiones populares en Cuba*, Portal de la Cultura de América latina y el Caribe: http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_04_45-49-la-palma-real-en-las-religiones.pdf (08/05/16).

MORA Arnaldo, 2006, *El concepto de Revolución en José Martí*, Praxis, vol. 59: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4680863.pdf> (08/05/16).

«Beyo'ona' (*Questi siamo*), Way yano'one' (*Siamo qui*)»: identità performativa, riscatto etnico e memoria collettiva in una performance transculturale di teatro maya per turisti

Claudia Giannetto
Goldsmiths College
University of London

Abstract

Nella proposta relazione analizzerò la performance *Momentos Sagrados Mayas*, messa in scena dal Laboratorio de Teatro Campesino e Indígena, e finanziata dal Ministero del Turismo messicano, come arena di formazione identitaria e come “luogo della memoria” (Nora) per gli attori indigeni che vi partecipano. Esplorerò la relazione tra teatro, turismo e indigenità, riflettendo da un lato sulle dinamiche di produzione e riproduzione del sé etnico nella cornice dell'incontro turistico, e dall'altro sulle retoriche identitarie e gli essenzialismi strategici messi in campo allo scopo di (ri)creare gli scambi e le relazioni tra il Sé e l'Altro, il locale e l'internazionale, il teatro, il rituale e la festa, l'autenticità e l'invenzione.

Sono le quattro di una domenica pomeriggio di gennaio. All'entrata dello spazio scenico *en plein air* di Xocén, piccola comunità maya dello Yucatán orientale, è stata predisposta un'esposizione di maschere e di abiti tradizionali indigeni messicani. Alcune ragazze in *huipil*, vestito tradizionale delle donne maya yucateche, accolgono sorridenti un pubblico di turisti scesi da una fila di autobus provenienti da Valladolid, Mérida, Cancún, Tulum e Playa del Carmen, e giunti a Xocén per assistere ad una performance di “teatro maya”. Le giovani strappano biglietti da 150 pesos (circa 8 euro) e distribuiscono ai visitatori il volantino di presentazione dello spettacolo.

Momentos Sagrados Mayas, vincitore nel 2013 del Riconoscimento alla Diversità del Prodotto Turistico Messicano, è una performance teatrale di un'ora e dieci che condensa ed estetizza la *vaquería*, una festa annuale di durata settimanale che si tiene tradizionalmente nelle comunità rurali della penisola yucateca. Sotto la direzione di María Alicia Martínez Medrano e dei maestri del Laboratorio de Teatro Campesino e Indígena (Ltc), più di duecentosettanta attori tra bambini, giovani, adulti e anziani provenienti da otto comunità maya dello Yucatán orientale e del Quintana Roo occidentale mettono in scena i rituali e

le danze della tradizione maya di fronte ad un pubblico composto in parte da locali e in parte da turisti nazionali ed internazionali. Presentato per la prima volta nel 2002 nella comunità di Ticopó, nei pressi di Mérida, e trasferito nel 2006 a Xocén, villaggio che sorge a 12 km a sud-est di Valladolid, *Momentos Sagrados Mayas* viene messo in scena ogni anno, tutte le domeniche pomeriggio tra i mesi di gennaio e marzo, che corrispondono all'alta stagione turistica nella penisola yucateca.

Secondo i creatori e i finanziatori di *Momentos Sagrados Mayas*, ci sono vari motivi per promuovere lo spettacolo. Il primo è di carattere economico: la speranza che possa portare qualche soldo nelle casse dello stato e nelle povere comunità rurali della regione. Sponsorizzato dal Ministero del Turismo dello stato dello Yucatán e dal Fondo Nacional Para las Culturas y las Artes (Fonca), *Momentos Sagrados Mayas* è presentato nel volantino pubblicitario reperibile presso i vari centri di informazione turistica della regione, come "teatro per coloro che amano la natura, l'arte e la cultura dei popoli del mondo".

Nonostante l'enfasi che questa strategia di marketing pone sull'esperienza turistica, per María Alicia Martínez Medrano, direttrice non indigena del Ltcí, lo spettacolo rappresenta un tentativo di incrementare la visibilità dei maya contemporanei, valorizzandone l'estetica, le pratiche e i saperi tradizionali.

Ma è davvero possibile valorizzare l'identità etnica consegnandola alle fantasie di turisti e operatori turistici? La performance culturale inserita nei circuiti turistici può essere un mezzo che consenta agli indigeni di penetrare il mercato globale, produrre cultura "moderna" e al contempo preservare la memoria storica e l'identità etnica?

Con *Momentos Sagrados Mayas* ci troviamo di fronte alla questione degli usi sociali ed economici del patrimonio culturale e al problema del rimodellamento della cultura nei termini dell'investimento commerciale, in un panorama mondiale in cui lo sviluppo culturale è sempre più condizionato da quello economico. Ma cosa comporta esattamente l'integrazione dei beni folklorici nei circuiti commerciali/turistici? Il consumo turistico porta inesorabilmente alla svalutazione, semplificazione e feticizzazione del patrimonio e dell'identità? Il folklore divenuto oggetto di consumo turistico è sempre e comunque una degenerazione identitaria, un atto di prostituzione, se non addirittura lo "strumento di un etnocidio" (JAULIN J. 1973; SEGURA J.C. 1996)?

Basandomi sul materiale raccolto nel corso di due diverse ricerche di campo condotte tra il 2010 e il 2014 a Xocén, nel presente articolo esplorerò, attraverso l'esempio di *Momentos Sagrados Mayas*, la relazione tra teatro, consumo turistico, preservazione della memoria culturale e riscatto identitario, riflettendo sulla questione della visibilità indigena e sulle dinamiche di produzione e riproduzione del sé etnico nella cornice dell'incontro turistico.

Si visita Yucatán no se pierda el espectáculo más cautivador...
If you visit Yucatán don't miss the most charming show...

**-LABORATORIO DE TEATRO CAMPESINO E INDÍGENA-
PRESENTA:**



*"Teatro para quienes aman la naturaleza,
arte y cultura de pueblos del mundo"*

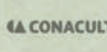
"MOMENTOS SAGRADOS MAYAS"

de María Alicia Martínez Medrano

Domingos, Duración: 80 min (consulte fechas).
Espacio escénico X'ocen, Valladolid, Yucatán
Informes y reservaciones: teatroesp@prodigy.net.mx
Tel: (999) 924.44.65

Ubicación de X'ocen:
Oriente del Estado de Yucatán
a 12 kilómetros de Valladolid,
carretera Valladolid - Carrillo Puerto.

Horario:
Verano 17:00
Invierno 16:00



Entriamo per un attimo dentro la performance. Quando il pubblico prende posto sui gradoni della platea dello spazio scenico, costruito ad immagine e somiglianza di un anfiteatro greco, una voce dalla regia annuncia, con un altoparlante, l'inizio della *función*.

Lo spettacolo è idealmente diviso in un prologo e due atti, scanditi da tre *llamadas*. Dopo il breve prologo in cui entrano in scena il sacerdote maya (*h'men*) e il suo assistente (il *rezador*) a benedire con l'incenso lo spazio scenico, alla *segunda llamada* siamo già dentro la vita del *pueblo*. Si susseguono una serie di scene bozzettistiche, di grande impatto visuale: vediamo passare correndo un gruppo di bambini accompagnati dai maestri; delle donne in processione si dispongono ai lati dello spazio scenico pregando e cantando; un gruppo di giovani si riuniscono all'ombra della *Ceiba* (*Yaxché*), l'Albero Sacro dei Maya; alcune ragazze si recano al pozzo con dei secchi per prelevare l'acqua; mentre alcuni uomini trasportano legna e amache, altre giovani donne si posizionano al centro della scena per vendere gli *huipiles* da loro cuciti. Il volantino recita: «Immagini quotidiane di un popolo che protegge le sue tradizioni».

Sulle note del *Va pensiero* verdiano, il sacerdote benedice il mais (*Ixim*): una lunga processione di giovani recanti pannocchie, e di donne con lunghi stendardi colorati, si porta al luogo delle offerte. Il *h'men* benedice i neonati nel rituale dell'*hetz'mek*, il battesimo maya.



Sulla *Messa in do minore* di Mozart, tredici giovani officianti portano candele accese al luogo delle offerte, formando un circolo per benedire il luogo (*Loh*). Mentre gli attori escono di scena, un gruppo di donne si porta sul margine sinistro dello spazio scenico dove sono accesi dei fuochi, sistematesi attorno ai quali cominciano a impastare la massa di mais per le *tortillas*.

Alla *tercera llamada* vengono sparati razzi e petardi per annunciare l'uscita e il passaggio della *Ceiba*, che viene trasportata giù dal monte e piantata al centro della scena. Si danza la *Cabeza del Cochino*, cerimonia che si realizza durante la festa del santo patrono nelle comunità maya yucateche. Tutti i duecentosettanta attori in scena, in lunghe file ordinate, si chiudono intorno alla *Ceiba* riproducendo la forma della conchiglia (*caracol*), simbolo della ciclicità del tempo. Si aprono le danze: le *jaranas*, balli tradizionali meticci eseguiti da bambini, uomini e donne.



All'improvviso, un cordoglio interrompe la musica e le danze. La comunità riverisce la morte con un coro funebre scandito dal battere dei piedi sul suolo. Ripartono le musiche e si ritorna alla festa con la *corrida*, anch'essa parte integrante dei festeggiamenti della comunità. Un attore vestito di nero, impersonando il toro, entra in scena vigorosamente, puntando con le corna che tiene tra le mani all'altezza della testa i drappi rossi che gli vengono agitati sul muso dagli uomini della comunità. La *corrida* si trasforma in una danza concettuale, alla fine della quale il toro cadrà al suolo infilzato.

A passo di danza, tutti gli attori escono di scena, mentre le donne che durante lo spettacolo avevano preparato le *tortillas* si avvicinano alla siepe che separa gli



attori dagli spettatori, rompendo la quarta parete teatrale e offrendo al pubblico le *tortillas* da loro cucinate.

Mentre attori e spettatori consumano le *tortillas* in una sorta di eucaristia profana, la voce dalla regia recita: «Estos somos, aquí estamos». Sui lunghi applausi del pubblico, gli attori replicano in maya: «*Beyo'ona'* – Siamo questi –, *Way yano'one* – Siamo qui».

E proprio da questa frase vorrei partire per la mia analisi. Se durante tutto lo spettacolo, infatti, il pubblico è stato invitato a vivere un'intensa esperienza estetica, la frase “Siamo questi, Siamo qui”, che è insieme affermazione di presenza e oggettivizzazione sia dei corpi indigeni sia dello “sguardo del turista” (URRY J. 2002 [1990]), sembra d'un tratto aprire uno scenario differente, quello di un teatro di lotta politica. Ma quale battaglia combattono gli attori di *Momentos Sagrados Mayas*? Che tipo di presenza affermano?

Come ha osservato Tamara Underiner (2004) nel suo studio sul teatro contemporaneo maya, in un paese postcoloniale, multietnico e multiculturale come il Messico, la questione della presenza e della visibilità indigena si è andata articolando principalmente attorno a due discorsi: da un lato la lotta armata, esemplificata dal movimento zapatista, dall'altro l'autoesibizione per l'industria del turismo. Nella penisola yucateca, dove il supporto agli zapatisti è più debole che in altri stati messicani, i gruppi indigeni hanno preferito rivolgersi al turismo, che rappresenta oggi il principale motore economico della regione, per garantirsi una qualche forma di presenza nei discorsi nazionali.



Nei primi decenni del secolo scorso, per raggiungere i suoi fini rivoluzionari, il nascente stato-nazione aveva puntato a incorporare gli indigeni muovendo sapientemente i fili della dialettica visibilità/invisibilità: mentre da un lato “mostrava” l’indigeno come radice autentica del Nuovo Messico, dall’altro lo rilegava nel regno incorporeo del simulacro. ‘Visibile’ come residuo del passato nei musei nazionali, nei monumenti e nei murales che adornavano gli edifici pubblici, l’indigeno rimaneva ‘invisibile’ come soggetto del presente, negli spazi concreti di azione reale (BELTRÁN G. 2000 [1967]; BONFIL BATALLA G. 1987).

Oggi, questa relazione tra esibizione e sparizione della cultura indigena, caratteristica, come segnalato da Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998), della tradizione imperialista, sembra ricevere nuova linfa vitale dalle logiche reificanti del turismo: per raggiungere i suoi fini economici, il Messico ha di nuovo bisogno che gli indigeni scompaiano o, per meglio dire, che siano visibili in modi controllati, sia per attrarre il denaro dei turisti sia per dare una qualche risposta alle sempre più insistenti richieste di pluralismo.

Per la presenza di numerose rovine archeologiche⁽¹⁾ capaci di attrarre ogni anno milioni di turisti, in Yucatán la partita della visibilità si gioca sul terreno del patrimonio culturale: per affermare la loro presenza, gli indigeni devono

riscattare il proprio patrimonio e guadagnare il controllo culturale sulla propria rappresentazione.

Nelle intenzioni del Ltcí, *Momentos Sagrados Mayas* nasce per rispondere a questa esigenza. Il fatto però che questa operazione avvenga sotto il patrocinio dello stato e dentro uno scenario di consumo turistico, ha portato molti osservatori a credere che il ruolo dei partecipanti maya nella performance fosse passivo. Diversi intellettuali indigeni e non con cui ho avuto modo di parlare, hanno visto nello spettacolo del Ltcí il simbolo dell'imposizione della cultura egemonica su quella subalterna, e il luogo della auto-folklorizzazione depoliticizzante, della mortificazione e della reificazione dei corpi indigeni, ridotti a "oggetti etnografici" da esibire per la meraviglia degli stranieri.

Carmen Castillo Rocha ha scritto:

«Gran parte dei partecipanti a questo spettacolo era composta da bambini e giovani che non hanno ricevuto in cambio nulla più dei turisti, qualche *tortillas*, anche se in qualche modo hanno fatto l'esperienza di stare su un palcoscenico, appreso qualche ballo folklorico e, forse, sì, anche migliorato la propria autostima. Questo esperimento di María Alicia mette a confronto due mondi molto diversi tra loro: da un lato ci sono i turisti provenienti da origini culturali diverse e che condividono la curiosità di incontrare "il Maya" piuttosto che i Maya. Accedono allo spettacolo in cerca di intrattenimento e lì osservano una serie di elementi scollati dalla loro origine rituale, che si presentano ai loro occhi come quadri carenti di significato. Che cosa può capire un turista di ciò che significa essere maya nel secolo XXI? Assolutamente nulla attraverso questo mezzo. La comunicazione nel senso opposto non risulta però più incoraggiante. Che cosa significano i turisti per i Maya? Quali informazioni possono ottenere da questo breve contatto culturale separato dal limite tra pubblico e attori? Le loro feste come le loro persone si vedono convertite in oggetti di contemplazione, non per decisione propria ma per iniziativa di Martínez Medrano e a beneficio del Ministero del Turismo del Governo dello Yucatán. Parodiando la teatrasta: "Questi sono i Maya e qui stanno"» (Castillo Rocha C. 2007: 77) ⁽²⁾.

La critica di Castillo Rocha ripropone in sintesi le ragioni di una precisa interpretazione critica, particolarmente in voga negli anni Settanta, della produzione culturale nella cornice dell'evento turistico: la degradazione del rituale in spettacolo, l'esibizione della cultura come sua inevitabile sparizione, la visione del turismo come scenario di consumo e contaminazione dell'autentico e del turista come ingenuo *sighter* o affamato cacciatore di esotismo (BOORSTIN D. 1961; BOUTILLIER J.L. *et al.* 1978; ROSSEL P. 1988). Seguendo questa interpretazione "apocalittica" del turismo, per Castillo Rocha, l'unico valore che l'evento performativo possiede è un valore di scambio: pura mercificazione dei corpi e della cultura maya. Il problema della lettura dello spettacolo in termini produttivistici,

però, è che non è in grado di dirci nulla sul “retroscena” (MACCANNEL D. 1973) dell'offerta turistica né sul significato che l'evento ha per i suoi protagonisti.

A questo genere di critiche Delia Rendón, assistente di Martínez Medrano, risponde così:

«Ci sono molti luoghi in cui gli indigeni sono usati. In parte chi fa queste osservazioni ha ragione se non conosce bene il lavoro del *Laboratorio*. Quella che diamo ai ragazzi è un'educazione teatrale. Non diciamo loro di andare a ballare per i turisti [...] L'idea dello spettacolo non è stata del Ministero del Turismo, è stata nostra. Noi crediamo che tutto ciò che il *Laboratorio* produce può rappresentare per i nostri ragazzi un miglioramento concreto delle condizioni di vita... L'idea è quella di far diventare il turismo, attraverso questo spettacolo, un sostegno economico per le famiglie. Si tratta di comunità molto povere, dove la gente vive di quello che coltiva. I giovani devono emigrare perché non trovano lavoro; la *milpa*⁽³⁾ non li rende autosufficienti economicamente. Con questi appoggi che abbiamo cercato da istituzioni come il Fonca, stiamo cercando di consolidare il teatro, orientandone una parte – che rimane comunque minima rispetto a tutto il lavoro che facciamo – per il turismo [...]. Il problema è che molti pensano che non si possa fare teatro con i contadini e con gli indigeni, che loro non hanno diritto di andare più in là della *milpa*. È una questione molto delicata, la linea di confine tra ciò che è permesso fare e cosa non è molto sottile. Siamo consapevoli di questo, ma crediamo che alla base di tutto ci sia l'educazione teatrale, cosa molto diversa dal formare un gruppo folklorico o dal montare uno spettacolo per i turisti. Le opere che mettiamo in scena hanno un significato, sono sempre a partire da quel che sono i Maya, e dal rispetto che noi nutriamo nei loro confronti. Se fossimo in mala fede, le comunità non parteciperebbero all'evento. Il fatto che vengano i turisti ha per noi una sola funzione: perché è giusto che i ragazzi ricevano un beneficio per tutto il lavoro che stanno facendo».

Consapevole dei rischi dell'autofolklorizzazione impliciti in performance come *Momentos Sagrados Mayas*, Delia Rendón invita a leggere lo spettacolo nel più vasto contesto del lavoro del Ltcí.

Il *Laboratorio de Teatro Campesino e Indígena* è una rete di teatri sociali indigeni fondato nel 1983 a Oxolotán, una comunità della Sierra de Tacotalpa nello stato petrolifero di Tabasco, estesosí poi, nel corso degli anni, in vari altri stati messicani. L'idea di installare dei laboratori teatrali nelle comunità indigene di Tabasco era nata da un accordo tra María Alicia Martínez Medrano (Ciudad de Obregón 1937 - Mérida 2018), regista e drammaturga messicana impegnata nel teatro sociale già dal 1970⁽⁴⁾, e la scrittrice Julieta Campos, presidente del Programma di Sviluppo Integrale per la Famiglia e moglie dell'allora governatore di Tabasco Enrique González Pedrero. La loro finalità era quella di favorire lo sviluppo comunitario attraverso il teatro, collocandosi dentro la tradizione

– ma ribaltandone radicalmente gli intenti – del cosiddetto “teatro rurale” (1932-1982)⁽⁵⁾, iniziato con le controverse Missioni Culturali promosse dal Ministero della Pubblica Istruzione tra il 1923 e il 1938 a supporto del massiccio programma di “educazione rurale” lanciato da Vasconcelos in tutto il Paese. Lontana dunque dalle finalità di indottrinamento del teatro rurale, la creazione del Ltcí ha risposto, dal primo momento, a un più vasto programma di partecipazione comunitaria e di “sviluppo integrale” (Campos J. 1985) rivolto da un lato all’incentivazione delle capacità creative degli indigeni e dall’altro al riscatto, alla conservazione e alla valorizzazione delle tradizioni, delle lingue e delle culture popolari e indigene.

Nelle varie comunità in cui si è installato, il Ltcí ha creato delle vere e proprie scuole di teatro con programmi di studio della durata di tre anni e cicli semestrali di laboratori e seminari intensivi. Nel corso degli anni il Ltcí ha diplomato tre generazioni di attori indigeni, formandoli con il metodo Stanislavski, la biomeccanica di Meyerhold e le tecniche del sociodramma⁽⁶⁾ e del Teatro degli Oppressi di Boal⁽⁷⁾. Dando vita a una sorta di teatro transculturale in cui drammi classici occidentali come *Bodas de Sangre* (F. García Lorca) e *Romeo e Giulietta* (W. Shakespeare) venivano riadattati alle tradizioni e alla storia indigena, il gruppo ha partecipato al cosiddetto Rinascimento Maya, un movimento di rivitalizzazione delle attività culturali indigene incentrato sul “riscatto” dell’identità etnica, relegata al margine della società meticcia dominante⁽⁸⁾.

Arrivati per la prima volta a Xocén nel 1989, Martínez Medrano, Rendón e un gruppo di maestri del Ltcí hanno impiegato diversi anni per studiare le rappresentazioni cerimoniali e rituali che vengono messe in scena durante lo spettacolo, con l’appoggio e la supervisione di Pánfilo Novelo, noto linguista maya che ha introdotto il gruppo nelle comunità indigene della regione. Le scene che si susseguono nello spettacolo presentano alcuni degli aspetti performativi della *vaquería* originale, tuttavia sono decontestualizzati e, in alcuni casi, profondamente e deliberatamente ricostruiti e teatralizzati. Proprio questa estetizzazione, sebbene finalizzata a mettere in luce le qualità artistiche degli attori indigeni, rappresenta un problema per alcuni intellettuali maya che vorrebbero che ai visitatori fosse data un’immagine molto più pregnante della vita nelle comunità rurali yucateche, che non è certo così idilliaca come viene rappresentata nello spettacolo.

Mi ha detto Socorro Loesa, giovane drammaturga del teatro comunitario di Tecoh:

«[*Momentos Sagrados Mayas*] è facile, ma che cosa apporta alla comunità più che la sua stessa immagine? Restituisce forse il suo sentire? Turisticamente parlando funziona, ma non racconta in nessun modo i Maya contemporanei. È come dire: ecco, noi viviamo così, da allora non siamo cambiati. È un’immagine pittoresca,

forse anche bella esteticamente, ma ci sono cose più importanti di cui si deve parlare. Le comunità si svuotano, la gente emigra negli Stati Uniti perché non trova un modo dignitoso di vivere. Ci sono ragazze che vanno nelle città per prostituirsi, uomini che si alcolizzano perché ormai è prassi comune... Non c'è niente di bello in tutto questo»⁽⁹⁾.

Raccogliendo i dubbi e le preoccupazioni di Socorro Loesa, cerchiamo dunque di capire cosa apporta questo tipo di teatro alle comunità che vi partecipano. Come abbiamo detto, il pubblico a cui lo spettacolo è indirizzato è quello dei turisti che passano per la regione, anche se, in quasi tutte le oltre venti rappresentazioni a cui ho assistito tra il 2010 e il 2014, la maggior parte delle persone che si sedevano sui gradoni del teatro di Xocén erano Maya. A loro, diversamente dai turisti, lo spettacolo viene offerto gratuitamente. In questo senso, nonostante *Momentos Sagrados Mayas* sia pubblicizzato come *teatro para los turistas*, di fatto viene fruito principalmente dagli autoctoni.

Gli attori che recitano in questa performance provengono, oltre che da Xocén, da sette comunità maya dello Yucatán orientale e del Quintana Roo occidentale: Dzitnup, Ticuch, Xuilub, Nohsoytun, Tekom, Yalchén e San Silverio. In queste comunità i cinque maestri del *Laboratorio* lavorano da anni offrendo quotidianamente e gratuitamente corsi pomeridiani di recitazione, dizione, biomeccanica, danza e musica. I maestri, tutti indigeni, fanno parte della prima e della seconda generazione di attori diplomatasi negli anni Ottanta nei laboratori di Yucatán, Tabasco e Sinaloa. Dal 1989 vivono a Xocén, la sede centrale del *Laboratorio* yucateco, e si spostano giornalmente nelle comunità per tenere le lezioni a bambini e giovani di età compresa tra i cinque e i ventitré anni. Insieme ai maestri e agli organizzatori, sono stati questi giovani i miei principali interlocutori. A loro ho chiesto quale fosse il significato e l'utilità dell'evento. Di seguito riporto alcune risposte:

Victoria: «Spettacoli come *Momentos Sagrados Mayas* ti aiutano a riscattare le tradizioni... la *Cabeza del Cochino*, l'*huipil*, la lingua maya, tutte queste cose si mantengono più nel teatro che fuori. I tempi stanno cambiando e con loro cambia anche la gente. Le tradizioni si stanno dimenticando. Le ragazze che vanno a Playa e a Cancún non si mettono più l'*huipil*, non parlano più in maya, non mangiano più il cibo tradizionale perché ormai sono abituate allo stile di vita della città. Negano di essere maya. Ecco perché è importante il lavoro che facciamo qui. Come dice l'opera, "*Aquí estamos*", siamo qui, presenti, non ce ne siamo andati e non ce ne andremo, nonostante intorno tutto stia cambiando».

María Jesús: «Il teatro mi ha dato molto da pensare e da fare. Insegnare ai bambini le danze della nostra tradizione dopo che i maestri le hanno insegnate a me è qualcosa che mi riempie di gioia... è bello pensare che ci stiamo passando le conoscenze di generazione

in generazione [...] In *Momentos Sagrados Mayas* c'è il nostro mondo, la nostra cultura, la nostra terra... Spero di non arrivare mai a pensare che la mia cultura sia qualcosa di passeggero, un contrattempo, qualcosa che non serve... Così come facciamo tutte le domeniche, dobbiamo invitare più persone a vedere ciò che stiamo rappresentando affinché la gente capisca quanto è bello esprimersi recitando qualcosa che noi sappiamo essere ciò che siamo, non perché ce lo chiedano o ci obblighino. Bisogna dimostrare con sincerità alle persone chi siamo, affinché si rendano conto che quello che hanno davanti agli occhi non è una cosa qualsiasi, un teatro qualsiasi, una tradizione qualsiasi, ma è la nostra tradizione, del nostro popolo, della nostra cultura».

Apolonio: «Alcuni giovani vanno a lavorare fuori dalla comunità e quando tornano dicono di non sapere parlare in maya. Dicono che le nostre tradizioni sono delle bambocciate. Quando celebriamo la *vaquería* molta gente preferisce restare a casa a vedere la televisione piuttosto che andare a ballare la *jarana*. Chi ci va, invece, balla a caso, senza conoscere i passi. Il teatro, allora, aiuta a conservare la cultura e ricorda cosa questa sia a quelli che se lo stanno dimenticando... "*Estos somos, aquí estamos*" significa che i Maya esistono ancora. Il modo in cui mettiamo in scena opere come *Momentos Sagrados Mayas* ci aiuta a non dimenticarcelo».

Jacinto: «La mia famiglia è orgogliosa di me quando mi vede danzare in *Momentos Sagrados Mayas*, perché in questo spettacolo noi rappresentiamo la nostra cultura affinché non si dimentichi... Anche se alcune persone pensano che tutto questo sia una perdita di tempo, io credo al contrario che il nostro sia un compito importante: noi stiamo qui per far conoscere la nostra cultura a tutti».

Bernardo: «A teatro impari cose che a scuola non insegnano. È diverso imparare a leggere e imparare a ballare, perché è nel ballo che la nostra tradizione vive. È importante che la gente conosca la nostra cultura. Noi vediamo che i turisti sono incantati dai nostri balli e a noi questo piace. Ti senti bene quando presenti l'opera. Lo fai con voglia ed allegria».

Rosalía: «Quando diciamo "*Estos somos*" vogliamo dire questo, che siamo i Maya, siamo presenti, non ce ne siamo andati. Anche se ci vestiamo diversamente o parliamo diversamente, continuiamo a essere maya. È la nostra origine... almeno lo è per me, perché io sono orgogliosamente maya»⁽¹⁰⁾.

In *Momentos Sagrados Mayas* si rappresenta la cultura perché non si dimentichi. La cultura non è un "contrattempo", è qualcosa in cui identificarsi completamente. La cultura maya va riscattata perché fa parte del "noi": anche se cambi, la devi portare dentro. È il teatro che insegna le tradizioni, non la scuola. La lingua maya, l'*huipil*, il cibo tradizionale si stanno perdendo per colpa dell'emigrazione e della televisione. Sono gli stessi Maya a pensare che le tradizioni siano delle «bambocciate». Bisogna insegnare ai più piccoli cosa siano le tradizioni e passarsi le conoscenze di generazione in generazione. Ai turisti bisogna dimostrare

chi sono i Maya, perché i Maya sono vivi, non se ne sono andati: anche se è cambiata la forma di essere Maya, l'“essenza” resta la stessa.

Ricorre, nelle parole dei giovani del Ltci, il verbo “dimenticare”. La percezione che i legami con le proprie origini siano “in pericolo” porta i ragazzi ad ancorarsi al passato, tradendo, forse, un'incertezza nel vivere il tempo presente. Il teatro assolve allora un “compito” grande, come dice Jacinto, quello di trasmettere, di non far dimenticare. La memoria diventa un “dovere” e l'attore riceve un'investitura, quella di “incarnare” la propria cultura perché così continui a vivere. Contro i non luoghi dell'oblio, *Momentos Sagrados Mayas* sembra configurarsi, allora, come un «luogo della memoria» (Nora P. 1984), uno spazio reale e simbolico attorno al quale si organizza e costituisce culturalmente e storicamente il percorso dell'identità collettiva. I contenitori di memorie, secondo Beate Binder (2002), diventano punti fondamentali per focalizzare la nostalgia e l'identità comune del gruppo, ma acquistano un significato solamente attraverso un'elaborazione narrativa coerente dei ricordi che essi suscitano. Nel caso di *Momentos Sagrados Mayas*, è il lavoro di creazione e di *mise-en-scène* ad organizzare e strutturare le tracce della memoria dentro il contenitore teatrale ma, d'altra parte, quelle che vengono messe in scena sono tracce vive, incarnate, strutture di “repertorio”, come direbbe Diana Taylor (2003), più che d'“archivio”. In questo senso, sono gli stessi corpi degli attori a costituire luoghi della memoria densamente significanti, strutture riproduttrici e produttrici di memoria collettiva.

Nora ha evidenziato come la rottura, in Europa, determinata dal passaggio dalla società tradizionale a quella moderna abbia mutato profondamente non solo le strutture politiche, economiche, istituzionali della società occidentale nell'ultimo mezzo secolo, ma abbia investito anche, a livello sociale e culturale, le pratiche stesse della memoria e dell'elaborazione del passato, comportando la scomparsa delle società-memoria che assicuravano la conservazione e la trasmissione di valori.

La rottura di cui parla Nora in relazione alla storia europea, da trenta anni a questa parte ha cominciato ad interessare anche le comunità maya yucateche. L'incertezza di fronte ai cambiamenti che la modernità porta con sé emerge chiaramente dalle testimonianze dei ragazzi: se la tradizione maya si sta perdendo perché la “modernità” avanza, se la *communitas* si sfalda perché i giovani emigrano e dimenticano, è necessario cercare risorse al suo esterno. La risorsa, in *Momentos Sagrados Mayas*, sono allora i turisti: spetta a loro attivare il dispositivo mnemonico che consente la preservazione identitaria.

Ma chi sono questi turisti per gli attori Maya? Che differenza c'è tra il recitare per loro e il recitare per la comunità? Basilio Mis Nahuat, uno dei cinque maestri indigeni del Ltci, mi ha risposto:

«Una delle regole della recitazione è non guardare il pubblico, ma quando arriva il momento delle danze ce lo abbiamo di fronte e lo vediamo benissimo... Quando c'è poco pubblico la tensione aumenta e allora l'idea è quella di darci la carica a vicenda, per far crescere il ritmo. Però, le cose migliori le facciamo quando c'è molto pubblico, e quando c'è molto pubblico vuol dire che ci sono i turisti. A noi non importa chi siano questi turisti, per i ragazzi è solo gente che viene da fuori. Nei turisti vediamo persone interessate a conoscere la cultura maya... Il problema, ti dico, non è la gente che viene da fuori, ma sono i giovani della comunità che sono stati fuori e che poi vengono a teatro e cominciano a dire ai ragazzi che stanno facendo cose da vecchi, oppure che il ballo è roba da omosessuali. Per questo ti carica di più l'applauso degli stranieri, perché la sensazione è che loro apprezzino qualcosa che la gente di qui non è sempre in grado di apprezzare»⁽¹¹⁾.

Al di là di qualsiasi connotazione positiva o negativa che la figura del turista possa avere per i critici, per i ragazzi del Ltc i turisti sono, molto semplicemente, persone che vengono “da fuori la comunità”: *gringos*, come vengono comunemente chiamati, o semplicemente “stranieri”. Che questi turisti siano studenti, viaggiatori, coppie in luna di miele, professionisti del teatro o antropologi, a loro non importa; si tratta di persone interessate a vedere il loro spettacolo. Per questo allo straniero ci si “offre” con un senso di libertà maggiore di quello che si prova nel recitare di fronte alla comunità. A questi *gringos* che non si sa da dove vengano, si ha il piacere di mostrare “con sincerità”, come dice María Jesús, qualcosa che la comunità stessa non è sempre in grado di apprezzare. Ma cosa è davvero in grado di apprezzare un turista “medio” di questa performance? L'ho chiesto a Salvador Lemis, direttore fino al 2013 del Centro de Investigaciones Escénicas de Yucatán di Mérida, che ho conosciuto durante una delle giornate di *Momentos Sagrados Mayas*:

«In questo spettacolo si offre un panorama e si incorporano tutte le voci. Ci sono turisti intelligenti e turisti stupidi, come ci sono attori intelligenti e attori stupidi. Ognuno ha diritto a essere com'è, e a vedere lo spettacolo come lo vuole vedere. Incorporare tutte le voci è sintomo di maggiore rispetto per l'essere umano. È folklorizzazione, non è folklorizzazione? Io penso che non puoi evitare la folklorizzazione quando fai un'opera di pura bellezza. Lo spettacolo ti offre uno sguardo attraverso una fessura, un *close-up* nel paesaggio. Io mi sentivo quasi un intruso, perché nonostante lo spazio fosse così grande nello stesso tempo era così intimo. Non puoi uscire dalla poesia e allora stai al suo interno... Oltre a questo discorso puramente estetico, ce n'è un altro politico e culturale, ma sono concatenati: riscattare la tradizione attraverso la bellezza. Non è un discorso scontato. Stanno richiamando l'attenzione usando la bellezza come trampolino di lancio per il discorso politico e sociale. Siamo prigionieri dello spettacolo, convocati di fronte al rischio della perdita di questa bellezza che ci rapisce, e ci sentiamo responsabili. Senza farlo in forma manichea, discorsiva o scontata, lo spettacolo ti porta lì per capire qual è l'essenza

di un popolo, l'essenza dell'indigeno, e questo è molto più rispettoso di qualunque atto in cui si solleva il capo per dire che si sta appoggiando la causa indigena senza poi dare continuità all'azione. Questo teatro, almeno, ha continuità dal 1983. Se una persona non va oltre la fascinazione per la bellezza, per i balli e per la musica, per lo meno ha avuto qualcosa: sa che in un angolo del mondo c'è gente che si veste di bianco e che balla splendidamente. La cosa importante è che tutti, attori e spettatori, hanno una soddisfazione straordinaria in questo spettacolo»⁽¹²⁾.

L'«essenza» dell'indigeno di cui parla Lemis non esiste, chiaramente, se non come «essenzialismo strategico» (SPIVAK G. 1990), una costruzione identitaria *buona per* pensare «il Maya» come «soggetto etnico attivo» (FRISHMANN D. 1991) e renderlo visibile in uno dei tanti terreni di lotta per l'accesso alle risorse – il patrimonio culturale.

In una delle giornate di *Momentos Sagrados Mayas*, alcuni turisti nordamericani, ancora increduli ed estasiati di fronte allo spettacolo, mi hanno detto: «Questo è teatro». Il problema è proprio questo: *Momentos Sagrados Mayas* non è la performance di un *Ballet folklórico* a cui è possibile assistere nei principali centri turistici della regione a prezzi più contenuti, ma un'opera teatrale messa in scena da attori professionisti e diretta da una drammaturga di grande mestiere. La cornice turistica e la strategia di marketing che promuove lo spettacolo non rendono giustizia alla qualità artistica e alla professionalità del gruppo, abbassando addirittura le aspettative dei visitatori che giungono a Xocén credendo di assistere alla performance di un gruppo di danza folklorica. Torniamo allora alla domanda di Socorro Loesa: che cosa apporta questo «teatro» ai suoi partecipanti indigeni? Se ci focalizzassimo sul valore di scambio, diremmo innanzitutto denaro: non molto, ma sufficiente per vivere dignitosamente in comunità povere, in cui le pressioni assimilazionistiche e la mancanza di impiego costringono i giovani a lasciare i campi per cercare di integrarsi all'economia neoliberale urbana. Tutti i duecentosettanta attori in scena vengono pagati ad ogni evento. Le donne, tradizionalmente confinate negli spazi privati delle attività domestiche, grazie alla remunerazione che ricevono per la performance, hanno cominciato a contribuire all'economia familiare, guadagnando così maggiore autonomia e rispetto sociale.

Visibilità interna dunque, oltre che esterna. Anche i numerosi bambini che partecipano allo spettacolo, i quali legalmente non possono essere pagati, ricevono tutte le settimane una borsa della spesa (*nixtamal* per le *tortillas*, riso, legumi, biscotti e alimenti vari) di valore equivalente al salario degli adulti. Una «gratificazione», dice Delia Rendón, che stimola i bambini a seguire giornalmente le classi di teatro impartite dai maestri nelle comunità.

Nei dieci anni di messa in scena consecutiva di *Momentos Sagrados Mayas*, il Ltci ha potuto sia finanziare il lavoro teatrale dei maestri nelle comunità e

la realizzazione dei numerosi spettacoli che vengono offerti gratuitamente nel teatro di Xocén durante l'anno, sia destinare parte degli introiti alla crescita comunitaria. A Xocén, ad esempio, il Ltci ha contribuito alla pavimentazione delle strade e alla costruzione della biblioteca, della chiesa e della cappella della Santísima Cruz Tun, a cui gli xocenensi sono devoti. Per la messa in scena di *Momentos Sagrados Mayas* il Ltci ha acquistato l'*huipil* per le molte ragazze che non lo possedevano, ordinandone la fabbricazione – e quindi dando lavoro – alle donne delle stesse comunità. In questo modo, è riuscito ad incentivare l'antica tradizione del ricamo maya (*Maya Chuy*) riportando in auge il tradizionale *huipil*, capo ormai soppiantato, tra le più giovani, da magliette e minigonne in stile occidentale, considerate più “moderne”, “urbane” e certamente fruibili a prezzi più moderati rispetto al costoso *huipil*. Grazie allo spettacolo, allora, molte giovani hanno ricominciato a indossare quotidianamente l'indumento tradizionale delle donne maya e a portarlo con orgoglio anche in città.

In comunità rurali poverissime, in cui il cibo è spesso insufficiente, ma la Coca-Cola sempre reperibile; in cui la scuola è, oggi come ieri, strumento di assimilazione dell'indigeno alla società meticcica dominante; in cui la migrazione svuota le comunità trasformando i contadini in lavoratori salariati sottopagati, discriminati e sfruttati spesso proprio dall'industria turistica, *Momentos Sagrados Mayas* aiuta i giovani a immaginare di poter condurre una vita dignitosa nelle comunità rurali, offrendo al contempo uno strumento di confronto attivo col mercato globale.

Il valore reale della performance, però, non va ricercato nel suo valore di scambio, nelle sue condizioni di esistenza che innegabilmente sono economiche, ma nel suo valore d'uso. Abbiamo visto come a livello personale, *Momentos Sagrados Mayas* rappresenti un contenitore/generatore di memoria transgenerazionale, capace di accrescere l'orgoglio di incarnare la “mayetà” di fronte allo straniero e l'autostima che deriva da quella che i ragazzi del Ltci concepiscono come un'investitura. In un contesto sociale in cui un cognome maya è per molti un sigillo di colpa da rimuovere all'anagrafe, la questione dell'autostima e del rispetto culturale non può essere considerata cosa di poco conto, giacché questo significherebbe ignorare fattori determinanti nell'evoluzione della cultura maya yucateca come il razzismo strutturale e l'oppressione. Mi spiega Delia Rendón:

«Qui siamo stati dominati, sottomessi da altre culture, e questo rimane ancora molto radicato nella coscienza della gente [...] La discriminazione, oggi, è annichilente... e la cosa peggiore è che se ti trattano come un animale senz'anima, finisci per sentirti davvero un animale. Con gli anni le culture indigene hanno guadagnato spazio, ma resta questo spaventoso senso di inferiorità che si traduce in devastante insicurezza. Per riuscire a recuperare questa situazione, bisogna fare un lavoro durissimo... un

lungo lavoro di riscatto per il quale il teatro può dare un grande contributo. Quando la gente di Xocén va a vedere un'opera di teatro, e soprattutto un'opera che parla di loro e della loro cultura... beh... sappiamo che il teatro è un gioco di specchi, una lente di ingrandimento. Attraverso questa lente i Maya riescono a vedere la bellezza dei loro vestiti, della loro terra, della campagna, degli alberi, del colore della loro pelle... tutta questa bellezza che ci hanno detto che non serve. Ci hanno detto che ciò che è bello è la pelle bianca e che gli indigeni sono inferiori. Quando si godono i loro balli, la loro musica, la bellezza dei loro abiti, i nostri ragazzi riescono a recuperare ciò che è stato loro portato via e a riconoscersi come parte di una grande cultura. È in questo modo che la bellezza diventa utile. La cosa più importante per noi che facciamo teatro è proprio questo riscatto estetico... ma, a nostro avviso, è un'estetica di grande utilità sociale. Questo discorso della sicurezza e della fiducia in se stessi, per forza di cose cambia il comportamento di questi ragazzi. Più hanno fiducia in se stessi, meno è facile ingannarli. Loro vedono che ciò che viene fatto nel teatro è prodotto da loro: vedono che sono loro a recitare, a creare. Sono i protagonisti di un evento teatrale. E quando viene gente da altri luoghi e li applaude, e dice che ciò che fanno è bello... beh, certamente questo influisce sulla percezione del sé, dell'identità, della bellezza e della cultura»⁽¹³⁾.

Come non si è mai stancato di ripetere Bonfil, gli indigeni messicani sono stati dominati. Barabas scrive: «L'“indio”, come categoria sociale stigmatizzata, ha sofferto e soffre diverse forme di subordinazione e discriminazione: economica, perché è incorporato svantaggiosamente dentro l'economia capitalista; sociale, perché è confinato dentro ambiti dai quali non può “contaminare”; politica, perché è eliminato dalle vie di competenza; culturale, perché le sue tradizioni, costumi, credenze e lingue sono equiparate alla barbarie» (BARABAS A. 1979: 106).

Quando ho chiesto ai giovani del Ltcj quale fosse stato l'insegnamento più grande ricevuto a teatro, mi hanno risposto:

Apolonio: «La cosa più importante che mi ha dato il teatro è che mi ha tolto la timidezza. Adesso sono in grado di parlare, ballare, pensare quello che voglio perché non ho più paura del giudizio degli altri».

Daniela: «I maestri mi hanno insegnato a parlare di fronte a un pubblico senza aver paura e senza sentirmi nervosa. Loro mi hanno detto che non mi devo vergognare della mia cultura. I miei genitori sono contenti che io venga qui, perché hanno visto che ho acquisito sicurezza e che non ho più paura di essere giudicata, specialmente quando vado in città».

Diego: «Il teatro mi ha fatto migliorare il mio vocabolario e mi ha insegnato a parlare in pubblico senza balbettare e senza sentirmi inferiore. Quando andiamo in città e la gente ci sente parlare in maya, ci dice che veniamo dal *pueblo*. Questa è una discriminazione... Con lo spagnolo mi difendo quando vado in città, ma il fatto è

che tutti si dovrebbero sentire orgogliosi della propria lingua, che sia lo spagnolo o la maya. Quello che ci insegnano qui è che ci deve essere rispetto reciproco... “Siamo questi” significa, appunto, che siamo Maya, che esistiamo ancora e che meritiamo rispetto, e “siamo qui” perché nessuno ci discrimini».

Jacinto: «Il teatro mi ha insegnato a concentrarmi in quello che faccio, anche a scuola, a essere responsabile e ad affrontare i problemi, a parlare con cognizione di causa, senza aver paura di fronte alle persone. A scuola balbettavo sempre e i maestri mi rimproveravano. Il problema è che non riesco a esprimermi con le parole, è il ballo che mi piace davvero. Però, quando devo recitare una parte, sono obbligato a parlare, allora mi concentro sul personaggio e non balbetto più».

Luisa: «A teatro ho imparato a essere disciplinata. A scuola non ti insegnano queste cose, non ti insegnano a parlare ad alta voce, a dire le parole bene... qua ti insegnano a pronunciare bene le parole, così fuori nessuno ti può prendere in giro».

Victoria: «Mi piace venire qui a teatro, perché ti distrae dal molto lavoro che c'è da fare a casa, ti fa dimenticare i problemi, ti toglie la paura e ti permette di parlare liberamente. Qui ho appreso la *jarana*, e proprio grazie alla *jarana* ho vinto il titolo di reginetta dell'etnia maya. Sono molto orgogliosa di questo. Quando vado in città vado come una regina».

Gustavo: «Il teatro mi ha dato sicurezza. Prima di entrare qui non sapevo mai che dire. Quando vai a teatro i maestri ti chiedono di fare degli esercizi e tu ti devi concentrare per farli. Liberi la tua mente da tutte le preoccupazioni della vita quotidiana e stai lì, ci sei».

Natalia: «A volte sento il timore di dire quello che penso. Sento di avere dentro di me tanti sentimenti che non riesco a esprimere, a comunicare. Attraverso gli esercizi di improvvisazione che i maestri ci fanno fare qui a teatro, posso dimostrare chi sono, e mi sento più libera»⁽¹⁴⁾.

In un contesto in cui l'identità maya è percepita come «identità negativa» (BARTOLOMÉ M. 1992: 315), l'insicurezza, in quanto prodotto di una situazione di «violenza strutturale» (FARMER P. 2004), non può essere ridotta a semplice timidezza o a blocco emotivo personale e privato: è un fatto sociale, interpretato culturalmente, conseguenza del disagiato rapporto tra soggetto e ordine sociale. E la balbuzie, che è il sintomo più evidente e diffuso di questa insicurezza, non è solo un processo patologico che colpisce il corpo fisico, ma è una forma di «incorporazione della disuguaglianza» (FASSIN D. 2000), una metafora incarnata dell'iniquità sociale.

Se un corpo sociale è “affetto” dalla disuguaglianza, un teatro che riesce a dare sicurezza è, a tutti gli effetti, un teatro che sana, che guarisce. È un teatro sociale e terapeutico. Se la violenza epistemica non si accontenta di modellare

le coscienze, ma agisce sulla percezione, sul corpo e sulle emozioni divenendo la «forma incorporata della struttura del rapporto di dominio» (BOURDIEU P. 1997), se forgiando un *habitus* questa struttura diventa durevole, è necessario ripartire proprio dai corpi per poter defamiliarizzare l'*habitus*, sciogliendo, come fa il Teatro dell'Oppresso, le meccanizzazioni del corpo-mente che consentono la riproduzione del sistema di dominio. Lavorando sui blocchi psico-fisici di corpi razializzati e discriminati, il training teatrale “cura” e “trasforma” l'individuo, apportando benefici potenzialmente estendibili all'intero corpo sociale.

In questo duro lavoro di “recupero”, quello che i ragazzi del Ltci guadagnano salendo sul palcoscenico ed esibendosi di fronte ai turisti, è molto più che un po' di fiducia: è acquisizione di coscienza di sé che si traduce in riflessione. E la riflessione può tradursi a sua volta in azione: un'azione di riscatto personale prima che collettivo, di liberazione e affermazione di “agentività”, che in un secondo momento può estendersi alla collettività. È in questo senso che il teatro può diventare, per questi ragazzi, una «tecnologia del sé» (FOUCAULT M. 1992), un efficace dispositivo di perfezionamento e di realizzazione personale.

Quello che di più grande, quindi, ricevono gli attori, non viene da quella “messa in scena della cultura”, bella ma essenzialista, che *Momentos Sagrados Mayas* è, ma dal lungo lavoro di disciplina teatrale appresa e insegnata con sforzo e dedizione nei corsi di teatro istituiti dal Ltci. Nel corso degli anni, in queste classi gli studenti hanno imparato non solo a leggere, interpretare e mettere in scena un testo teatrale, ma in molti casi hanno appreso lo spagnolo, lingua dell'élite meticcica dominante e imprescindibile veicolo di integrazione economica alla società nazionale, e hanno ricevuto un'istruzione di base a fronte della frequente impossibilità di accesso ai canali educativi ufficiali.

Apolinar: «Qui a Yalchén c'è solo la scuola elementare. Se dopo vuoi continuare a studiare devi andare in altre comunità; il fatto è che non ci sono trasporti, e allora devi pagare un taxi collettivo, ma tutti i giorni non te lo puoi permettere... qui siamo contadini e quello che ti dà la *milpa* serve solo a sfamarci. I miei quattro fratelli più piccoli hanno ottenuto degli aiuti economici statali, e quindi possono studiare, ma quando io avevo la loro età qui non c'era neanche la scuola elementare e allora io sono andato a lavorare con mio padre alla *milpa*... A 14 anni gli chiesi il permesso di studiare. Lui però mi disse che ormai non serviva, che era più importante lavorare la *milpa* per poter sopravvivere [...] Quando è venuto il Laboratorio a Yalchén e i maestri mi hanno invitato a unirmi al gruppo, io ho pensato che forse lì potevo imparare qualcosa. Il poco spagnolo che so, infatti, l'ho imparato qui a teatro, e sono estremamente grato di questo ai maestri».

Tra i ragazzi del Ltci, Apolinar è l'unico a non avere ottenuto alcun titolo scolastico. La maggior parte di loro è riuscita a finire le scuole medie, ma pochi si sono iscritti alle superiori. Dal momento che queste non sono presenti nelle

comunità rurali, per molte famiglie diventa proibitivo pagare 20-40 pesos al giorno di trasporto collettivo per mandare i figli a scuola. L'istruzione superiore, d'altra parte, resta un'opportunità concessa quasi esclusivamente agli uomini, giacché il destino sociale delle donne maya rimane quello riproduttivo. Poiché il lavoro agricolo si inquadra in una strategia di autosussistenza che non genera denaro ma solo nutrimento, per poter finanziare gli studi dei figli, pagare cure mediche ed acquistare beni di consumo basilari, le famiglie hanno bisogno di altre forme di introiti. Quasi tutti i capifamiglia sono dunque costretti a cercare lavoro nelle città caraibiche del Quintana Roo, generalmente come muratori o operai nei cantieri edilizi della brulicante Cancún, o come giardinieri o cuochi nei grandi villaggi turistici della *Riviera Maya*. Ai giovani tocca la stessa esperienza: completata l'istruzione media o superiore, si spostano stagionalmente in *Riviera* per lavorare come lavapiatti, facchini e camerieri negli hotel e nei ristoranti di lusso.

Seguendo la tradizionale divisione del lavoro, anche le donne contribuiscono all'economia familiare: se le più anziane si dedicano a confezionare *huipiles*, centrotavola e fazzoletti ricamati per i negozianti di Valladolid, le giovani cercano impiego in città come domestiche; altre, sfidando il rischio dello stigma sociale, lasciano la casa dei genitori e si impiegano come cameriere negli hotel del Quintana Roo.

In questa situazione di scambio continuo tra città e campagna, l'integrazione è un fattore importantissimo per le opportunità di crescita umana e professionale dei giovani Maya yucatechi, opportunità sistematicamente limitate dalle più subdole forme di apartheid poste in essere dalla società meticcica.

Grazie al training teatrale, i giovani del Ltcí hanno imparato a riconoscere e a confrontarsi con questi meccanismi di oppressione sociale, economica e culturale, che sono il risultato tanto del globale e della modernità quanto del locale e della tradizione. Perché certamente è vero, la vita nelle comunità rurali yucateche non è così idilliaca come viene rappresentata in *Momentos Sagrados Mayas*. Quell'idillio che però il turista vede sulla scena, quell'immagine estetizzata di identità compatta e monolitica, nel backstage, durante le prove, nei lavori di improvvisazione, in quel "gioco di specchi" che è il teatro, viene decostruito, analizzato, interrogato, per essere poi alla fine coscientemente messo in scena e strumentalizzato.

L'uso che gli attori fanno di *Momentos Sagrados Mayas* è modellato da questa pratica teatrale più che dalla singola performance. Una pratica che è insieme artistica, sociale, terapeutica, pedagogica, riflessiva e trasformativa. Ma soprattutto, una pratica quotidiana, irriducibile alla performance domenicale che vedono i turisti.

Per concludere: ci eravamo chiesti all'inizio se, nel caso di *Momentos Sagrados Mayas*, l'introduzione del patrimonio culturale in circuiti commerciali/turistici

fosse un processo degenerativo subito passivamente dagli indigeni. Di certo, *Momentos Sagrados Mayas* è uno di quei giochi ibridi nei quali, all'insegna del consumo culturale, c'è per tutti e per ciascuno un ruolo da giocare. Se però è vero, come scrive Clifford (1988), che in una “modernità etnografica” fatta di prestiti, contaminazioni e tradizioni inventate, il potere non è più concentrato in blocchi di strutture istituzionali imposte verticalmente, ma è invece una relazione sociale disseminata; se, come suggerisce García Canclini (2001 [1989]), la costruzione dell'evento è oggi il risultato di un tessuto complesso e decentrato di tradizioni riformulate e di scambi moderni, delle combinazioni tra molteplici attori, è giusto considerare i fatti folk e tradizionali come il prodotto multideterminato di attori sia popolari che egemoni, rurali e urbani, locali, nazionali e internazionali. Questo è il caso di *Momentos Sagrados Mayas*, vetrina e ribalta di un’“identità performativa” che si trasforma, sotto lo sguardo rapito del turista – e proprio grazie ad esso – in “etnicità attiva”, autorappresentazione di un “sé” che esce dai margini dell'isolamento identitario e chiede di essere “visto”. Mercificare la cultura, allora, non significa necessariamente denigrarla. Nel caso di *Momentos Sagrados Mayas* è vero il contrario. Le culture tradizionali hanno capito che per mantenersi vive devono “rifarsi”, non solo nel senso di riscattarsi, ma anche nel senso di reinventarsi, dando la possibilità ai giovani di accedere al mercato globale.

Lo stesso capitalismo che esacerba le disuguaglianze e impone a tutti noi di “folklorizzarci” un po' per essere facilmente riconoscibili e controllabili, può anche offrire spazi di visibilità, essere un megafono per far sentire la propria voce, una vetrina per corpi che si mostrano “belli ed innocenti” (SEGALÉN V. 1995 [1944]), per poter essere liberi, attivi e partecipi, per poter produrre una “cultura comune” (WILLIS P. 1990), locale, certo, ma traducibile, pensabile, attuabile nel globale.

Note

- (1) Chichén Itza, Cobá, Tulum, Ek Balam solo per citare le più famose.
- (2) La traduzione dallo spagnolo di questo testo come dei testi delle interviste riportati a seguire è dell'autore.
- (3) Per *milpa* si intende l'appezzamento di terra nel quale, oltre al mais, si coltivano vari ortaggi come la zucca, il chile e i fagioli. La *milpa* non fornisce solo nutrimento, ma rappresenta il piano cosmologico dei Maya yucatechi (Barabas A. 1979). Ad essa sono associate una serie di pratiche culturali e rituali religiosi che modellano l'identità sociale dei Maya yucatechi (Bartolomé M. 1992).
- (4) Per la biografia di Martínez Medrano si veda OCAMPO A. (cur.) 2000: 146-147.
- (5) Per un approfondimento sul teatro rurale si veda FRISHMANN D. 1994.

- (6) Metodo elaborato negli anni '60 dallo psichiatra rumeno Jacob Levi Moreno e in parte ripreso da Augusto Boal nel Teatro dell'Oppresso. Il sociodramma si caratterizza per avere come oggetto di attenzione gruppi di persone appartenenti alla stessa cultura. Mettendo in scena i ruoli sociali che sottostanno allo sviluppo delle attività comuni a un dato gruppo, il sociodramma permetterà di visualizzare i conflitti, di evidenziare le relazioni intergruppi e di esplorare i valori collettivi e le ideologie condivise in direzione di una trasformazione e di una catarsi (MORENO J.L. 1980).
- (7) Filosofia teatrale elaborata negli anni '60 in Brasile dal regista Augusto Boal. Si tratta di una metodologia creativa che, prendendo le mosse dalle idee del pedagogo brasiliano Paulo Freire, mirava a "coscientizzare" il soggetto oppresso rispetto ai conflitti sociali, in direzione di una radicale trasformazione della sua realtà interiore, relazionale e sociale. Il soggetto per Boal non è riducibile alle condizioni di vita a cui le circostanze sociali lo costringono e possiede dentro di sé risorse sconosciute di cui può prendere consapevolezza attraverso la pratica teatrale. Tramite varie tecniche volte a sciogliere le "meccanizzazioni" del corpo-mente cristallizzate nella cosiddetta "maschera sociale" e ad attivare il "pensiero per immagini", lo spettatore (l'oppresso) veniva trasformato in attore e, guadagnando il centro della scena, poteva vedere la realtà da un punto di vista altro, esplorando, analizzando, mettendo in scena e infine trasformando a suo piacimento, in forma creativa e socializzata, quei meccanismi, conflitti o situazioni di disagio che nella vita quotidiana erano all'origine della sua oppressione (BOAL A. 1978).
- (8) Per un approfondimento sulle traiettorie teatrali del Ltci si veda UNDERINER T. 2004: 78-100.
- (9) Intervista personale, 28 marzo 2011, Mérida.
- (10) Interviste personali realizzate tra il 2 e il 21 febbraio 2011 nelle varie comunità di provenienza dei giovani del Ltci.
- (11) Intervista personale, 4 marzo 2011, Xocén, Yucatán.
- (12) Intervista personale, 26 Marzo 2011, Mérida, Yucatán.
- (13) Intervista personale, 29 Marzo 2011, Mérida, Yucatán.
- (14) Interviste personali realizzate tra il 2 e il 21 febbraio 2011 nelle varie comunità di provenienza dei giovani.

Bibliografia

- BARABAS Alicia, 1979, *Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica contemporánea*, "Revista mexicana de ciencias políticas y sociales", n. 97, UNAM, México D.F., pp. 105-139.
- BARTOLOMÉ Miguel, 1992, *Dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México D.F.
- BELTRÁN Gonzalo Aguirre, 2000 [1967], *Regiones de Refugio: El Desarrollo de la Comunidad y el Proceso Dominical en Mestizo América*, Fondo de Cultura Economica, México D.F.
- BINDER Beate, 2002, *Luogo della memoria*, pp. 308-341, in NICOLAS, Jens - PETHES, Ruchatz (curatori), *Dizionario della Memoria e del Ricordo*, Bruno Mondadori Milano.
- BOAL Augusto, 2011 [1978], *Il teatro dell'oppresso. Teoria e pratica del teatro latino-americano*, Feltrinelli, Milano.
- BONFIL Batalla, 1987, *Mexico profundo: una civilización negada*, Grijalbo, México D.F.
- BOORSTIN Daniel Joseph, 1961, *The image: A guide to pseudo-events in America*, Vintage, New York.

- BOURDIEU Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris.
- BOUTILLIER Jean-Louis, COPANS Jean, FIÉLOUX Michèle, 1978, *Le Tourisme en Afrique de l'Ouest, panacée ou nouvelle traite?*, in BOUTILLIER Jean-Louis, COPANS Jean, FIÉLOUX Michèle, LALLEMAND Suzanne, ORMIÈRES Jean-Louis (curatori), "Le Tourisme en Afrique de l'Ouest, panacée ou nouvelle traite?", François Maspero, Paris.
- CASTILLO ROCHA Carmen, 2007, *El Teatro Regional en tierras mayas/ Das Regionale Theater im Mayaland*, (tesi di dottorato), Università di Amburgo, Amburgo.
- CLIFFORD James, 1988, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge.
- FARMER Paul, *An Anthropology of Structural Violence*, pp. 305-325, "Current Anthropology", vol. 45, n. 3, 2004.
- FASSIN Didier, *Entre politiques de la vie et politiques du vivant. Pour une anthropologie de la santé*, pp. 96-116, in "Anthropologie et sociétés", vol. 24, n. 1, 2000.
- FOUCAULT Michel, 1992, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino.
- FRISHMANN Donald, *Active ethnicity: Nativism, Otherness, and Indian Theatre in Mexico*, pp. 113-126, "Gestos", vol. 6, n. 11, aprile 1991.
- FRISHMANN Donald, 1994, pp. 285-306, *Misiones Culturales, Teatro Conasupo, and Teatro Comunidad: the evolution of rural theatre*, in William Beezley (cur.), "Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico", SR Publications, Wilmington.
- GARCÍA CANCLINI Néstor, 2001 [1989], *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* Paidós Buenos Aires, Barcelona, México.
- JAULIN Robert, 1973, *La Paz Blanca: Introducción al Etnocidio, Tiempo Contemporáneo*, Buenos Aires.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT Barbara, 1998, *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*, University of California Press, Berkeley.
- MORENO Jacob, 1980 [1964], *Principi di sociometria, psicoterapia di gruppo e sociodramma*, Etas Kompas, Milano.
- NORA Pierre (ed.), 1984-1992, *Les lieux de mémoire*, (7 vols), Gallimard, Parigi
- OCAMPO Aurora, (cur.), 2000, *Diccionario de escritores mexicanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- ROSSEL Pierre (ed.), 1988, *Tourism: Manufacturing The Exotic*, IWGIA Document 61, Copenhagen.
- SEGALIN Victor, 1995 [1944], *Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers*, in Bouillier Henry (cur.), "Oeuvres complètes de V. Segalen", vol. 1, Robert Laffont, Paris.
- SEGURA Juan Carlos, pp. 51-82, *De los escenarios de la cultura a la cultura de los escenarios*, in Ingrid Geist (cur.), "Procesos de escenificación y contextos rituales", Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, México, 1996.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1990, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, London.
- TAYLOR Diana, 2003, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press, Durham, NC.
- UNDERINER Tamara, 2004, *Contemporary Theatre in Mayan Mexico: Death-Defying Acts*, University of Texas Press, Austin.
- URRY John, 2002 [1990], *The Tourist Gaze*, seconda edizione, Sage, London.
- WILLIS Paul, 1990, *Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*, Open University Press, Buckingham.

«Quem não é recôncavo nem pode ser reconvexo»: experiências estéticas e entre-lugares na formação de subjetividades

Eliana Peter Braz

Universidade Federal de Pelotas

Resumo

Este trabalho é resultado da análise de um processo singular de escrita acadêmica, posicionado em entre-lugares a partir da ressignificação do próprio processo pelos conceitos de profanação, de Giorgio Agamben, e de experiência, de Jorge Larrosa. A pesquisa original que deu motivação para este estudo passou por dois momentos distintos e decisivos: no primeiro, o uso de uma escrita consagrada e legitimada no meio acadêmico, a qual primava pela objetividade e distanciamento da autora em relação ao objeto de pesquisa; no segundo, o uso de uma escrita mais próxima à escrita criativa, utilizando elementos da literatura e deixando evidente a proximidade da autora com o objeto e os sujeitos de pesquisa. A mudança da forma de escrita propiciou um saber de experiência, no sentido empregado por Larrosa, e criou a possibilidade de compreender a pesquisa e a escrita acadêmica sob outra perspectiva.

Uma escrita acadêmica como experiência

Este trabalho traz algumas questões e considerações a respeito da relação entre experiência estética, constituição da subjetividade e escrita acadêmica. Parto da minha própria experiência de pesquisa no curso de mestrado, concluído em 2013, pois posso dizer que foi uma «experiência» no sentido que Jorge Larrosa usa: «algo que nos passa, não algo que se passa» (LARROSA J. 2015a: 18). Digo isso porque meu curso de mestrado foi dividido em dois momentos muito distintos: antes e depois da qualificação do projeto. No Brasil, o estudante apresenta uma proposta de pesquisa quando ingressa no curso. Depois, por um ano, ele aprimora essa proposta e a apresenta a uma banca de professores que vai analisá-la e fazer contribuições para qualificar o projeto.

Entre a qualificação do meu projeto e a defesa houve uma mudança absoluta na forma de escrita e na concepção dos procedimentos metodológicos de pesquisa, em decorrência das observações da banca examinadora. Na primeira fase, antes da qualificação, eu havia elaborado um texto extremamente técnico, buscando [e conseguindo] o distanciamento, a objetividade, a impessoalidade. O tema de

pesquisa – processos de subjetivação de professores e marcas identitárias de raça, classe social e sexualidade – bem como os próprios sujeitos de pesquisa – um grupo de professores, amigos pessoais de longa data – eram bastante próximos a mim, e, ao buscar [e conseguir] esse distanciamento, havia perdido a oportunidade de um ponto de vista muito singular. Foi para isso que a banca chamou minha atenção, em um primeiro momento. A proximidade com os sujeitos de pesquisa – condição dada pelas relações de amizade – permitiu, por exemplo, que eu tivesse acesso a discursos que destoam do «politicamente correto» e de algumas autonarrativas prontas, comuns a situações de entrevistas mais formais.

No projeto apresentado à qualificação havia informação, opinião; havia uma vontade de saber, a procura de uma metodologia consagrada que desse segurança e legitimidade ao pensamento. Naquela escrita primeira havia um distanciamento que buscava saber «o que se passa», sem envolvimento e/ou implicação daquela (eu) que pesquisava. A partir da qualificação do projeto é que foi possível vivenciar uma experiência, a «experiência» de Larrosa. Antes, a informação e a opinião haviam tomado todo o espaço do acontecer. Foi preciso me «expor como sujeito de experiência – aquele que se define não por sua atividade, mas por sua passividade, por sua receptividade, [...] de uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial» (LARROSA J. 2015a: 25-26) para que se elaborasse um «saber de experiência», difícil de ser mensurado pela lógica da objetividade, já que é singular, subjetivo. «Um saber atravessado de paixão, incerteza, singularidade. Um saber que dá lugar a sensibilidade, que está de alguma maneira incorporado a ela. Um saber que capta a vida, que estremece a vida» (LARROSA J. 2011: 26).

Essa experiência se fez no prazer, no deleite de escrever com a minha linguagem, com a linguagem que eu utilizo nas minhas comunicações cotidianas – com meus amigos, com meus professores mais próximos, com meus colegas de estudo; na insegurança e no medo de que aquela escrita não fosse considerada válida; no risco, no «tudo ou nada», porque já não podia voltar atrás depois de sentir o prazer intelectual de trazer para a escrita as coisas da vida, as falas da vida, as diversas formas de expressão dos meus interlocutores.

Durante o curso, eu lia e conversava com alguns amigos que também se empenhavam em estudos acadêmicos; fazíamos comparações entre textos teóricos e textos literários, discutíamos em nossa linguagem, cheia de gírias, de entonações, de performances, de imitações, de gestos; depois fazia a *tradução* do que havíamos discutido para a asséptica linguagem acadêmica, para aquela «linguagem de ninguém» ⁽¹⁾, como a denomina Larrosa (LARROSA J. 2015b: 59-66). Foi assim que construí o projeto de dissertação.

«Mas quem disse que a linguagem acadêmica precisa ser assim?», questionou a banca de qualificação. A partir de então, não consegui mais me conformar a seguir o planejamento previamente estabelecido. A escrita se negava a fluir. Resolvi, então, «ousar», como me instigaram, fazendo um movimento inverso ao que vinha fazendo. «Se antes da qualificação do projeto, eu procurara me afastar do objeto de pesquisa, agora assumiria a proximidade. Voltei-me novamente aos meus amigos. ‘É bom voltar pra casa’ é o que dizemos quando nos encontramos. Formamos um grupo de doze pessoas, quase todos professores, a maioria não muito ortodoxa quanto a uma orientação sexual, somos ‘quase todos quase brancos, quase pobres como pretos’⁽²⁾. Com eles, atualizo constantemente meus saberes sobre educação, mas não é na escola que nos encontramos. Nossos encontros são nas nossas casas, nas festas, nos bares, nas caminhadas de final de tarde tomando chimarrão, na praia lendo livros-revistas-jornais, no *Facebook* e no e-mail compartilhando postagens, discutindo informalmente sobre as notícias do dia, sobre novelas, celebridades, políticos, filmes, discos. Falamos também de geografia, língua portuguesa, filosofia, psicologia, arquitetura, inglês, pedagogia, gestão ambiental, literatura, mas principalmente sobre o que nos afeta pessoal e profissionalmente. Tristezas e alegrias são compartilhadas nessa grande casa em conversas que se estendem pela madrugada e que vêm sendo compostas há anos. Essas conversas foram incluídas naquele trabalho, como ‘práticas transformadoras de situações de palavra, de produções verbais onde o entrelaçamento das produções locutoras instaura um tecido oral sem proprietários individuais, as criações de uma comunicação que não pertence a ninguém’ (CERTEAU M. 2012: 49)»⁽³⁾.

Voltei também para outra casa, a Literatura, um tanto abandonada naquele processo de apropriação de conceitos e teorias. Foi esse reencontro com a Literatura, aliado aos argumentos da banca de qualificação, que impulsionou a criação de um personagem para dar voz àquelas conversas e fazer a interlocução com o referencial teórico que trata das questões que surgiram a partir de relatos de situações cotidianas – situações de homofobia, racismo e outras formas de preconceito, nem sempre percebidas como tal. Dei-lhe um nome, certamente, simbólico: Ângelo. Como a Ângela, da Clarice Lispector, Ângelo «parece uma coisa íntima que se exteriorizou. No começo só havia a ideia. Depois o verbo veio ao encontro da ideia. E depois o verbo já não era meu, nem das pessoas que entrevistei para este estudo: era de todo o mundo, era de Ângelo»⁽⁴⁾.

Para fazer a análise dessa experiência de pesquisa e escrita, com foco nas experiências estéticas retomarei minhas «conversas» com ele. Deixem-me apresentá-lo.

Ângelo

«Ângelo por enquanto tem uma tarja sobre o rosto que lhe esconde a identidade⁽⁵⁾. Ele tem uma tarja sobre o rosto, mas já sabemos algo que lhe marca, talvez não a identidade, mas parte dela, Ângelo tem a pele negra. ‘A carne mais barata do mercado é a carne negra!’⁽⁶⁾, grita Elza Soares.

Consigo ver, embora mal e mal, Ângelo de pé junto a mim. Ei-lo que se aproxima um pouco mais. Depois senta-se ao meu lado, debruça o rosto entre as mãos e chora por ter sido criado. Consolo-o fazendo-o entender que também eu tenho a vasta e informe melancolia de ter sido criada – criada narradora por uma banca de qualificação de mestrado. Ora, Ângelo, vê como é a vida... eu, que nunca tinha pensado em escrever uma narrativa, muito menos em um curso de mestrado, vejo-me às voltas com a tua criação. Ângelo, eu também fiz meu lar em ninho estranho e também obedeco à insistência da vida. Minha vida me quer escritora e então escrevo. Não é por escolha: é íntima ordem de comando»⁽⁷⁾.

Experiência estética

«A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca», já havia me alertado há muito tempo o Jorge Larrosa. «Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisa, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece» (LARROSA J. 2015a: 18); diz ele, no texto original, muito mais saboroso: «Se diria que todo lo que pasa está organizado para que nada nos pase», conforme indica a nota de rodapé da tradução brasileira.

A experiência estética é, por excelência, essa experiência, dada pela percepção dos sentidos, prévia à racionalidade, ativada pela intuição. E ela produz um tipo específico de cognição, um conhecimento perceptivo – análogo aos efeitos da obra de arte, um conhecimento «inútil» pela lógica do racionalismo clássico, ou, como diz o Nuccio Ordine «saberes que têm um fim em si mesmos e que – exatamente graças à sua natureza gratuita e livre de interesses, distante de qualquer vínculo prático e comercial – podem desempenhar um papel fundamental no cultivo do espírito e no crescimento civil e cultural da humanidade» (ORDINE N. 2016: 9).

Ângelo é professor de História da Arte, ministra, inclusive, uma disciplina chamada «Estética». Sim, Ângelo, eu sei que no campo da Arte as discussões atuais acerca da estética vão bem mais além das questões de juízo de gosto, da metafísica do belo, formuladas lá por Kant e depois reafirmadas por Shiller, mais adiante retomadas por Greenberg, e entendo tuas restrições a essas ideias, mas, por enquanto, eu preciso pensar sobre elas, eu não tenho a *expertise* sobre

o assunto. Sou uma curiosa diante das obviedades, «uma espantada num mundo sempre novo»⁽⁸⁾. Talvez quem devesse escrever este trabalho fosses tu, que sabes tão bem explicar o meu espanto e me mostrar o quão estão inscritas na História da Arte as minhas percepções sobre arranjos estéticos e até meu juízo de gosto, pequena Halla⁽⁹⁾ que sou.

Reafirmemos aquele nosso antigo pacto: eu te explico a ti e tu me explicas a mim, porque o «paraíso são os outros», como bem hás me ensinado. Cada um com seu referencial teórico, mas se encontrando, inevitavelmente, na comunhão com a literatura, porque «só existe a beleza se existir interlocutor. [...] As palavras são objetos magros incapazes de conter o mundo. Usamo-las por pura ilusão. Deixámo-nos iludir assim para não perecermos de imediato conscientes da impossibilidade de comunicar e, por isso, a impossibilidade da beleza. [...] A esperança na humanidade, talvez por ingénua convicção, está na crença de que o indivíduo a quem se pede que ouça o faça por confiança. É o que todos almejamos. Que acreditem em nós. Dizermos algo que se toma como verdadeiro porque o dizemos simplesmente»⁽¹⁰⁾.

Quem mais ou melhor que tu, Ângelo, toma por verdadeiro as tantas coisas que te digo? Verdadeiro no sentido de que o que te digo é o que estou pensando verdadeiramente naquele momento. Não que seja «a» verdade. O que é a verdade? Alétheia... Não, estou falando de paresia, Parrhêsia. Correndo o risco de ouvir o que não esperava, o que não desejaria. A única garantia que tenho é que também me dirás a tua verdade. Romântica essa ideia? Não, nós sabemos que não. Sabemos que esse pacto de sinceridade mútua não tem nada de romântico, nada de idealização do amigo, essa coragem da verdade só se dá a quem pode suportá-la.

Então, te digo, Ângelo, que alguns momentos em tua formação foram essencialmente experiências estéticas que te levaram a intuir um outro modo de vida diferente daquele que estava pressuposto para ti. Lembra das gravuras daquela edição da Divina Comédia que te encantaram quando tinhas quatro ou cinco anos? Lembra daquele estado de suspensão que ficaste quando viste a Bibi Ferreira dizendo o desabafo de Joana para Jasão⁽¹¹⁾? Lembra quando ouviste a Maria Bethânia dizendo o Cântico Negro⁽¹²⁾? Quem te ensinou que aquilo era bonito? Na tua casa não ouviam isso, não liam – como já disseste tantas vezes.

O teu gostar dessas produções no primeiro instante, esse «amor à primeira vista», te levou a querer saber mais sobre isso, te incitou a buscar produções semelhantes pelo prazer que te davam, ali começava a ser formar o teu juízo de gosto, o teu juízo estético. Um juízo de valor que nem sempre encontravas na tua casa, que nem sempre era compartilhado com as pessoas que estavam ao teu redor. Para usufruir desses valores novos que se apresentavam precisavas

te aproximar de outros modos de vida, de outras subjetividades. Deixaste por um bom tempo a vila do teu nascimento, corrigiste incessante e inutilmente os modos de falar da tua mãe e das tuas tias; desligaste tantas vezes o rádio que tocava aquelas músicas carregadas de sotaque regional. Não te identificavas com aquilo, querias ver «do outro lado do lado que é lá do lado de lá»⁽¹³⁾. E foste.

Cultura e condições de emergência de repertório estético: entre-lugares

Aprendeste outros códigos e hoje rimos do entendimento do Ângelo menino sobre o que seria «Cultura». A «Cultura» para o menino Ângelo era um gosto de classe média intelectualizada. Eram aquelas produções culturais criadas e consumidas por pessoas que moravam no centro da cidade e que frequentavam a Faculdade de Direito, onde a tia trabalhava limpando o chão; eram aquelas produções culturais indicadas pelos «velhos» da Bossa Nova, que conhecíamos através da rádio universitária, talvez a nossa única fonte certa de acesso a essas produções lá na década de 80 neste sul de mundo.

Podemos dizer que tivemos sorte, não? Vivemos um momento específico da cultura de massa no Brasil. Vivemos as repercussões daquele «complexo cultural» chamado MPB – música popular brasileira –, que iniciou no final dos anos de 1950, hoje sabemos, como uma atualização do projeto modernista do Mario de Andrade, e foi até o início da década de 1980. A ideia retomada era «costurar» o Brasil, de norte a sul, através da música, ressaltando a pluralidade cultural. As composições eram feitas inserindo-se elementos populares a produções eruditas, mas isso era feito por intelectuais e artistas da classe média. Assim fizeram, por exemplo, Vinícius de Moraes – com seu Orfeu da Conceição, em 1954 – e Chico Buarque, com Gota d'Água, em 1975, e a Ópera do Malandro, em 1978. Esse tipo de produção era realizado no centro cultural do Brasil, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e os elementos populares retratados eram da cultura desses lugares, privilegiando também a cultura popular do Nordeste. O Sul, lugar onde vivíamos, não fez parte desse movimento. Tivemos acesso a ele pelos meios de comunicação de massa, pelas transmissões dos festivais e programas de MPB promovidos pelas gravadoras. É claro que a lógica de mercado funcionava aí, mas não sabíamos nada sobre isso. Assim, no sul do Sul do Brasil, ouvíamos e cantávamos, por exemplo, as canções da Ópera do Malandro, do Chico Buarque, sem saber que elas faziam parte de uma obra que havia sido baseada na Ópera dos Mendigos, de 1728, e na Ópera dos Três Vinténs, de 1928, como ficamos sabendo muito tempo depois. Assim como ficamos sabendo, já adultos, que algumas das canções vencedoras daqueles festivais foram vencedoras justamente para atender interesses de multinacionais que investiam em cantores populares como garotos propaganda de suas marcas. Nós não sabíamos nada disso. As

composições nos afetavam e arrebatavam por si, pela experiência estética que proporcionavam. Como não estremecer com versos como «Oh, pedaço de mim / Oh, metade arrancada de mim / Leva o vulto teu / Que a saudade é o revés de um parto / A saudade é arrumar o quarto / Do filho que já morreu [...]»⁽¹⁴⁾? Ouvíamos e cantávamos as canções de Caetano Veloso, principalmente na voz da Bethania, falando da cultura do Nordeste, sem compreender, muitas vezes, nem o vocabulário específico nem as referências geográficas e culturais daquela região. Era a força interpretativa que nos levava a uma atenção à forma mais do que ao conteúdo. Cantávamos – e ainda cantamos – a plenos pulmões «Eu sou a sombra da voz da matriarca da Roma Negra / Você não me pega / Você nem chega a me ver» [-] «Sou o cheiro dos livros desesperados / Sou Gitá Gogóia / Seu olho me olha mas não me pode alcançar»⁽¹⁵⁾. Que importa se não sabíamos o que significava «a sombra da voz da matriarca da Roma Negra»? ou o que seria «Gitá Gogóia»? Assim como, para nosso espanto e diversão, descobrimos, ou melhor, entendemos, há bem pouco tempo o nosso grande equívoco a respeito do último verso dessa canção – o mesmo que inicia o título deste texto –, que significa uma crítica a quem é dirigido e não uma exaltação do eu lírico. «Quem não é recôncavo nem pode ser reconvexo», no contexto da música, é uma crítica a quem não vivencia e nem compreende a diversidade cultural da cidade de Salvador, capital do estado da Bahia. Nós entendíamos esse verso como sequência dos argumentos «você não me pega, você nem chega a me ver» e «seu olho me olha, mas não me pode alcançar», como uma declaração de quem não pode e não quer ser rotulado em uma identidade fixa porque vive em entre-lugares. Entre-lugares de raça, sexualidade e classe social. Afinal, desse grupo de pessoas que foram cooptadas como sujeitos de pesquisa «a maioria não [é] muito ortodoxa quanto a uma orientação sexual, [são] «quase todos quase brancos, quase pobres como pretos»⁽¹⁶⁾. Andamos naquela fronteira que a Guacira Lopes fala: «lugar de relação, região de encontro, cruzamento e confronto [que] separa e, ao mesmo tempo, põe em contato culturas e grupos» (LOURO G. 2008: 19).

Entre a ciência e a poesia: profanações

Nessas especulações acerca da inter-relação entre experiências estéticas e formação acadêmica, penso que bem antes de estudarmos Certeau ou Foucault ou Butler, Paulo Leminski já nos dizia coisas muito próximas, Ney Matogrosso e Maria Bethania já haviam feito uma seleção primorosa de textos/canções que acompanharam nossa formação desde cedo. Não foi o Ney, com suas performances, que nos mostrou que a quebra nas normativas de gênero não só era possível como desejável? Aquilo que a Bethania faz nas suas apresentações,

juntando fragmentos de clássicos literários e de canções e poemas populares, não é o narrador do Walter Benjamin⁽¹⁷⁾, reunindo o navegador que chega e o artesão que o recebe e que nunca saiu da oficina e, por isso mesmo, sabe das coisas do lugar? Não foi essa mesma Bethania que nos disse pela primeira vez os poemas do Fernando Pessoa e os textos da Clarice Lispector? E não foi a Clarice que nos ensinou a intimidade com a escrita, o se recriar com a escrita? Ângelo, esse conhecimento é mais do que saber coisas, ele faz parte do nosso modo de vida, do nosso modo de ser na vida, de experimentar na vida. Ele esteve/está presente, inclusive na forma como conduzimos as nossas pesquisas acadêmicas, já que elas não estão distantes de nós, mas fazem parte do que somos e como somos. A estética dessas produções nos chegou antes de podermos pensar em epistemologias e referenciais teóricos. Quando começamos a aprender a pesquisar, já tínhamos um vocabulário e uma gramática formados a partir desses referenciais estéticos.

Relembro aqui alguns momentos das nossas conversas na dissertação que exemplificam bem o uso que fazes/fazemos desse repertório:

Quando falávamos sobre uma sequência de episódios flagrantes de discriminação racial e que tu fazias de conta que não percebias: «dor não é amargura. / Minha tristeza não tem pedigree, / já a minha vontade de alegria, / sua raiz vai ao meu mil avô»⁽¹⁸⁾.

Quando tua orientadora no mestrado insistia que usasses a categoria raça na tua análise, algo que para ti não tinha justificativa: «E eu sentia que havia uma vontade, uma expectativa da minha orientadora de que de alguma maneira eu devia falar sobre raça... ‘Vem por aqui’ — dizem-me alguns com os olhos doces — / Estendendo-me os braços, e seguros / De que seria bom que eu os ouvisse / Quando me dizem: ‘vem por aqui!’ / Eu olho-os com olhos lassos, / (Há, nos olhos meus, ironias e cansaços) / E cruzo os braços, E nunca vou por ali...»⁽¹⁹⁾.

Quando tentavas explicar o porquê de cursar Filosofia: «Entendi que a Filosofia podia me contar de onde as coisas tinham vindo, ‘eu queria me apossar do é da coisa!’»⁽²⁰⁾.

Quando foi preciso dizer do teu jeito de enfrentar as adversidades: «O seu repertório para a luta está mais para a poesia (inexplicável) do que para a explicação (duvidosa) da vida»⁽²¹⁾. E para falar sobre essas constantes adversidades: «[-] foi nomeado professor universitário. ‘Achei meu lugar no mundo! foi seu comentário após a primeira aula na universidade. Mas, sendo uma moça polida levando uma vida lascada...’»⁽²²⁾.

Profanamos a linguagem acadêmica, Ângelo! Naquele momento não pensávamos nesses termos. «Escrever era uma necessidade, era orgânico, fisiológico. Borges dizia que publicava para não seguir corrigindo. Eu escrevia para que não me seguisse derramando»⁽²³⁾. Eu só sabia que precisava escrever. E escrevia»⁽²⁴⁾.

Esse profanar que uso aqui e agora é baseado no conceito de Giorgio Agamben, que é «restituir ao uso aquilo que o sacrifício havia separado ou dividido» (AGAMBEN G. 2007 [2005]: 65). Eu não conhecia o Agamben, mas agora, pensando sobre aquele processo de pesquisa, posso dizer que «profanar» a escrita acadêmica é jogar com a linguagem acadêmica, destituí-la do caráter sagrado e restituí-la ao livre uso e à propriedade de quem a escreve. Isso significa, tal como Agamben defende em relação à religião e ao capitalismo, que o «jogo» [com a escrita, defendo eu, jogando com as palavras do autor] libera e desvia o estudante da esfera da sagrada escrita científica, sem a abolir simplesmente, mas dando-lhe uma nova dimensão: como contradispositivo de constituição de subjetividades, de novos modos de relação com a pesquisa acadêmica. «A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado» (AGAMBEN G. 2007 [2005]: 61).

Não era assim que compreendíamos a escrita acadêmica? Uma coisa sacralizada, para iniciados, uma coisa separada, afastada da vida. No processo de aprender a ser pesquisadores, rechaçamos a poesia toda que nos acompanhava para tentar nos legitimar como aprendizes da Ciência. Era necessário e ainda é. Foram e são necessárias infundáveis horas de estudo para aprender um novo vocabulário, uma nova gramática, gaguejando na própria língua, vários dicionários de filosofia abertos sobre a mesa ou em abas no computador. Mas, ao mesmo tempo, não há algo de poético perceber uma palavra se tornando conceito e esse conceito se incorporando ao nosso vocabulário?

Parece-me, Ângelo, que essa convergência de afetos memórias, literatura, saberes institucionalizados ou não, que compõem o nosso fazer acadêmico são aquela fronteira de Heidegger, lembrada por Bhabha: «o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente» (BHABHA H. 2013 [1998]: 20), e são essas fronteiras que potencializam em nós a criação de novos modos de vida. É justamente esse entre-lugar, entre a ciência e a poesia, esse «despir as coisas de tanta roupa alheia»⁽²⁵⁾, como diria o nosso querido Júlio (Cortazar), ou como diria o já querido também Giorgio (Agamben) esse «abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular» (AGAMBEN G. 2007 [2005]: 66) que dá sentido ao nosso fazer acadêmico e possibilita uma escrita de pesquisa singular, como a que desejamos e experimentamos.

Notas

- (1) A maioria das vezes tenho a impressão de que aí funciona uma espécie de língua de ninguém, uma língua neutra e neutralizada da qual se apagou qualquer marca subjetiva [-] essa língua não se dirige a ninguém, [-] constrói um leitor ou um ouvinte totalmente abstrato e impessoal. [...] uma língua que ninguém fala e que ninguém escuta, uma língua sem ninguém dentro (LARROSA J. 2015: 59-66).
- (2) Trecho da canção «Haiti». Autor: Caetano Veloso. Intérprete: Elza Soares. Do álbum «Do cóccix até o pescoço», de 2002.
- (3) Trecho da dissertação (BRAZ, E. 2013: 9-10).
- (4) Trecho da dissertação (BRAZ, E. 2013: 32).
- (5) Trecho de «Um sopro de vida: pulsações», de Clarice Lispector (1978: 14). Apud BRAZ E. 2013: 32.
- (6) Trecho da canção «A carne». Autores: Seu Jorge / Marcelo Yuka / Wilson Cappelletto. Intérprete: Elza Soares. Do álbum: «Do cóccix até o pescoço», de 2002. Apud BRAZ E. 2013: 32.
- (7) Trecho da dissertação (BRAZ, E. 2013: 32), reescritura de trecho de «Um sopro de vida: pulsações», de Clarice Lispector (1978: 14).
- (8) Referência a trecho do livro «Um sopro de vida: pulsações», de Clarice Lispector (1978: 50).
- (9) Personagem de Valter Hugo Mãe no romance «A desumanização», para quem é dirigida a fala do próximo parágrafo.
- (10) Trecho do livro «A desumanização», de Valter Hugo Mãe (2014: 27).
- (11) Bibi Ferreira é uma das atrizes de maior prestígio no Brasil. Interpretou a personagem Joana na peça «Gota D'Água», de Chico Buarque, baseada na obra «Medéia», de Eurípides. A performance referida pode ser ouvida em: <<https://www.youtube.com/watch?v=y8Mr3Zreh5c>>. Outro trecho da mesma peça, com a atriz, pode ser visto em: <<https://www.youtube.com/watch?v=l-WVR3AEIN8>>.
- (12) A interpretação de Maria Bethania do «Cântico Negro», de José Régio, pode ser vista em: <https://www.youtube.com/watch?v=9XpQ_UCGt2o>.
- (13) Trecho da canção «Atrás do trio elétrico». Autor e intérprete: Caetano Veloso. Do álbum «Caetano Veloso», de 1969.
- (14) Trecho da canção «Pedaço de mim». Autor: Chico Buarque. Intérprete: Gal Costa. Do álbum «A ópera do malandro», de 1979.
- (15) Trecho da canção «Reconvexo». Autor: Caetano Veloso. Intérprete: Maria Bethânia. Do álbum «Memória da Pele», de 1989.
- (16) Referência à canção «Haiti». Autor: Caetano Veloso. Intérprete: Elza Soares. Do álbum «Do cóccix até o pescoço», de 2002. Apud BRAZ E. 2013: 9.
- (17) Referência ao texto «O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov», de Walter Benjamin (1987 [1982]: 197-221).
- (18) Trecho do poema «Com licença poética», de Adélia Prado. Apud BRAZ E. 2013: 54.
- (19) Trecho do poema «Cântico Negro», de José Régio. Apud BRAZ E. 2013: 44.
- (20) O trecho entre aspas faz referência ao livro «Água Viva», de Clarice Lispector (1998 [1978]: 9). Apud BRAZ E. 2013: 42.
- (21) Adaptação do poema de Carlos Drummond de Andrade: «Se procurar bem, você acaba encontrando não a explicação (duvidosa) da vida, mas a poesia (inexplicável) da vida». Da obra «Poesia Completa». Editora Nova Aguilar, 2002. Apud BRAZ E. 2013: 55.
- (22) Adaptação do poema de Alice Ruiz: «Sou uma moça polida / levando / uma vida lascada / cada instante / pinta um grilo / por cima / da minha sacada». Da obra «Navalhanaliga». Editora Zap, 1980. Apud BRAZ E. 2013: 57.
- (23) Essa ideia foi tirada de Daniel Omar Stchigel (2010, p.7). Apud BRAZ E. 2013: 11.

(24) Trecho da dissertação (BRAZ E. 2013: 11).

(25) Trecho do texto «As babas do diabo», de Júlio Cortázar (2009 [1959]: 22).

Bibliografia

- AGAMBEN Giorgio, 2007 [2005], *Elogio da profanação*, in AGAMBEN Giorgio, *Profanações*, Trad. Selvino José Assmann, São Paulo, Boitempo, p. 58-71.
- BENJAMIN Walter, 1987 [1982], *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, in: BENJAMIN Walter, *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas*, 3ª ed. São Paulo, Brasiliense.
- BHABHA Homi K., 2013 [1998], *O local da cultura*, Trad. Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves, 2. ed, Belo Horizonte, UFMG.
- BRAZ Eliana Peter, 2013, *Processos de subjetivação de um professor universitário interpelado pelas marcas identitárias de raça, classe e sexualidade*, 71 fls. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas.
- CORTÁZAR Julio, 2009 [1959], *As armas secretas*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- LARROSA Jorge, 2011, *Experiência e alteridade em Educação*, Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul, v.19, n. 2, p. 04-27, jul./dez.
- LARROSA Jorge, 2015a, *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*, in LARROSA Jorge, *Tremores: ensaios sobre experiência*. Trad. Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte, Autêntica.
- LARROSA Jorge, 2015b, *Uma língua para a conversação*, in: LARROSA Jorge, *Tremores: ensaios sobre experiência*, Trad. Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi, Belo Horizonte, Autêntica.
- LISPECTOR Clarice, 1998 [1978], *Água viva*, Rio de Janeiro, Rocco.
- LISPECTOR Clarice, 1978, *Um sopro de vida: pulsações*, 3ª ed, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- LOURO Guacira Lopes, 2008, *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*, Belo Horizonte, Autêntica.
- MÃE Valter Hugo, 2014, *A desumanização*, São Paulo, Cosac Naify.
- ORDINE Nuccio, 2016, *A utilidade do inútil: um manifesto*, Trad. Luiz Carlos Bombassaro, Rio de Janeiro, Zahar.
- RUIZ Alice, 1980, *Navalhanaliga*, Curitiba, Zap.
- STCHIGEL Daniel Omar, 2010, *Elogio de la seriedad: una epistemologia basada em las obras de Gilles Deleuze y Alain Badiou*, Buenos Aires, El Aleph.com.

Sitografia

- PRADO Adélia, *Com licença poética*, http://www.releituras.com/aprado_bio.asp, 09/08/2013.
- RÉGIO José, *Cântico Negro*, in RÉGIO José, *Poemas de Deus e do Diabo*, http://www.releituras.com/jregio_cantico.asp, 09/08/2013.

Quarta parte

*Ritualità, cosmogonia
e istituzioni indigene contemporanee*

“El costumbre” de Santa María Guadalupe, en Ixhuatlán de Madero, Veracruz

María Enriqueta Cerón Velásquez
Universidad Veracruzana, México

Abstract

La presente comunicación tiene como objetivo analizar el evento comunicativo ritual, denominado “el costumbre”⁽¹⁾ de Santa María Guadalupe, que se lleva a cabo el 12 de diciembre, en la comunidad otomí de Zapote Bravo en Ixhuatlán de Madero, Veracruz, México. Se trata de un ritual de gran complejidad mágico religiosa conformado de una serie de secuencias y componentes comunicativos, de los cuales, por ahora, sólo nos interesa destacar la conformación de redes sociales rituales y la importancia que tienen en la conservación de la lengua otomí, mediante los actos de tocar, cantar y bailar desde un enfoque etnográfico comunicativo del ritual.

El ritual de “el costumbre”

“El costumbre” es la manera coloquial como los otomíes del Zapote Bravo, denominan al ritual que se celebra el día 12 de diciembre, en celebración de la Santa María de Guadalupe. «Fray Bernardino advierte el culto a *Tonantzin*, Nuestra madre en la aparición de la Virgen de Guadalupe» (AGUIRRE BELTRAN G. 1986). Si bien es cierto, que los otomíes celebran a la virgen en la advocación de Guadalupe, también se puede apreciar el sincretismo religioso que se da entre los santos católicos y las deidades prehispánicas que siguen vigentes como son las “antiguas”, que son deidades otomíes, en este caso, la antigua de la tierra madre a quien realizan plegarias y ofrendas en este día. Sin embargo, el propósito principal del ritual fue para llevar a cabo la presentación formal de los mayordomos que asumieron el compromiso de realizar “el costumbre” de la Santa Cruz, el día 3 de mayo. En suma, «La religión politeísta prehispánica aceptó, sin graves problemas de conciencia, la adición del santoral católico a su propio panteón, mediante el sincretismo» (AGUIRRE BELTRÁN G. 1986). Esta fiesta religiosa, denominada costumbre, es una ceremonia sincrética, que se conforma de elementos religiosos cristianos y de elementos religiosos otomíes. Por otra parte, las mayordomías forman parte de la herencia colonial que impusieron los conquistadores a los antiguos mexicanos, con la finalidad de celebrar las fiestas patronales, y también la organización de las mismas, mediante

el sistema de cargos. A este respecto tenemos que: «La fiesta crea una nueva organización social menos señorial y más abierta a la competición por el poder (...) funda una estructura de gobierno y una jerarquía eclesiástica que emerge del servicio a la comunidad-no remunerado en dinero-, mediante un sistema de cargos ubicados en una escala por la que asciende grado a grado en dignidad y sabiduría» (AGUIRRE BELTRÁN G. 1986). Es esta la función que cumplen los mayordomos que al aceptar el compromiso de realizar la fiesta adquieren respeto y prestigio en la comunidad.

Este mismo ritual ha sido estudiado por Lafayette Boilés (1969 *apud* LASTRA Y. 2006), a quien le intereso la función de la música en “el costumbre”; Roberto Williams hace una descripción etnográfica del mismo ritual (WILLIAMS R. 1958), otro trabajo es el de “Las funciones sociales de la *cannabis* en sociedades indígenas de Veracruz” (BARRERA E. 1990). A nosotros nos interesa destacar la forma organizativa del ritual, a partir de la formación de redes sociales rituales, en donde la gente interactúa significativamente. En ese sentido, nos interesa analizar el ritual desde la perspectiva sociolingüística de la etnografía del habla.

Enfoque comunicativo del ritual

La etnografía de la comunicación es una perspectiva sociolingüística que se ocupa del estudio de la comprensión de los fenómenos lingüísticos en su contexto social. «En sus análisis, D. Hymes (1972) propone estudios comparativos de los comportamientos de las sociedades observando la heterogeneidad de las prácticas comunicativas a partir de los componentes que intervienen en la interacción. En su modelo SPEAKING – acróstico inglés de Situación, Participantes, Finalidad, Actos, Clave, Instrumentos, Normas y Género – describe los ocho parámetros de un evento comunicativo» (COVADONCA LÓPEZ A. 2014). En este trabajo retomamos algunos componentes de este evento comunicativo, como más adelante veremos. Otro aspecto que nos parece importante resaltar es el concepto de comunidad lingüística, que en este artículo cumple una función relevante. Una comunidad lingüística es un conjunto de hablantes que al menos hablan una lengua o variedad en común (GUMPERZ J. 1974), término que ha sido cuestionado por algunos autores, y que aquí preferimos utilizar el concepto de “red social”, para mostrar la complejidad de la formación de retículas comunicativas que se establecen entre los participantes en este ritual. «Esto significa que la gente interactúa con mayor frecuencia en un territorio claramente definido, se inclinan a conocer los contactos sociales de los demás y se relacionan simultáneamente, por ejemplo, como parientes, vecinos y compañeros de trabajo» (MILROY L. 2000). En este estudio nos parece más conveniente utilizar el concepto de “red social ritual”, para este propósito en particular. Una red social ritual es aquella

que esta conformada por miembros que comparten vínculos de amigos, compadres, o parientes rituales, que interactúan significativamente mediante el uso de la lengua ceremonial y que les otorgan derechos e imponen obligaciones. A este respecto, Islas y Ricaurte señalan: «Esta red social es parte del ritual, se convierte en la manera de afianzar la identidad al tiempo que se reconstruye la sensación de ser parte, de pertenecer o de ser miembro de una comunidad» (ISLAS O. - RICAURTE P. 2013) de ahí, nuestro interés de analizar el ritual desde un enfoque etnográfico, donde la lengua ritual, cumple un papel muy importante en este tipo de redes y, por ende, en la construcción de la identidad o repertorio de identidades.

Marco comunicativo del ritual

“La situación” es la «localización del habla desde el punto de vista material de sus circunstancias físicas y lo que significa social y cognitivamente en escena» (COVADONGA LÓPEZ A. 2014). La situación comunicativa se refiere al marco contextual, es decir, el lugar y el momento en que se llevan a cabo el evento de habla y el acto comunicativo. Este evento comunicativo se lleva a cabo en la comunidad de el Zapote de Bravo, perteneciente al municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, es una comunidad bilingüe donde se hablan el otomí y el español. En este municipio se puede observar una interesante y compleja situación de multilingüismo, ya que se hablan además del español y otomí, las lenguas tepehua, náhuatl y totonaco, dándose una interesante situación intercultural. El evento comunicativo ritual se desarrolla en el espacio interior y exterior de la iglesia. Cabe señalar que cuando decimos iglesia, no se trata de la concepción occidental de iglesia, sino en realidad se trata una concepción indígena de templo ritual otomí.

“Los participantes” «son las personas que interactúan y colaboran en el evento de habla, tanto los destinatarios como otros posibles oyentes de la audiencia, con sus características socioculturales [...] y las relaciones que se establecen entre ellos- de igualdad, jerárquica, íntima, etc.». Los participantes en este ritual son el chamán, los especialistas rituales, los mayordomos, los ayudantes, los amigos, compadres, etc., que más adelante presentamos como redes rituales.

“Las finalidades” son las que se refieren a los objetivos o las metas, en este caso el propósito de este ritual es la celebración de Santa María de Guadalupe, el fin es la presentación formal de los nuevos mayordomos la comunidad, el mayordomo principal, el mayordomo segundo y tercero, a la comunidad, así como para que ellos asuman formalmente el compromiso que impone el sistema de cargos. “Las secuencias de los actos” se refieren a la organización y la estructura de la interacción.

“La clave” se refiere a la formalidad/informalidad de la interacción. En este ritual el grado de formalidad es lo que lo caracteriza, así como el uso de plegarias que emiten los participantes y que son expresiones emotivas con las que se comunican con sus deidades. El registro que utilizan son expresiones de cortesía, las cuales indican el grado de formalidad en el ritual. Esta situación sociolingüística es relevante para poder explorar las ideologías lingüísticas, el uso del repertorio lingüístico y la alternancia de la (s) lengua (s) en el ámbito ritual (KROSKRITY 2000).

“Los instrumentos” son las formas de comunicarse, el canal, las variedades, y los elementos paraverbales. En este caso se puede observar que el discurso ceremonial es una variedad que no presenta influencia del español, no es caso del otomí coloquial. Esto nos permite ver que tal vez la variedad ritual es menos permisiva y la coloquial al contrario acepta más la mezcla. Si bien es cierto, que el uso del español predomina en la vida cotidiana, también es evidente el uso exclusivo y recurrente en el ámbito ritual tradicional el uso del otomí ritual en “el costumbre”. Cabe señalar, que existen dos variedades del uso del otomí, la coloquial y la ritual. Aunque se observa un uso vital de la lengua otomí en el ritual, también es cierto que, debido a presiones sociales, económicas, educativas y culturales, el uso del español es cada vez más dominante. En ese sentido, sería interesante explorar las ideologías lingüísticas sobre el uso de la lengua ritual y su contribución en la creación de un repertorio de identidad (KROSKRITY 2000).

“Normas de interacción” regulan la toma de la palabra. En este ritual la persona que toma la palabra es el chamán, es quien indica y decide quién puede intervenir, cuando se debe participar, cuando se debe ofrendar, hacer plegarias, cantar, bailar, hincar, sahumar, etc. Por su parte, la mayordoma principal decide a quien compartir la Santa Rosa (*cannabis*), ella es la responsable de salvaguardarla con mucho cuidado y devoción.

“El género” atiende al tipo de hecho comunicativo. La variedad o lengua ritual otomí se expresa en este evento comunicativo mediante un género interesante que son los cantos y plegarias en otomí además de un sinnúmero de sones con música de viento que hacen referencia a la cosmovisión otomí.

Las secuencias de los actos se refieren a la organización y la estructura de la interacción

A continuación presentamos la secuencia de los actos llevados a cabo en la ceremonia de la presentación formal de los nuevos mayordomos en el marco de la celebración de Santa María de Guadalupe. Este evento de habla ritual es una

actividad que está regida por normas y situaciones que han sido establecidas de manera convencional.

El ritual a grandes rasgos está conformado de varias secuencias comunicativas que se llevan a cabo durante todo el día y toda la noche.

- (I) Actividades preparatorias (corte de muñecos de papel y arreglos florales) el 12 de diciembre.
- (II) Ritual nocturno (canto, plegarias, baile y música) el 13 de diciembre.
- (III) Procesión a cuatro pozos de agua el 13 de diciembre.
- (IV) Desayuno del 13 de diciembre.

Actividades preparatorias

El día 12 de diciembre por la mañana el curandero se reúne con un grupo de especialistas rituales, con familiares y amigos de los mayordomos que los ayudarán con el corte de los muñecos de papel -por los especialistas rituales- el arreglo de los ramos y coronas. Todas esas actividades se llevan a cabo en el interior de la iglesia durante todo el día.

El corte de los muñecos de papel

Los chamanes cuentan que unos días antes de realizar el costumbre, sueñan a “las antiguas”⁽²⁾, y éstas en los sueños les dicen que ofrendas deben hacer, así como qué muñecos de papel, utilizar en el ritual. Veamos lo que dice el chamán: «La antigua tiene en ese poder en el cerro [...] la antigua habla con el dios [...] hay que ir a verlo en cerro, el señor que puede [...] va a traer el agua [...] el rayo avisa que ya viene el agua [...] el viento no avisa que va a traer el agua [...]».

Posteriormente, el chamán se prepara para decirles a los mayordomos cuál ha sido la petición que han hecho “las antiguas” y se dedican a comprar el papel necesario para realizar el corte de muñecos, en esta ocasión el chamán nos proporcionó algunos muñecos que él denominó: tierra cementerio (hombre) tierra cementerio (mujer), la cruz de muerte (hombre-mujer), cimarrone, incienso, presidente, carnaval, vaquero, orejona, policía, comandante, venado, comandante principal, y viento 5to. Todas estas figuras hacen alusión a elementos cosmogónicos otomíes y a la jerarquía de poder, mismos que se fusionan como elementos sincréticos.

El 12 de diciembre en la mañana se reúnen en la iglesia para iniciar sus actividades. Los curanderos se ubican en la esquina posterior de la iglesia, casi a la entrada a la izquierda. Al frente del círculo ponen una cruz, velas, cigarros, refrescos, cerveza, incienso, etcétera. Los muñecos de papel son recortados

por el chamán y los demás especialistas rituales, esta red está conformada por alrededor de 5 hombres y 5 mujeres, todos ellos curanderos y parteras. Las figuras son distintas, en esta ocasión el chamán nos proporcionó 16 figuras; se cortan de 8 en ocho hasta conformar una sábana de 16 muñecos, de ahí hasta tener 32 libros como así les denomina el chamán, y luego contar con un total de 522 muñecos.



Foto 1. Muñecos de papel.

Estos muñecos se conforman de hombre y mujer, a cada uno se le da un nombre, por ejemplo: uno se llama “tierra cementerio” es un hombre, a este se le pide perdón por estar enfermo; a “tierra cementerio” mujer se le pide perdón sobre todo las mujeres embarazadas, “porque van a ensuciar la tierra”, así a cada uno de estos muñecos se les va pidiendo perdón. Es importante señalar que el número 16 hace alusión al viento, y este a su vez representa el mal. Los muñecos de papel de estraza son los que utiliza el chamán para realizar la limpia que lleva a cabo a la medianoche, afuera de la iglesia.

Los muñecos de papel sirven para curar el mal ocasionado por estos entes malignos o para pedir perdón mediante los cantos, y plegarias que se establecen entre el chamán y las deidades, mediante el discurso ritual. Las plegarias en otomí van dirigidas a las distintas deidades, el fin es pedir por una buena cosecha o para realizar “una promesa”. Según Verchueren, los actos *comisivos*: «expresan una intención, hacen que el mundo se corresponda con las palabras y cuentan como un compromiso del hablante para participar en una acción futura» (VERCHUEREN J. 2002). En realidad, la promesa que hacen los mayor-domos son actos de habla “comisivos” que tienen como cometido: prometer y ofrecer. Los actos de habla “expresivos”: “expresan una variedad de estados psicológicos” como, por ejemplo: pedir perdón, agradecer, etc. En ese sentido,

es importante destacar la eficacia que tiene el discurso ritual, en las prácticas religiosas tradicionales.

Por otra parte, tenemos que, en la iglesia se encuentran cuatro cruces una en cada esquina, en donde ponen ofrendas y en la esquina en donde hicieron el corte, se ponen las sábanas de los muñecos de papel, una vez que terminan los especialistas rituales de hacer esta actividad. Es interesante como estos muñecos son una representación y categorización del cuerpo humano. A este respecto Cardona señala:

«La importancia que tiene el cuerpo humano para el ser humano (asiento de todas nuestras sensaciones, instrumento de todas nuestras acciones) nos lleva a convertirlo también en un modelo cognoscitivo privilegiado en la percepción de las cosas» (CARDONA 1990).

En realidad, metaforizamos cotidianamente teniendo al cuerpo humano como punto de referencia y para categorizar la realidad, en ese sentido, es relevante el proceso cognoscitivo mediante el cual los otomíes perciben todas sus actividades y entes mágico-religiosos, es decir su cosmovisión. En ese sentido es pertinente lo que señala López Austin: «El aspecto mental de una cultura, producido por las interrelaciones sociales en forma de red sistémica, es su cosmovisión» (LÓPEZ AUSTIN A. 2016).

La eficacia preformativa del discurso ritual

El discurso ritual o la lengua ritual es muy importante en este evento comunicativo, en donde el chamán cumple una función relevante en el desarrollo de todo el ritual. Al chamán es al que se le confiere el poder de las palabras es el portavoz de los mayordomos, es la persona que está autorizada para actuar través de las palabras. A este respecto Bourdieu señala:

«El portavoz autorizado sólo puede actuar a través de las palabras sobre otros agentes y, por medio de su trabajo, sobre las mismas, porque su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato y de cuyo poder está investido» (BOURDIEU P. 2008).

El curandero o chamán es el intermediario entre la divinidad, los especialistas rituales y los mayordomos con sus respectivos acompañantes. El chamán es el encargado de llevar a cabo las actividades principales del ritual y de establecer comunicación con la deidad personificada en la santa rosa. Es decir, es el encargado de llevar acabo los actos de habla como tratar de obtener el perdón, pedir sabiduría y protección a la deidad, frente a fuerzas sobrenaturales malignas. Otra función del chamán es para pedir por una buena cosecha, participar en los

distintos rituales, realizar el corte de muñecos de papel, que son entes mágico religiosos a los que da un nombre y a los que pide perdón. Los muñecos de papel sirven para curar el mal ocasionado por estos entes malignos o para pedir perdón mediante los cantos, y plegarias -que se establecen entre el chamán y las deidades-, en el discurso ritual.

La red social de especialistas rituales

La otra red social ritual está conformada por hombres que establecen vínculos con familiares, compadres o amigos de cada uno de los mayordomos principal, segundo y tercero. Unos se ubican a la derecha y otros a la izquierda para realizar los arreglos florales, los bastones de mando, las cruces, las coronas que son tejidas con palmas coyol, estas actividades se desarrollan en el interior de la iglesia.



Gráfico 1. Red social ritual principal.

Por otro lado, se encuentra la red social ritual de mujeres, que esta conformada por los familiares, comadres o amigas de cada una de las mayordomas, quienes se dedican a preparar los alimentos rituales en las casas de las mayordomas, tales como los “pikis”, que son tamales de erizos o chayotes, cebolla, pepita y chile piquín, también elaboran atole de maíz morado. Esta comida ritual la ofrecen cada uno de los mayordomos tanto a la red de especialistas rituales como a los ayudantes de los arreglos florales. Toda esta red social ritual de mujeres son las que preparan también la comida ritual que ofrecerán al día siguiente consistente en mole, pollo, tortillas, etc.



Gráfico 2. Red social ritual de las mujeres.

Cabe señalar que en cada esquina de la iglesia se encuentran cuatro cruces adornadas, en donde más tarde podrán las ofrendas. La santa cruz es otro elemento que no puede faltar en los rituales de “el costumbre”, en relación a esta se lleva a cabo el costumbre principal el 3 de mayo, el costumbre de la Santa Cruz. A este respecto el chamán señala lo siguiente: «la cruz la que gobierna el espacio de luz que [...] la que nos da espacio de luz para todo(a) la gente [...] para ver todos lados [...] gobierna todo lo que está arriba viene de nuestro dios padre [...]» (Chamán). Los otomíes tienen distintos tipos de cruces, por ejemplo, existe la cruz del camino; la cruz del agua; la cruz de tierra; etc. Al terminar la actividad una mujer va sahumando a todos los presentes, realizando una reverencia, después de compartir los alimentos todos se retiran a sus respectivas casas.

«La fiesta, además, regula reciprocidades; el oferente da más a quien detenta la capacidad de devolver, en tiempo y oportunidad institucionalizados, cuando recibe con un presente de igual cuantía y valor [...]» (AGUIRRE BELTRAN G. 1986). Existe entre todos los miembros de las distintas redes sociales rituales compromisos y relaciones de reciprocidad entre ellos, pues cuando toque a algunos de ellos tener el cargo de mayordomo, le regresarán la ayuda. Es decir, existe una relación de solidaridad que los une, sin duda, estas acciones comunicativas y rituales produce que los miembros de estas redes refuercen los lazos afectivos que los unen y tengan un sentimiento de pertenencia.

Ritual nocturno en la casa del mayordomo principal

Por la noche, el *bādi*, junto con los especialistas rituales y familiares de los mayordomos se reúnen en la iglesia y de ahí, se dirigen para ir a recoger al

mayordomo principal a su casa, acompañados por un trío de música de viento. En la casa del mayordomo principal, los reciben el mayordomo y su esposa y familiares. La mayordoma coloca en el altar la Santa Rosa, bastones de mando y algunos arreglos de flores, no faltan las velas, el incienso, refrescos, cigarros, etc. Se hace una especie de cantos y bailan frente al altar donde colocan a la Santa Rosa y los bastones de mando.



Foto 2. Custodias tejidas con palma de coyol.

La Santa Rosa

La Santa Rosa es una hierba o *cannabis*, que los otomíes usan con fines rituales, y la consumen con mucho respeto como si se tratara de una deidad. La colocan en una especie de altar en la casa del mayordomo principal, y de los mayordomos segundo y tercero. Esta especie de hierba la utilizan con fines mágico religiosos, como es “el costumbre” del cambio de mayordomía y en todo el ciclo ritual a lo largo del año. En la casa del Mayordomo principal, la mayordoma reparte a sus acompañantes la hierba, en ese momento los presentes la mastican y según ellos, la utilizan con la finalidad de poder aguantar toda noche bailando hasta el amanecer. Según los lugareños dicen que esta hierba tiene los mismos efectos de una droga. La participante principal es la Santa Rosa, la tratan como si se tratara de una divinidad, para ellos es muy importante ya que cumple con funciones mágico religiosa, en torno a la cual gira toda esta tradición.

Ritual nocturno en el interior de la iglesia

En la iglesia inicia el ritual con la llegada de todos los mayordomos y especialistas rituales. Cada uno de los mayordomos con su respectiva compañía llegan y saludan ante el altar. Cada mayordoma lleva consigo una ofrenda muy arreglada en donde llevan a la Santa Rosa y bastones de mando. Cabe señalar que, el mayordomo principal y el chamán, junto con un trío de música de viento pasan recoger a todos los mayordomos para ir juntos a la iglesia.



Foto 3. Ofrenda y baile frente al altar.

En la iglesia se encuentra ya una banda de música, que toca las mañanitas a Santa María de Guadalupe, luego se retiran y sólo se queda el trío de música de viento. Es importante mencionar que todos los participantes mastican la Santa Rosa, para poder hablar con las antiguas, bailar, cantar, tocar, durante toda la noche, etcétera. Cada mayordoma lleva consigo una ofrenda consistente en refrescos, aguardiente, velas, cigarros, etc. muy arreglada en donde llevan a la Santa Rosa y bastones de mando. En el momento culminante pasan al frente del altar a dejar las respectivas ofrendas, van pasando el mayordomo primero, luego el segundo ya lo último el tercero, todos ellos acompañados por su red ritual, se escuchan el sonar de las campanas, la música, los cantos y plegarias en otomí, no falta el sahumerio, al tiempo que se escucha el estruendo de los cohetes.

Todos los participantes bailan hasta llegar a un éxtasis como si se contorsionaran, cantan y rezan cuando están en trance, como estableciendo una comunicación profunda con la deidad o deidades, en los momentos culminantes se llegan a escuchar llantos.

El baile continúa durante toda la noche sin parar, los músicos tocan una serie de sones, cada uno tiene un nombre alusivo al acostumbre, por ejemplo, el son de la tierra, son de la sirena (agua), son de la lumbre (fuego), el son de las cruces, etc. Estos sones hacen referencia a los cuatro elementos, tierra, agua, fuego y aire. Las cruces hacen referencias a los cuatro puntos cardinales.

El ritual nocturno fuera de la iglesia

A la media noche el chamán se dirige a la parte externa de la iglesia a prender un fogón, que se encuentra frente a la iglesia en el exterior de la misma, para realizar la ofrenda. Todos los mayordomos ponen la ofrenda sobre la sábana de los muñecos de papel, rodeando con un círculo, en este espacio ritual ponen tamales, pollos, aguardiente, velas, cigarros, refrescos, cerveza, etcétera. A este respecto el chamán dice:

«Esta es la ofrenda entonces a la madre tierra y al agua, ahí está su pan y su agua ahí está todo, porque ahí está su refresco, su cerveza y su cañita de la buena en los vasos, su chocolate, abuelo y abuela por eso dice la madre tierra» (Chamán).

El chamán hace una especie de bendición sobre los muñecos de papel, y ofrenda, con una pluma de ave, esparce la sangre de pollo sobre los mismos. Todos bailan y en el momento culminante, el baile y los cantos son muy efusivos hasta llegar a un éxtasis, en ese momento suenan las campanas y los cohetes. Los mayordomos hacen la ofrenda a los muñecos de papel, mismo que sirven para realizar la limpia a todos los participantes.



Foto 4. Ofrenda sobre la sabana de los muñecos de papel.

Finalmente, la limpia la realizan el chamán y los especialistas rituales, mediante la formación de un círculo donde los presentes van pasando por grupos de personas que bailan y después salen del círculo para ir pasando a la iglesia de nuevo.

Regreso a la iglesia

Después de la media noche, el chamán acompañado de los mayordomos y sus respectivas redes rituales, regresan al interior de la iglesia, se acercan a cada una de las esquinas para ofrecer pollos, tamales, refrescos, aguardiente, cigarros, estas ofrendas las ponen al frente de las cruces que se encuentran en las cuatro esquinas, todos portan velas encendidas. Cuando se inca el chamán los cantos son más fuertes, y se escuchan las campanas que tocan los especialistas rituales y los cohetes, sahuman todos estos espacios y a los participantes.

Procesión a los cuatro pozos

Al amanecer el mayordomo principal encabeza la procesión junto con el chamán para recorrer en procesión, los cuatro pozos que se encuentran por todo el pueblo. El agua es un elemento muy importante en la vida ritual de los otomíes. A este respecto el chamán señala los siguiente:

«los 4 ángulos de la tierra ahí están los 4 ángeles ángulos otro (a) esquina, otro (a) esquina, otro (a) esquina, están protegiendo el agua, el agua de la salud de vida, no quieren que pasen los ángeles malos que contaminen el agua [...]» (Chamán).

En cada uno de los pozos, los mayordomos realizan una plegaria y un agradecimiento que está a cargo del chamán, luego entierran una cruz de agua y dejan una ofrenda en el lugar, sin dejar de tocar sones el trío de música de viento. Después de recorrer los cuatro pozos regresan a la iglesia, en donde los mayordomos ofrecen un desayuno, que consiste en mole y guajolote, tortilla, café, pan, atole, etc., a todos los presentes, como agradecimiento por haberlos acompañado en su “promesa”. El número cuatro es importante, pues la cruz está asociada con los cuatro puntos cardinales, y en caso de los cuatro pozos éstos están relacionados a la deidad del agua, la sirena. La sirena es la deidad que está asociada al agua; y, por tanto, con la fertilidad, se le pide para que haya una buena cosecha dice el chamán es: «la reina del agua [...] es la sirena [...] la sirena tiene su casa, tiene su mamá [...] donde viene ese(a) fuente de agua [...] donde viene la reina de la sirena, la reina que reina la vida de nosotros». Todos estos elementos de la cosmovisión otomí cumplen una función ritual muy importante, ya que establecen la comunicación entre los seres humanos y estos entes numinosos, esta comunicación esta mediada por el chamán.

Conclusiones

El uso de la lengua ceremonial es significativo dada la eficacia performativa que tiene en todos los eventos comunicativos rituales, sobre todo en el *bädi* o chamán, quien es el portavoz, tanto de los mayordomos como de las divinidades, y mediante su trabajo como especialista ritual concentra y acumula un capital simbólico. Cabe señalar, que este mandato se lo ha otorgado el grupo, por lo que tiene un estatus que se ve indexicalizado en el poder del cual está investido, no solo él, sino también los mayordomos al haber cumplido adecuadamente con la promesa. Esta actividad mágico religiosa les otorga cierto prestigio y respeto al interior de la comunidad. Así tenemos que: “La fiesta (costumbre) es dispensadora de identidad; sólo quienes participan en el sistema de cargos son considerados como miembros acabados de la comunidad étnica”

Sin duda, la mayordomía moviliza a toda una comunidad, en donde los participantes no esperan un pago a cambio, sino más bien el hecho de contribuir económicamente en el ritual, es muy importante para ellos; en el caso de los mayordomos obtener una posición más elevada en la estima de la comunidad representa para ellos una distinción social, es decir, ascender en la escala de poder.

Otro aspecto interesante son los cantos y plegarias en otomí, que entonan a lo largo de todo el ritual, en donde se pudo observar el uso exclusivo del otomí, solo usaron español para hablar con personas de fuera. El canto en otomí es un género poco estudiado, por motivos de espacio no lo tratamos en este trabajo. Sin embargo, podemos concluir que el uso exclusivo del otomí en los cantos y plegarias es una especie de legitimación que se otorga solo mediante el discurso ritual.

Finalmente, nos parece muy importante la función que cumplen las redes sociales rituales en “el costumbre” otomí, ya que ayudan a reforzar los vínculos afectivos entre los parientes rituales, a reproducir los intercambios de ayuda mutua, a mantener ideologías lingüísticas positivas con respecto al uso de la lengua ceremonial y a la construcción de la identidad.

Notas

- (1) El costumbre” es la forma coloquial que utilizan los lugareños para referirse a este ritual. Los Otomíes que son bilingües incipientes no hacen la distinción de género en español.
- (2) Es la forma coloquial para referirse a los seres sobrehumanos a los que hacen ofrendas y cantos.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, 1986, *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*, pp. 207-219, Universidad Veracruzana Xalapa, Veracruz, México.
- BOURDIEU Pierre, 2008, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Ediciones Akal, Madrid.
- CARDONA Giorgio, 1994, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, Barcelona.
- COVADONGA LÓPEZ Alonso, 2014, *Análisis del Discurso*, Editorial Síntesis, Madrid.
- GUMPRES John J., 1974, *Tipos de comunidades lingüísticas*, pp. 234-246, en Paul L. GARVIN - Yolanda LASTRA (editors), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, UNAM, México.
- KROSKRITY Paul, 2000, *Language Ideologies in the Expression and Representation of Arizona Tewa Identity*, en Paul V. KROSKRITY, *Regimes of Languages. Ideologies, Politics, and Identities*, School of American Research Advanced Seminar Series, Santa Fe, Nuevo México.
- LASTRA Yolanda, 2006, *Los otomíes, su lengua y su historia*, UNAM, México.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 2016, *Sobre la cosmovisión*, pp. 8-24 en *La cosmovisión de la tradición mesoamericana*, Arqueología Mexicana 68, México.
- MILROY Leslie, 2000, *Redes sociales y enfoque lingüístico*, pp. 421-438 en Yolanda LASTRA (curadora), *Estudios de Sociolingüística*, UNAM, México.
- VERCHUEREN Jef, 2002, *Para entender la pragmática*, Gredos, Madrid.
- WILLIAMS Roberto, 1963, *Los Tepehuas*, Universidad Veracruzana Xalapa, Veracruz.

Sitografía

- BARRERA Estanislao, 1990, *Santa Rosa entre los otomíes de El Zapote de Bravo*: cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1811/1/199074P207.pdf (04/03/2016).
- ISLAS Octavio - RICAURTE Paola, 2013, *Introducción*: www.razonypalabra.org.mx/Libro_IRS/InvestigarRedesSociales.pdf (28/04/2016).

Dualismo y rivalidad conjuntiva en barrios binarios de Mesoamérica

Mario Ortega Olivares

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Resumen

A lo largo de Mesoamérica existen algunos pueblos divididos territorialmente en barrios duales sin intercambio de mujeres. Las familias originarias y sus integrantes asumen cargos como las mayordomías de los santos patrones, en su anhelo por ganar prestigio ante la comunidad. La rivalidad los induce a celebrar festejos más vistosos que sus competidores, pero reconocen que el otro barrio es una parte indisoluble del pueblo. Lo que les permite cooperar en la rotación de las obligaciones rituales a pesar de las desigualdades. En este artículo se analiza el dualismo entre las mayordomías del barrio de Santiago y las de Santa Ana en un pueblo posnahua originario asentado en lo que fue la Cuenca del lago de Chalco-Xochimilco.

Dualismo y cosmovisión

Para Foster, la cosmovisión o visión del mundo es la concepción que tienen los miembros de una sociedad de su universo natural y social y de cómo se relacionan con él (FOSTER G.M. 1966: 387). A semejanza de la gramática, la cosmovisión es obra de todos y de nadie, es producto de la razón, pero no de la conciencia individual, es «coherente y con un núcleo unitario que aumenta su radio a medida que se restringe a sectores sociales de mayor homogeneidad» (LÓPEZ, A. 2001: 230). Medina se refiere a operadores clasificatorios referidos a lo espacio-temporal, lo bio-social, lo cultural, que regulan las concepciones, mitos, rituales y analogías (MEDINA A. 2000: 147). Pese a su carácter inconsciente, la visión del mundo siempre se recrea a través de las actividades cotidianas de la comunidad indígena, obviamente sobre la base de la cosmovisión preexistente (LÓPEZ A. 2001: 63). Es así como Vogt identifica una matriz de discriminaciones binarias entre los *Zinacantecos* al analizar el simbolismo de sus rituales. Como la gente no es plenamente consciente de su visión del mundo, suele ser sintetizada por los antropólogos. Por eso Galinier teme que la cosmovisión, sea sólo producto de la imaginación del investigador, quien extrapola y sintetiza ideas sobre las cuales los aborígenes no suelen reflexionar (GALINIER J. 1990: 25). Medina propone como alternativa, distinguir: la visión

del mundo que el integrante de un pueblo tenga de sí mismo y de su relación con el universo; de la cosmología elaborada por un pensador especializado (MEDINA A. 2000: 115).

Lluvias y cosmovisión

Johanna Broda observó que en México a diferencia de Europa no hay cuatro estaciones sino dos: «la estación de lluvias y la de secas Los mexicas las llamaban *xopan* (el tiempo verde) y *tonalco* (el calor del sol)» (BRODA J. 2001: 195). Hecho natural de carácter vital, manifestado en la «taxonomía cósmica mesoamericana de la dualidad de opuestos» (LÓPEZ A. 2001: 53). En la tradición mesoamericana la dualidad se expresa en la fiesta de «la Santa Cruz, el 3 de mayo, como una ceremonia de petición de lluvia con rituales en diversos lugares — cerros, cuevas, manantiales, ojos de agua, entre otros —, y la de los muertos, durante los días del 31 de octubre al 2 de noviembre, como una ceremonia para la cosecha (MORA T. 2007: 48). En Guerrero y Tlaxcala la oposición complementaria “se expresa en la distinción de las dos mitades que componen el ciclo de fiestas: la que distingue la época lluviosa, Xopan, y aquella dominada por la sequía, Tonalco; expresión de la dualidad de opuestos frío/caliente que permea la cosmovisión mesoamericana (MEDINA A. 2000: 266). Wachter describe santuarios cercanos a cuevas y fuentes de agua, ubicados en la cima de los cerros de Milpa Alta. Antes: “Para obtener el líquido se sacrificaba a niños, los cuales representaban a los dioses del agua, quienes eran imaginados como enanos mágicamente relacionados con el crecimiento del maíz. Los sacrificios se efectuaban dentro de las cuevas o espacios que eran entrada al inframundo, es decir, el espacio húmedo, femenino y oscuro del cosmos, por donde transitaba el sol durante las noches y de donde procedían las fuerzas de germinación del maíz” (WACHER M.M. 2007: 224). Entre los Lacandones el Sol controla el crecimiento del maíz y la Luna las lluvias. Así, en su intento por garantizar el equilibrio del cosmos:

«Los lacandones crearon un cosmos que reproduce fielmente las formas culturales más destacadas de su sociedad, así como los mecanismos que permiten asegurar la perennidad de su universo intelectual.

Los principios básicos de la vida social se refieren a la dualidad subyacente en el sistema de parentesco, las alianzas, los linajes y la repartición de roles en la unidad doméstica. En la reproducción de la naturaleza existe una dualidad similar ilustrada por la oposición y alternancia de las categorías masculinas y femeninas (sequía, trabajo masculino, actividad solar vs. estación húmeda, trabajo femenino, lluvias) Esa dualidad se aplica a diferentes categorías de plantas y animales que conforman el universo natural lacandón [...] Cuando se enfrentan en sus terribles luchas, los

jaguares del oriente terminan ganado la pelea, de lo contrario se acabaría el mundo, pues los valores solares serían derrotados por el poder de los atributos selénicos, sumiendo la selva en tinieblas apocalípticas» (MARION M. 2000: 51).

Un de los primeros esfuerzos etnográficos para analizar la información del antiguo México, “en el marco de una cosmovisión es el realizado por Soustelle (1982); en el campo de la etnografía el trabajo fundacional es el de Calixta Guiterras (1965), que conjuga la tradición francesa y la de la etnografía culturalista” (MEDINA A. 2000: 324).

Villa Rojas encontró en Oxchuc un sistema dual de control social que expresa las bases cosmológicas de la autoridad tradicional. “Apunta que las autoridades de las mitades, o calpules, poseen un nahual poderoso, un doble que puede ser animal, enano o bola de fuego; es una entidad que reside en el corazón de su dueño durante el día, pero que sale del cuerpo en la noche, para castigar a quienes han violado las normas comunitarias (VILLA ROJAS A. 1995). En Larráinzar los responsables de los festejos se dividen “en dos grandes categorías: encabezadas respectivamente por el Mayordomo Grande *bankilal* de San Andrés, y por el Mayordomo Grande *’its’inal* de San Andrés, encargados de sendas imágenes, que en su complementariedad expresan la importancia del principio de dualidad” (MEDINA A. 2000: 172).

El dualismo como concepto

En *Tzapotitlan* pueblo de origen Nahuatl en la Cuenca de México donde realicé trabajo de campo desde 1998 a 2006. Los ancianos asocian la fiesta del Cristo de las Misericordias celebrada en febrero con la temporada de secas y la de julio con las lluvias. Rinden culto tanto al Apóstol Santiago, como a Santa Ana, madre de la virgen María. Por eso uno de los dos barrios del pueblo está consagrado al Señor Santiago y el otro a la Señora Santa Ana. En cada una de las dos Fiestas de Luces y Música que celebra el pueblo en febrero y julio, se encargan simultáneamente a dos mayordomías, una por cada barrio. Estos indicadores dan cuenta de la pervivencia de ritos y costumbres duales en el poblado, pese a haber sido subsumidos en la Ciudad de México. Consideremos ahora la discusión etnológica mundial y los estudios de la antropología mexicana sobre el dualismo.

El conflicto es una experiencia humana universal, pero los pueblos divididos en mitades territoriales le han encontrado una salida cultural, gracias al respeto de las obligaciones recíprocas. Por su necesidad de resolver el conflicto, las sociedades exploran distintos balances entre intereses, siempre en busca de un equilibrio. Por ello, bajo muy diversas formas, la estructura social y conceptual

dual o binaria se encuentra tan extendida en el globo. Almagor considera que el dualismo corresponde a estructuras binarias del pensamiento humano, que operan en el subconsciente (ALMAGOR U. 1989: 19). Para el autor, ese dualismo es una creación de la humanidad, que no debe confundirse con dicotomías naturales, como la diferencia entre la luz y la oscuridad. Sin embargo, reconoce esquemas dualistas particulares en comunidades como la mesoamericana, que emplean como marco de referencia de los padecimientos los síndromes de frío y caliente.

Según Claude Lévi-Strauss, el dualismo en una sociedad no brota de sus necesidades básicas o institucionales, sino de una estructura simbólica implícita en el pensamiento. El autor demostró en su análisis de los comportamientos humanos asociados con el parentesco, el mito y el ritual, que la estructura de la mente funciona de manera binaria, aunque no lo adviertan los nativos. Por ello se propuso «analizar cada sociedad dualista para encontrar, detrás del caos de reglas y costumbres, un esquema único, presente y activo en contextos locales y temporales diferentes. Este esquema no podrá corresponder ni a un modelo particular de la institución, ni a un agrupamiento arbitrario de caracteres comunes a varias de sus formas. Se reduce a ciertas relaciones de correlación y de oposición, inconscientes sin duda aun para los pueblos de organización dualista, pero que, por su carácter inconsciente deben estar por igual presentes en aquellos pueblos que jamás han conocido esta institución» (LÉVI-STRAUSS C. 1995: 69).

A partir de entonces, los etnólogos dejaron de preocuparse por averiguar si las gentes tenían o no conciencia del carácter binario de su sociedad. Rayfield descubrió entre los indios Pueblo, que el dualismo existía en su cultura, sin importar si ellos interpretaban o no sus mitos y rituales bajo un esquema conceptual dual (RAYFIELD J.R. 1970: 133). Shmuel Eisenstadt sintetizó cinco rasgos esenciales del estructuralismo binario descubiertos por Lévi-Strauss, que nos serán muy útiles para contrastar, a partir de la evidencia dualista recopilada en el pueblo posnahua de Santiago *Tzapotitlan* al sur de la cuenca de Xochimilco en México, si sus gentes operan el sistema de cargos, de acuerdo con un modelo binario, del que no son conscientes:

«El primero, en cualquier cultura existe una estructura oculta de mayor realidad, que satura la organización social abierta y los patrones de comportamiento; segundo, las reglas que gobiernan esta estructura no son normas concretas de organización y no se derivan de necesidades o problemas organizativos ni institucionales, pero están enclavadas en la mente humana; tercero, esas reglas constituyen los principios más profundos de lo social y cultural; en cuarto lugar, pero lo más importante, esas oposiciones binarias son inherentes a la percepción de la mente en todo del mundo, donde tales reglas de transformación gobiernan

la resolución de las contradicciones; y quinto, esos principios constituyen los modelos mediante los cuales la sociedad se estructura, pero no son necesariamente idénticos a los modelos simbólicos empleados en la mente de los participantes para entender a su sociedad» (EISENSTAD S.N. 1989: 346).

Entre los Maasai, sus reglas culturales preceden a la acción al definir las reglas del juego. Tales normas rigen de manera implícita o explícita la conducta del gobierno y le dan su razón de ser, pero a ellos tampoco les interesa la filosofía binaria de su pensamiento y sociedad, sólo la manipulan con una serie de oscilaciones en busca del equilibrio (MAYBURY-LEWIS D. 1989: 8). Lévi-Strauss discutió el carácter binario del pensamiento humano de manera consistente. Surge una duda: Si el pensamiento binario es universal, ¿por qué ciertas culturas prestan poca atención a los sistemas dualistas de pensamiento y acción; en cambio para otras es su marco de existencia? David Maybury-Lewis responde, que ciertos fenómenos naturales impresionan la conciencia por su dualidad, pero sólo se arraigan en la cultura cuando adoptan un matiz religioso (MAYBURY-LEWIS D. 1989). No tengo elementos para descalificar ninguna de las dos posturas del dilema dualista, sin duda la razón humana tiende a construir categorías lógicas binarias en todo comportamiento social, pero también la conciencia da cuenta de una serie de oposiciones presentes en su contexto natural. Más que buscar una causa y un efecto, considero que tanto la razón binaria como la naturaleza dual, se condicionan mutuamente.

En las culturas del mundo, tanto el dualismo mítico como el empírico han sido versátiles, persistentes y sofisticados. La amplitud geográfica de su distribución geográfica, deriva de la eficaz y elegante forma en que solucionaba los conflictos, al combinar con tanta armonía como le era posible, la experiencia y las preocupaciones humanas. Sin embargo, no ha logrado sintetizar la fragmentación cultural y social inherente a la globalización.

Las sociedades binarias gozaban de un gran orden, bajo un precario equilibrio garantizado por sus mitades. Pero siempre temiendo que el conflicto central, vital para mantener el universo en armonía a largo plazo, pudiera en el corto plazo, sacar de balance su existencia cotidiana. De ahí su constante esfuerzo por sintonizar, siempre bajo una tensión dinámica, la vida humana con esas fuerzas. Maybury-Lewis reportaba en una etnografía publicada en 1989 que algunas villas indígenas en el centro de Brasil eran en sí mismas microcosmos y sus rituales buscaban mantener a sus comunidades en armonía con el esquema cósmico, a la manera de los rituales celebrados en los salones de luz por los emperadores Han (MAYBURY-LEWIS D. 1989).

La polaridad binaria aparece en las más diversas visiones del mundo; tanto en tribus relativamente pequeñas, como en los grandes imperios antiguos. Zoroastro

predicó la lucha permanente entre la luz y la oscuridad, por todo lo creado. Su dualismo no buscaba la síntesis, sino la victoria final del bien sobre el mal. Mani lo retomó insistiendo en la creación separada de la luz, cuya brillantez fue invadida por la oscuridad. Dando origen a una visión maniquea, donde las fuerzas de la oscuridad serían expulsadas y la luz regresaría al mundo, meta compartida por las religiones occidentales. En China la concepción del ying y del yang, supone un universo compuesto con cinco elementos dependientes de la interacción entre esas dos cualidades. El ying se asocia a las sombras, lo frío, lo oscuro, el interior, la feminidad; en cambio, el yang se relaciona con el sol, el calor, la luz, el exterior y la masculinidad. Los asuntos humanos eran parte del esquema cósmico, existía una resonancia mutua entre las acciones humanas y los eventos naturales. Su simbolismo dualista postuló la búsqueda de la armonía mediante un equilibrio, que institucionalizaba el balance de las fuerzas contendientes. El emperador chino eslabonaba el orden cósmico y el social, su persona mediaba las fuerzas en pugna, tan peligrosas para el sistema. En ciertas comunidades binarias, la antítesis no escindía al mundo; todo lo contrario, era fundamental para la existencia humana, en tanto parte del esquema cósmico (MAYBURY-LEWIS D. 1989: 14). Por eso, los mitos duales postulan la interacción armoniosa entre los principios contradictorios. En América Latina el pensamiento binario está presente en ciertas creencias populares. Los padecimientos, enfermedades y remedios son clasificados de acuerdo a las cualidades de lo frío y lo caliente, por lo que la salud se obtiene al alcanzar el equilibrio en el cuerpo humano. “La salud del organismo se concibe como un estado de equilibrio entre lo frío y lo caliente. El sistema frío—caliente forma parte de toda la cosmología nahua, donde el ser humano es al mismo tiempo la síntesis y el punto central del Universo” (MORA T. 2007: 138-139). López Austin describe tal síndrome para el caso mesoamericano en “Cuerpo Humano e Ideología”.

La desconfianza positivista erosionó la esperanza dualista en un orden social armónico. El dualismo es un riesgo para el occidental, porque las comunidades binarias ni se desinteresan ni niegan la historia, sino que intentan controlarla. La preocupación por el equilibrio no ha sido exclusiva de las sociedades binarias, concierne a toda la humanidad; pero en las comunidades dualistas se eligió un sistema de dos partes, para mantener la estabilidad mediante un equilibrio institucionalizado. Es difícil averiguar si una organización social binaria surgió de manera accidental o fue diseñada con premeditación, para controlar a su historia. También puede ocurrir que haya emergido accidentalmente y se mantenga viva por elección. Este puede ser el caso del pueblo de Santiago *Tzapotitlan* donde el crecimiento de la población y los ingresos llevó a un rediseño para incrementar la cantidad y el tamaño de las mayordomías de su sistema de cargos, lo cual consideraremos en su momento. Veamos otros ejemplos de organización dualista:

«Entre los *Xavante* del Brasil central, cada comunidad fue formalmente dividida entre una facción dominante y su opuesta. El análisis de tal contraste, mostró cómo funciona de manera parecida a la oposición en los sistemas parlamentarios» (MAYBURY-LEWIS D. 1989: 9).

Almagor advierte que siendo posible rastrear rasgos de dualismo en la mayoría de las culturas, «eso no significa que la sociedad posea un sistema dual o un esquema de clasificación binario» (ALMAGOR U. 1989: 21). No debe confundirse el dualismo con la dicotomía; esta última se refiere tan sólo a la división en dos partes, en cambio el dualismo implica una doctrina sobre la existencia de dos principios opuestos en el universo. Resulta paradójico que la dualidad incluya tres elementos. Jáuregui y Bonfiglioli comentan que para Lévi-Strauss, la organización simétrica del sistema ritual de mitades incita la tendencia hacia una relación triangular –por tanto asimétrica–, de tal manera que el dualismo y el triadismo se vuelven indisolubles, pues las estructuras binarias se transforman, bajo ciertas circunstancias históricas en ternarias y viceversa (JÁUREGUI J. - BONFIGLIOLI C. 1996: 14). Lévi-Strauss en su artículo clásico sobre la existencia de las organizaciones dualistas, también comenta que el orden social dual puede ser tripartita, cuando cuenta con un término medio: «En el caso de las estructuras concéntricas, la desigualdad se explica por sí misma, puesto que los dos elementos están ordenados, si cabe decirlo así, en relación con un mismo término de referencia: el centro» (LÉVI-STRAUSS C. 1995: 171). En el caso de la dicotomía, las manifestaciones binarias superficiales solo son una percepción momentánea de relaciones simétricas en sistemas dinámicos y esencialmente asimétricos. En cambio, el dualismo implica la oposición, el complemento y la asimetría.

Pensamiento dual en el Náhuatl

El pensamiento binario en las regiones nahuas, tenía en las figurillas bicéfalas o de doble cabeza una de sus más antiguas representaciones. Cuando los artesanos dotaban de doble cara a una sola imagen, reunían los opuestos polares en una unidad. La dualidad vida-muerte también fue representada en cabezas, con una mitad del rostro descarnada. Estas soluciones plásticas de la dualidad en la unidad no cierran la oposición, sino que la extiende al infinito, al justificar la continuación del dualismo por el equilibrio interno que ofrece. Así en el código Borgia, después de mostrarse las fuerzas de la destrucción, se representan las fuerzas creadoras del universo con un par de dioses en plena copulación. En el lugar de la muerte ubicado al sur del cosmos, el dios y la diosa de la muerte se representan en la misma situación, la metáfora representa una ironía, la muerte en el acto donde se genera la vida. James Maffe comenta que de acuerdo a la

visión del mundo de los hablantes del náhuatl en el momento de la conquista: una energía simple, dinámica y sagrada; crea, genera continuamente; impregna y gobierna al universo (MAFFIE J. 2002: 2). Esta fuerza conocida como *Teotl* es esencialmente movimiento y cambio. Y se manifiesta cíclica y regularmente como dualidad. Dicha dualidad toma la forma de una oposición de contrarios interdependientes con polaridades complementarias, que dividen, dominan alternamente y explican la diversidad, el movimiento y la estructura momentánea del universo. El pensamiento inspirado en el *Teotl* considera en términos panteísticos que todo lo que existe constituye una unidad que todo lo incluye y lo interrelaciona. Esta unidad es sagrada. Todo lo que existe es sustancialmente idéntico con lo sagrado. Lo sagrado es *Teotl*. *Teotl* es simple. *Teotl* es la energía o fuerza que unifica y ordena a todo lo que existe. *Teotl* lo es todo y todo es *Teotl* (MAFFIE J. 2002). *Teotl* se manifiesta a sí mismo como el dios supremo *Ometeotl* quien es la dualidad divina, la unidad de lo masculino y lo femenino que residen en el *Omeyocann*, lugar de la dualidad que ocupa el más alto nivel de los cielos. Él-Ella es el padre-madre del universo y todo lo que contiene, hasta a Él-Ella. Él-Ella produce y sostiene el ritmo oscilatorio del universo. Pero hay un problema epistemológico para entenderlo, pues *Ometeotl* es invisible como la noche e intangible como el viento (MAFFIE J. 2002: 6). En todas las manifestaciones de la vida en los pueblos de habla náhuatl, aparece el concepto de dualidad, expresado por dos elementos opuestos y complementarios de una misma totalidad. Los Mexicas nombraban dos jefes para cada *calpulli*, dos jefes civiles principales para cada ciudad, dos jefes militares principales y sus ayudantes, entre otros. Su dualismo se manifiesta especialmente en su idioma, pues las lenguas son la expresión del modo de ser de los hablantes (ORTIZ DE MONTELLANO C. 1968: 11). Según el padre Garibay: «Todas esas modalidades de expresión se pueden reducir a una fórmula. Es como si el náhuatl no concibiera las cosas sino en forma binaria. Este dualismo de concepción es de los fenómenos más importantes de esta lengua» (GARIBAY A.M. 1940: 112-113).

El papel del dualismo en la visión del mundo náhuatl se revela en su difrasismo, término acuñado por el padre Ángel María Garibay para dar cuenta de la existencia de complejos lingüísticos donde una idea se expresa con dos palabras. En la lengua náhuatl, el difrasismo fusiona conceptos opuestos que sin embargo son complementarios, para dotar a una idea de la máxima claridad y precisión, como en: *tlilli, tlapalli*, tinta roja y negra o escritura con sabiduría; *in atl, in tépetl*, agua y cerro, al referirse a un pueblo; *in topan, in mictlan*, que está encima de nosotros o en la región de la muerte, es decir el más allá metafísico; *in xóchitl, in cuicatl*, flor y canto o la poesía (VERA-CHAPARRO L.R. 1994: 3-4). En el difrasismo náhuatl, la unión de dos palabras les otorga un sentido metafórico

y una mayor densidad semántica. Apreciemos algunos ejemplos, ofrecidos por Ortiz de Montellano, acerca de los nombres de la divinidad suprema:

«*Tloqueh* (de *tloc-eh*)
él que tiene la proximidad,
Nohuaqueh (de *nahuac-eh*)
él que tiene la cercanía,
él que está y cerca de todo.
Möyöcöyatzin,
Él que se forma a sí solo,
ayac oquiyöcöx, *ayac oquipic*
nadie lo formó, nadie lo creó» (ORTIZ DE MONTELLANO G. 1968: 12-14)

A diferencia de los dos números gramaticales del castellano: el singular y el plural. El náhuatl cuenta con tres números gramaticales, el singular, el dual y el plural. Para agregar el dual a los sustantivos se emplea el sufijo *meh* del adjetivo numeral dos: *ömeh*. Veamos estos ejemplos: *oquichtli*, el hombre y *oquihmeh* dos hombres; *zihuatl*, la mujer y *zihuameh*, dos mujeres; *huilotl* la paloma y *huilomeh*, dos palomas; *tépetl* cerro o peña y *tepemeh*, dos cerros o dos peñas (ORTIZ DE MONTELLANO G. 1968: 11). Para Guzmán tal forma gramatical del náhuatl es exacta pues la pluralidad se refiere a más de tres elementos, mientras que el dual sólo se refiere a dos. El número gramatical dual para señalar la pareja en los pueblos de habla náhuatl, además de ser correcto, «Obedece al profundo sentido de la dualidad como concepción del mundo, en parte religioso y en parte científico; es la dualidad de la vida en sus dos principios universales: masculino-femenino, origen y esencia de la creación» (GUZMÁN E. 1968: 16).

La suprema divinidad náhuatl es *Ometeotl*, como principio de vida tiene un aspecto masculino y otro femenino. *Ometecuhltli*, el señor de la dualidad; *Omezihuatl*, la señora de la dualidad. Cuando el cosmos no existía, con un soplo divino *Ometeotl* inició la vida. La pareja divina *Ometecuhltli*, dos señor; y *Omecihuatl*, dos señora; residen en el lugar de la dualidad *Omeyöhcán*. Las dos deidades son en esencia una sola: *Ometeotl*, quien incluye los dos principios opuestos, el masculino y el femenino, es el principio unitario creador de todo el Anáhuac. De él provenía la divina merced y la cordialidad por la cual los niños eran engendrados en el vientre de sus madres. Por cierto, en Santiago *Tzapotitlan* pueblo originario que habremos de estudiar, al Apóstol Santiago se le dice Señor Santiago, para dar a entender que tiene a su pareja, la Señora Santa Ana. En “Diosa, demonia, obra maestra”, obra dedicada al estudio del mito de *Coatlicue* la de la falda de serpientes, Octavio Paz reconoce a nuestra señora de la dualidad *Omecihuatl*, como la síntesis de todas las diosas del panteón

Mexica. La gran *Coatlicue*, obra maestra del arte Tenochca representaba a la diosa tierra y acuerpaba a la pareja divina *Omecihuatl* y *Ometecuhltli* (VERA-CHAPARRO L. R. 1994: 12). Para el nobel mexicano, la escultura en su unidad y singularidad resuelve la múltiple diversidad del cosmos. Cuando la enterraron para preservarla de la destrucción española, estaban preservando al universo. Paz establece el parentesco e identidad final entre *Coatlicue* y Guadalupe-*Tonatzin*. Todas las diosas Mexicas no son sino las múltiples advocaciones de *Omecihuatl*, bajo el nombre de *Toci* la diosa abuela, *Omecihuatl* no es otra que *Tonatzin*. En sincretismo con Nuestra Señora Guadalupe, la diosa madre mesoamericana continúa reinando sobre México. En los días de fiesta, la iglesia de *Tzapotitlan* con su arco de flores, puerta al inframundo. Representaría el *Omeyöcan*, por ser el lugar de *Ometecuhltli* y *Omecihuatl*. El lugar del dios *Huitzilopochtli* y la diosa *Toci-Tonantzín*, bajo sus advocaciones como el Señor Santiago y la Señora Santa Ana.

En el caso de la última comunidad Jicaque separada en dos mitades por un río, que estudió Chapman en la Montaña de la Flor de Honduras. La mitad oriental adoptó el apellido Martínez de sus fundadores Juan y Francisco. Mientras que la mitad occidental, habitada por los colonizadores Pedro Soto y el joven León Soto, fue bautizada con su apellido Soto (CHAPMAN A. 1971b: 753). Los Jicaque le relataron a Chapman, un mito dual que hace referencia a un juego combinado de contrastes y similitudes entre los dos dioses principales, uno superior y otro inferior, que sin embargo son hermanos. En dicho mito se manifiesta la existencia terrenal de una comunidad, al mismo tiempo dividida y unificada por su dualismo. Los dos *Tomam* son hermanos, de ahí su reciprocidad y simetría, como uno es mayor que el otro surge la jerarquía y la asimetría. La divinidad del Este, con mayor autoridad y prestigio se llama *Tomam ponés* o *Tzikin tomam*; *ponés* significa el mayor o el más grande. Por otro lado, la divinidad del Oeste es conocida como *Tomam wouai* o *Chikwai*, ya que *wouai* significa el más pequeño o menor. En cuanto a su cosmovisión, los Jicaque llaman *Tzikin moo* a la mitad o *moitié* oriental de su comunidad; y *Tea moo* a la *moitié* occidental. Cada una de dichas *moitiés* incluye a su mitad del cielo (CHAPMAN A. 1971b: 759).

Moitiés y parentesco

La palabra *moitié* significa mitad en francés y se generalizó como categoría para el análisis de las sociedades binarias, tras la publicación del artículo sobre la organización dual en Sudamérica publicado en 1994. Donde el autor presentó a las *moitiés* como la manera más elemental de institucionalizar el intercambio

de mujeres mediante el matrimonio recíproco. Ahora los etnólogos son propensos a sospechar la presencia de un sistema de parentesco recíproco en sociedades divididas por mitades; pero no todos los sistemas de organización y pensamiento dualista surgen del intercambio matrimonial. El sistema de intercambio de mujeres es sólo una de las posibilidades de las sociedades dualistas, pero no su esencia. Maybury-Lewis, tras descubrir que las organizaciones duales de los Ge y los Bororo no necesariamente incluyen *moitiés*, asegura que, en general, la organización dual no se deriva ni de la reciprocidad, ni de la alianza matrimonial. La reciprocidad en el intercambio de mujeres, es una función de la organización dual, no su causa. Durante las entrevistas a los ancianos de *Tzapotitlan*, Benjamín Ríos Peña y Melitón Barrientos comentaron que, en sus tiempos, apedreaban a los jóvenes que pasaban al otro barrio dual, por lo que era muy difícil conseguir novia en la mitad opuesta del pueblo. En su artículo sobre los barrios duales y las relaciones clasistas en pueblos indios, Thomas reconoció la aportación de Lévi-Strauss al estudio de los sistemas de reciprocidad binarios. Pero lamentó que la autoridad de tan ilustre etnólogo haya inhibido el estudio de comunidades duales no fundadas en el parentesco (NORMAN T. 1988: 195), como es el caso de los barrios de muchas comunidades indias ubicadas en lo que fue Mesoamérica, donde les llaman barrios indios a divisiones contiguas en pueblos nucleares, a villas satélites alrededor de un pueblo primado, o a divisiones territoriales en regiones rurales de un municipio. Dichos barrios del área mesoamericana cuentan al mismo tiempo con antecedentes españoles y precolombinos. El *calpulli* entre los Mexicas era una organización social basada en el parentesco por ascendencia común; con una fuerte diferenciación social interna; sometida al clan principal de los tenochcas y estratificada internamente por los casamientos entre miembros de clanes con diversa jerarquía (MONZÓN A. 1949: 117-118). El *calpul* era una entidad corporativa, además de poseer la tierra, tenía la responsabilidad de pagar los tributos y garantizar la prestación de servicios personales (CARRASCO P. 1981). Los grupos de artesanos tenían sus barrios particulares. Cada *calpulli* contaba con un dios propio o *calpulteona* que quiere decir dios del barrio.

Thomas Norman, en su artículo "Dual barrios and social class development in midde America" comenta que en ciertos pueblos del área mesoamericana existen barrios duales. Donde los vecinos viven enredados en rivalidades y conflictos institucionales, pero reconocen a la otra facción como parte de su comunidad. Según Norman los barrios binarios son adaptativos, aparecen cuando son necesarios y desaparecen cuando ya no son útiles (NORMAN T. 1988: 195). La adscripción de los pobladores a un barrio puede ser negativa o positiva, el autor retoma el concepto de parentesco conjuntivo-disyuntivo acuñado por Radcliffe-Brown, para describir la naturaleza de las relaciones entre los grupos sociales

de un orden corporativo. La adscripción es disyuntiva si las relaciones con sus vecinos del otro barrio son de rechazo, conflicto, no-cooperación y escasa identidad comunal. En cambio, la adscripción conjuntiva expresa un gran sentido de comunidad y una conducta cooperativa en la rotación de las funciones comunitarias de los barrios. El dualismo es interno si ocurre nel seno de los barrios de una comunidad, como en *Juxtlahuaca*, donde la lucha entre Mahomas y Diablos liberaba las tensiones entre mestizos e indios. O es un dualismo externo como ocurre entre dicha comunidad y la cercana localidad de *Tecomaxtlahuaca*. Pueblos cuya rivalidad surgió durante la época Colonia, cuando se disputaron un terreno. Los de este último pueblo acusan a sus vecinos de apropiarse de la tierra mediante una trampa. Sin embargo, muchas personas de esa localidad, asisten con gusto a las festividades de *Juxtlahuaca*.

Algunos pueblos donde no existían dichos barrios, adquirieron un carácter dual al chocar con la desigualdad económica y por tanto clasista entre polos: indio-ladino o rural-urbano. Norman analizó pueblos mesoamericanos con presencia de relaciones de reciprocidad binaria, donde las clases sociales se amoldaron territorialmente a los límites ínter barriales preestablecidos. Descubre que en los barrios binarios los vecinos refuerzan su identidad al desempeñar roles interactivos, normados por la tradición, a fin de regular la reciprocidad tanto en los rituales, como en los intercambios y el control social. Sobre la base de la capacidad de los barrios para regular la conducta de sus habitantes, fue encauzada la creciente distancia social y cultural impuesta por la modernidad. Las tensiones generadas por la acumulación egoísta de la riqueza, fueron reguladas mediante la reciprocidad obligatoria entre los barrios contendientes. Las fronteras territoriales de la reciprocidad ritual regulan la identidad social en los pueblos binarios. Si la aculturación de carácter diferencial no es acelerada, las fronteras de clase se pueden canalizar dentro de la división barrial. Es obvio que la desigualdad en la acumulación de riqueza no necesita concordar con los límites inter-barriales. Pero los barrios con obligaciones reciprocas estudiados por el autor, han logrado regular temporalmente el antagonismo de clase. Es preciso reconocer que la frontera entre los barrios se diluye cuando la rígida base territorial ya no logra amoldar en su seno la nueva movilidad de las clases sociales. La diferenciación social no necesariamente implica una división espacial, como en el caso de los llamados pueblos concéntricos, donde la gente con mayores recursos se agrupa en el centro del poblado y las diferencias sociales se agudizan en la periferia. Ante la emergencia acelerada de diferencias de clase, la relación concéntrica puede ser un elemento importante en la desaparición del sistema de barrios en los pueblos mesoamericanos. Como en Santiago *Tzapotitlan* donde sólo existían dos barrios, pero con el crecimiento urbano la población se ha desplazado a las colonias de los alrededores, siguiendo un patrón de concentración de familias originarias

en el centro histórico del pueblo y dispersión en la periferia. Los barrios duales pueden ser más de dos, pero tienden a agruparse en un par de fracciones. En el caso de dicho pueblo hubo un dualismo interno entre Santa Ana, el barrio de los ricos, y Santiago, el de los pobres, que se fue desdibujando por la reforma agraria y la gradual incorporación a los empleos urbanos. Ahora la gente con más recursos disfruta de las ventajas del centro histórico del poblado, mientras que los avecinados con menores recursos se ubican en la periferia sin servicios, invadiendo el área de reserva ecológica. Hablemos ahora de mayordomías.

Mayordomías y sistemas de cargos en Mesoamérica

En las siguientes líneas se reseña la discusión sobre mayordomías y sistemas de cargos en la antropología mesoamericana, siguiendo el artículo que publiqué con Fabiola Mora en 2014. La investigación de Sol Tax en Chichicastenango, sentó las bases del estudio del sistema de cargos y mayordomías en el área mesoamericana. Al describir una jerarquía de cargos seculares y religiosos, que se escalaba en forma ascendente (Tax S. 1937), Alfonso Villa Rojas, por su parte, informó desde los Altos de Chiapas sobre una estructura de poder comunal sustentada en la cosmovisión mesoamericana y en las relaciones de parentesco. Su análisis se centró en el concepto de nahualismo, referido al alter ego o animal gemelo que poseen las personas (Villaa. 1963). El nahualismo expresa la idea de poder local sobre la relación entre la estructura política. Aguirre Beltrán profundizó en el análisis de las autoridades tradicionales, cuando destacó el papel de los gobiernos de principales. De acuerdo con el autor, las poblaciones indígenas que habita en el territorio mexicano comparten la existencia de una estructura de autoridad política-religiosa, ejercida bajo el predominio de un grupo de ancianos o principales (Aguirre G. 1981).

Tanto Eric Wolf como Ricardo Pozas se sorprendieron por la cantidad de recursos gastados para celebrar las fiestas patronales, pese a la pobreza y desigualdad campesina. Identificaron al sistema de cargos como una estrategia comunitaria, para impedir que un solo individuo acumule dinero y quiebre la desigualdad interna. Pues las mayordomías solían funcionar como un sistema nivelador de la riqueza. Wolf y también Nash describieron cómo los gastos en banquetes ceremoniales y suntuosos festejos, impedía que un pequeño sector de la comunidad acumulara riqueza (Wolf E. 1967 y Nash M. 1996). Castaingts amplió el tema al discutir el papel de los sistemas de cargos en las economías locales. Cancian disiente, por considerar que el mecanismo de despilfarro, legitima las diferencias de clase al facilitar la ostentación de riqueza en las comunidades (Cancian F. 1989). Calixta Guiteras investigó cómo la cosmovisión del mundo Tzotzil orienta la selección de las personas a quienes asignar los cargos de las mayordomías.

Resaltó la importancia del nahualismo en la comprensión del concepto de persona. Las etnografías de las comunidades y sus mayordomías, develó el sentido político de los sistemas de cargos. Sieverts, desde este punto de vista, identificó el sistema de cargos como una forma de gobierno semi-autónoma (SIEVERTS H. 1965), de ahí su interés por analizar la concepción étnica de la democracia.

Evon Z. Vogt destacó el carácter normativo del sistema de cargos al establecer las normas del comportamiento personal a quien asume una mayordomía (VOGT E. Z. 1966). El sistema rotativo de cargos evitaría la concentración del poder y estimularía la participación de otras personas del pueblo.

Waldemar Smith prefiere hablar del sistema de festejos del sistema de cargos. Porque el primero no se relaciona ni con la jerarquía política, ni con la carrera ascendente en los cargos para llegar a ser el principal en la comunidad (SMITH W. 1981). Los encargados, sin importar su denominación: encargados, mayordomos, patrocinadores, cofrades o fiesteros, deben conocer al detalle las tareas que implican la celebración de una fiesta patronal, para tener el honor de representar a su comunidad frente al santo. Smith distingue tres variantes funcionales del sistema jerárquico de las mayordomías: la variante trunca que se ve acotada por el calendario festivo; la variante administrada donde un grupo específico la gestiona para obtener privilegios ante la iglesia y la variante agregada donde se incrementa el número de encargados para reducir los costos económicos.

Fernando Cámara abrió el camino al estudio de los sistemas de cargos en sociedades *folk* o modernas. Se interesó por diferencias lo religioso y lo político, tanto en la etapa precolombina, como en la “europea” y en la contemporánea. Su análisis se basa en dos tipos de organización social: la centrípeta y la centrífuga. La primera promovería la conservación del orden social, alrededor de un centro que es homogéneo. Al privilegiar el bien de la comunidad sobre el del individuo. La segunda sería heterogénea, por anteponer al individuo sobre la comunidad, quien que no estaría interesado en su conservación.

Korsbaek condensa décadas de reflexión antropológica, en su definición del *típico sistema de cargos*:

«El sistema de cargos consiste en un (1) número de oficios que están claramente definidos como tales y que se (2) rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un (3) periodo corto de tiempo después del cual se retira a su vida normal por un largo periodo de tiempo. Los oficios (4) están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos (5) comprende a todos —o casi todos— los miembros de la comunidad. Los cargueros (6) no reciben pago alguno durante su periodo de (7) servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable de tiempo en trabajo perdido y en gastos en dinero efectivo, pero como compensación el cargo (8) confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos (9) comprende dos jerarquías separadas, una política y una

religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad (10) es considerado como “pasado” o “principal. » (KORSBAEK L. 1996: 82).

Pero el autor ha reconocido que el sistema de cargos es una característica de ciertas comunidades del sureste de México y que existen otras formas de organización étnica donde no se escalan los cargos. Saúl Millán descubre que la organización del ciclo festivo y ceremonial entre los *huaves* de San Mateo del Mar, Oaxaca, tiene una función ordenadora, por ser una expresión de responsabilidad, obligación y control. Topete considera al sistema de cargos tradicional como una forma de intercambio simbólico entre santos patrones y mayordomos. Estos últimos, además de recibir el reconocimiento por su labor comunitaria, recibirían las bendiciones del santo, gozando de los dones de la salud y en empleo. Reconoce que la vinculación, tanto entre la estructura religiosa y la civil, como la jerarquización estructural de los cargos, puede ocurrir o no (TOPETE H. 1996).

Barrios duales posnahuas

Entre 2004 y 2005 entrevistamos a 34 autoridades locales de pueblos originarios ubicados al suroccidente de la Ciudad de México, donde ya casi no hablan náhuatl, pero se han conservado ciertos usos y costumbres de influencia mesoamericana. Como las mayordomías o corporaciones encargadas de las fiestas patronales, danzas, carnavales y formas de trabajo comunal o faenas. Su población originaria está abandonando el cultivo del maíz por la presión urbana de la megalópolis mexicana, pero recrea su identidad alrededor de ostentosos ciclos festivos religiosos. Cuando les cuestionamos a las autoridades locales entrevistadas sobre la celebración de festejos duales en sus pueblos, un 96% de ellas se refirieron a una fiesta patronal grande y otra chica. Ambas están incluidas en un ciclo anual de festejos que incluye: La Candelaria el 2 de febrero y la Semana Santa de fecha variable, La Santa Cruz el 3 de mayo, el 12 de diciembre festejo de la Virgen de Guadalupe, así como la Navidad, entre otras. En el caso de sus autoridades locales, también conocidas como coordinadores territoriales, el 83.3% reconoció la existencia de mayordomías u organizaciones encargadas de los festejos patronales en sus pueblos. Pero solo en San Miguel *Topilejo* se mencionó un sistema de cargos jerárquico, conformado por fiscales, mayordomos y topiles. El 95.6% de quienes nos respondieron a la pregunta sobre la existencia de salvas o promesas, confirmaron la visita a su comunidad de otros pueblos a la fiesta patronal de sus santos patrones, así como la promesa o compromiso recíproco de devolver la atención (ORTEGA M. 2010).

En el pueblo de Santiago *Tzapotitlan*, pueblo que se ubicaba en la orilla norte del lago de Xochimilco-Chalco antes de la conquista y que ahora ha sido sitiado por la mancha urbana de la Ciudad de México, una forma de dualismo interno surge de la veneración a dos santos patrones en la misma comunidad: el Señor Santiago y la Señora Santa Ana, por lo que el pueblo cuenta con dos barrios: Santiago y Santa Ana. Además, se manifiesta un dualismo externo entre el pueblo de Santiago *Tzapotitlan* y el barrio de Los Reyes en *Coyoacan*, visitado todos los años por la gente de *Tzapotitlan* para venerar al Cristo de las Misericordias, patrón compartido por ambas comunidades. Existe una cierta rivalidad hacia las personas de San Francisco *Tlaltenco*, el pueblo contiguo. Los de *Tzapotitlan* se refieren a sus vecinos como: ¡pinches Xalitos! Dicha expresión a cuenta de una dualidad conjuntiva, ya que el despectivo pinches va acompañando por la palabra “xalitos”. De *xale* o “jarrito mocho” que es el apodo de los originarios de *Tlaltenco*, pero expresada en diminutivo en correspondencia a la forma reverencial del náhuatl -los insultan, pero con cariño- lo que indica un dualismo conjuntivo. De acuerdo con Ruzansky el barrio de Santiago era conocido en la antigüedad como *Tlapcopan* y el de Santa Ana como *Cihuatlampa* (RUZANSKY A. 1999: 161). En el pueblo se celebran anualmente dos Fiestas de Luces y Música, la primera el 4 de febrero dedicada al Cristo de la Misericordias, cuya pequeña imagen es llamada cariñosamente: el “Chaparrito”, la cual se asocia con el año nuevo mesoamericano y el encendido del fuego nuevo en la temporada de secas. El segundo festejo ocurre los días 25 y 26 de julio durante la época de lluvias, en honor al señor Santiago y a la señora Santa Ana siguiendo ese orden. Se dice que en la década de 1940 las fiestas recaían en un sencillo sistema de sitios compuestos por tres o cuatro predios. La mayordomía encargada del festejo la integraban con cuatro personas, dos por cada barrio. Santa Ana, el barrio ubicado delante de la iglesia, era el barrio de los ricos; ahí vivían los Martínez dueños de ranchos y tierras. En cambio, el Santiago -el barrio de los pobres- se ubicaba detrás de la parroquia, la división territorial se traslapaba con la social. Por eso supongo que el sistema binario de mayordomías canalizaba el peligro de una profundización de la brecha social entre el barrio rico y el pobre. La rivalidad simbolizaba el conflicto económico, pero se matizaba en forma ritual a través de la competencia por realizar los festejos más vistosos. Fue por 1940 cuando la creciente desigualdad interna fue alterada por el ingreso de muchos vecinos a empleos urbanos como el de la telefonía. Como los originarios de *Tzapotitlan* eran discriminados en la Ciudad de México por hablar en náhuatl, los bisabuelos prohibieron a sus esposas enseñar dicho idioma a sus hijos. De forma gradual, las tradiciones fueron cediendo su lugar al interés económico. Se vendieron las parcelas ejidales para formar la actual colonia Conchita donde conviven migrantes con familias originarias. Los Martínez y quienes poseían pequeñas

propiedades, fueron vendiendo sus productivas tierras para edificar edificios en condominio. Según testimonios recogidos en el pueblo, con el incremento de ingresos se recrearon las mayordomías. Como las familias tenían dinero: - Todo mundo quería ser mayordomo. Cuando un padre de familia asume un cargo en la mayordomía, adquiere prestigio ante vecinos y parientes. Eso lo impulsa a esforzarse al aportar recursos y trabajo para el lucimiento de la fiesta. Si el mayordomo se compromete más con los festejos patronales, gozará de mayor estimación social. Por ello, los varones y ahora también sus esposas, llegan a participar de manera repetida en distintos cargos patronales, con la esperanza de llegar a ser presidentes de la mesa directiva en la mayordomía de su barrio y gozar así del elevado prestigio social que ello implica.

Dado el crecimiento de la población y el acceso a salarios urbanos, las fiestas quedaron a cargo de un complejo sistema de dos *moitiés* integradas por veintitrés mayordomías, doce en el barrio de Santiago y once en el de Santa Ana (ORTEGA M. 1999). Ahora el número de integrantes de cada mayordomía varía entre sesenta y doscientos cincuenta aproximadamente. Además, se integra una mesa directiva con su presidente, su tesorero, un secretario y sus respectivos suplentes. Dicha organización con su sistema de cuotas, diluye, entre los vecinos del barrio, los gastos que un solo mayordomo y su familia tenían que cubrir para celebrar las fiestas. Wolf descubrió que la mayordomía actuaba como reguladora de las diferencias sociales en Mesoamérica (WOLF E. 1967: 194), pero en *Tzapotitlan* tal función ha cedido su lugar a la de generar prestigio. Valor simbólico que puede intercambiarse por otro tipo de valores, en la red informal de relaciones políticas y económicas que subyace en los intersticios de la sociedad y lubrica al sistema corporativo en México. El prestigio adquirido al haber desempeñado un cargo en el pueblo, puede ayudar a conseguir empleos en Teléfonos de México TELMEX, donde laboran muchos integrantes de familias de *Tzapotitlan*. Así como cargos administrativos en la Delegación Tláhuac del gobierno de la Ciudad de México, hasta puestos políticos como las diputaciones locales, pues tal y como afirma Wolf: «El hombre que ha adquirido prestigio por haber soportado el peso de la comunidad en sus relaciones con la divinidad, es considerado idóneo y, aún más, está obligado a asumir funciones políticas» (WOLF E. 1967: 195).

Siendo dos fiestas anuales y dos barrios en el pueblo, lógico sería que un barrio se encargara de festejar el 4 de febrero y el otro asumiera los festejos en julio; pero ambas *moitiés* celebran simultáneamente, tanto en época de secas como en la de lluvias. Por eso, el delegado del Gobierno de la Ciudad de México en Tláhuac debe inaugurar dos veces la fiesta el mismo día, primero en el templete de un barrio y después en el del otro, con unos minutos de diferencia (ORTEGA M. - MORA F. 2014: 58). Para acabar de complicarlo, la fiesta de julio es doble,

pues el 25 de julio se conmemora al Apóstol Santiago y el 26 de julio se dedica a la Señora Santa Ana. Aunque el calendario litúrgico rememora el día 26 de julio, tanto a San Joaquín como a Santa Ana, padre y madre de la Virgen María. En *Tzapotitlan* se excluye a San Joaquín y solo se celebra a la Señora Santa Ana; a la que por cierto le atribuyen un noviazgo con el Señor Santiago. Se dice que Santiago cabalga todas las noches alrededor del pueblo para evitar que los santos vecinos le roben a la novia. El sistema de mayordomías es cíclico, pues cada barrio se va turnado el cargo de organizar las Fiestas de Luces y Música en progresión numérica. Como son doce mayordomías en el barrio de Santiago, repiten el cargo cada seis años; en cambio las de Santa Ana se relevan cada cinco años y medio por ser solo once. En *Tzapotitlan* ambos barrios son *moitiés* sin intercambio matrimonial, integradas por los originarios que residen en el respectivo territorio, más aquellos que se fueron a las colonias aledañas. Santa Ana incluye a los paisanos que viven en La Nopalera y en la colonia Miguel Hidalgo. En cambio, quienes residen en La Conchita pertenecen al barrio de Santiago. El barrio ya es más una unidad ritual que territorial, sus fronteras se diluyen en la periferia, donde el pueblo se traslapa con la mancha metropolitana. En las colonias más alejadas, al lado de un originario que coopera económica y ritualmente con las celebraciones patronales, hay avecindados que disfrutan de la fiesta, pero desconocen su contexto tradicional.

Las mayordomías en *Tzapotitlan* existen en permanente rivalidad. Aunque son *moitiés* formalmente iguales, compiten por organizar el mejor festejo, para adquirir prestigio ante sus paisanos y los santos patrones. En la esperanza que estos últimos intercedan por ellos, en reciprocidad por su esfuerzo al rendirles culto. A consecuencia del pique o rivalidad, las mayordomías se esfuerzan por encender más cohetes, presentar los castillos pirotécnicos con las mejores imágenes, invitar a la banda musical más reconocida, desfilar con más y mejores toritos de cartón piedra. Como un detalle podemos mencionar que durante la fiesta de febrero del 2002 circulaban un promedio de 144 personas por minuto por la calle que desemboca en la plaza Juárez del poblado. Aunque la rivalidad se oculta, ya que las mayordomías afirman trabajar en conjunto. No es raro el conflicto y los conatos de violencia, pero la rivalidad nunca llega a la ruptura. Sin duda esta singular competencia conjuntiva supera en forma continua los festejos patronales. Hasta el hecho de que llueva o no en la fiesta es motivo de discusión. Pero la rivalidad más profunda no ocurre entre las mayordomías del barrio de Santiago y las de Santa Ana, como era de esperarse, sino entre la mayordomía que termina su encargo y quien la sustituyen en el seno del mismo barrio, pues el prestigio local es el más disputado. La gran discusión al término de los festejos, gira alrededor de cuál fue la mayordomía más prestigiosa. La rivalidad se extiende a las familias y vecinos de los mayordomos, hasta en la

escuela primaria los niños se dividen por barrios y discuten por defender su prestigio.

En el ritual del cambio de cargos, también conocido como “Chavarrio”, los mayordomos salientes se sientan al frente del altar y los nuevos a sus espaldas. Después intercambian la responsabilidad al entregarles una cera y una cruz vestida y les ceden sus asientos. Durante la ceremonia al aire libre el altar divide en dos la plaza, de un lado las mayordomías de Santiago y del otro las del barrio de Santa Ana. Las sillas en la plaza Juárez también dividen grandes segmentos, cada cual con arreglos florales de distintos colores. Ese día la mayordomía saliente entrega cuentas del desempeño de su cargo. La plaza Juárez se llena de aires musicales, la banda de un barrio se esfuerza en opacar a las de las otras tres mayordomías. Si el sábado un barrio enciende sus castillos de luces pirotécnicos, al día siguiente el barrio alterno trata de superarlo, la lógica de los festejos es el exceso. Hay dos procesiones, una con el bulto del Señor Santiago y otra con el de la Señora Santa Ana por sus respectivos barrios; pero la plaza del pueblo sirve como término medio o terreno neutral. El día de clausura cada *moitié* realiza en ella su paseo de “toritos” adornados con papel de china multicolor. La primera corrida es para los niños por lo que desfilan “toros de luces”, la segunda es más peligrosa pues se encienden cohetes explosivos en el lomo de los “toritos”, causando peligrosas estampidas y quemados. El sistema parece funcionar bajo la lógica de una adscripción disyuntiva entre las *moitiés*, como fruto de la rivalidad. Pero en realidad es una adscripción conjuntiva, aunque la rivalidad entre *moitiés* aparentemente divide, en realidad refuerza la identidad de los originarios del pueblo, tanto del uno como del otro barrio. Dicha rivalidad es matizada por obligaciones de reciprocidad simbólica entre ambas mitades. El dualismo también se manifestaba en la reciprocidad durante las bodas, cuando se celebraban con dos fiestas simultáneas: una en casa del novio para sus parientes y otra en casa de la novia con su familia. Los padres del novio acostumbran a retribuir a los de la contrayente con un guajolote, en calidad de “pago de la novia”. La reciprocidad incluye también una cazuela de arroz y otra de mole además de tamales de fríjol. En la mayoría de las bodas se celebra un ritual, el “baile del guajolote”, para ello se rellenan un *chiquihuite* con tamales de fríjol y un pavo cocido, al que adornan con collares, flores, galletas y un cigarro. Aunque dicho baile mantiene su vigencia, la costumbre dual de realizar dos fiestas para la misma boda, una en la casa de la novia y otra en la casa del novio, probablemente relacionado con el dualismo náhuatl, ha desaparecido. Ahora el baile del guajolote también se celebra durante el baile de las muchachas que cumplen quince años. En *Corpus Christie*, conocido como el día de las mulitas, las niñas pequeñas vestidas con el atuendo originario, intercambian

en forma recíproca pequeños tlacoyos, elaborados con masa de maíz, pasta de frijol negro que se cubren con cebolla picada y cilantro, en el atrio de la parroquia.

Colofón

Aunque en *Tzapotitlan* se desata una aguda competencia dualista entre corporaciones, esta aparente antagonía no lo es, pues siempre hará falta el otro para mantener el juego. Dicho pueblo originario, aunque fue engullido por la mancha urbana de la Ciudad de México, no es una comunidad estática, pues en ella predominan las relaciones de mercado. Sin embargo, la competencia simbólica entre mayordomías impulsa la expansión y mejoramiento de la fiesta. La riqueza que dilapida en música y cohetes revitaliza la identidad de la comunidad originaria. Los beneficios simbólicos de este sistema dualista no son para algunas personas, todos disfrutan por igual de la fiesta. Así como de la regulación simbólica y momentánea de los antagonismos, lograda mediante formas rituales de reciprocidad entre mayordomías. Pero no hay duda de que al terminar los festejos vuelve a reinar el orden del egoísmo privado. Sin embargo, en el orden de lo imaginario, presenciamos un caso de aguda competencia cuyos frutos se comparten durante la fiesta. El sistema de mayordomías en *Tzapotitlan* resulta competitivo por la rivalidad simbólica, pero los protagonistas no son actores individuales sino las expresiones corporativas de cada *moitié*. Como en las últimas décadas se han celebrado fiestas muy vistosas, la tradición en lugar de declinar está en expansión.

Bibliografía

- AGUIRRE Gonzálo, 1981, *Formas de gobierno indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- BRODA Johanna (Compilador), 2001, *La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz*, pp. 165-238, in Johanna BRODA - Jorge FÉLIX BÁEZ (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México.
- CANCIAN Frank, 1998, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- CARRASCO Pedro, 1981, *La sociedad mexicana antes de la conquista*, pp.165-288, in Daniel COSSIO (coordinador), *Historia general de México*, vol. 1, El Colegio de México, México.
- CHAPMAN Anne, 1971, *Supervivencias de la organización dual entre los jicaques de la Montaña de la Flor (Honduras)*, "América Indígena", vol. 31, n. 3, 1971, pp. 751-763, Instituto Indigenista Interamericano, México.

FOSTER George M., 1965, *Cultural responses to expressions of envy in Tzintzuntzan*, "Southwestern Journal of Anthropology", vol. 21, n. 1, 1965, pp. 24-35, The University of New Mexico, Albuquerque.

GALINIER Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista, México.

GARIBAY Ángel María, 1940, *Llave del náhuatl: colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*, Imprenta Mayli, Otumba.

GUITERAS Calixta, 1972, *Los peligros del alma: visión del mundo de un Tzotzil*, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana.

GUZMÁN Eulalia, 1968, *Breve comentario al tema de la dualidad*, "Investigaciones del México antiguo, históricas, lingüísticas y etnográficas", Órgano de la Sociedad de Investigaciones Históricas de México, septiembre, s. n., 1968, s. p.

JÁUREGUI Jesús - BONFIGLIOLI Carlo (Coordinadores), 1996, *Introducción: El complejo dancístico-teatral de la Conquista*, pp. 7-29, *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle, México.

KORSBAEK Leif, 1996, *Introducción al Sistema de Cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1944, *On Dual Organization in South America*, "América Indígena", vol. IV, n. 1, 1944, pp. 37-47.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1995 [1987], *¿Existen las organizaciones dualistas?*, pp. 165-191, in Claude LÉVI-STRAUSS, *Antropología Estructural*, Ediciones Paídos, Barcelona.

LÓPEZ Alfredo, 2001, *El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana*, pp. 47-66, en Johanna BRODA, (compiladores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Fondo de Cultura Económica, México.

MAFFIE James, 2002, "Philosophy of the Social Sciences", n. 32, 2002, pp.73-93.

MARION Marie-Odile, *Bajo la sombra de la gran ceiba: la cosmovisión de los lacandones*, "Desacatos", invierno, n. 5, 2000, pp. 45-56.

MAYBURY-LEWIS David, 1989, *The Quest for Harmony*, pp. 1-17, in David MAYBURY-LEWIS (editor), *The Attraction of Opposites, Thought and Society in the Dualistic Mode*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

MEDINA Andrés, 2000, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

MONZÓN Arturo, 1994, *El calpulli en la organización social de los tenochcas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

MORA Teresa (Coordinadora), 2007, *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*, Gobierno del Distrito Federal e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

NASH Manning, 1966, *Primitive and Peasant Economic Systems*, Chandler, California.

NORMAN Thomas, 1988, Dual barrios and social class development in middle America, "Ethnology", vol. XXVII, n. 2, 1988, pp.195-211.

ORTEGA Mario, 1999, *Santiago Zapotitlán, telefonía global y mayordomías locales*, in (sin curador), *V Coloquio de Investigación. Doctorado en Antropología*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ORTEGA Mario - MORA Fabiola, 2014, *Mayordomías y fiestas patronales en los pueblos originarios de Santa Ana Tlacotenco y Santiago Tzapotitlan, Nahoas del Distrito Federal*, "Diálogo Andino", junio, n. 43, 2014, pp. 51-61.

ORTEGA Mario, 2010, *Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal*, "Nueva Antropología", vol. 23, n. 73, 2010, pp. 87-117.

ORTIZ DE MONTELLANO Guillermo, 1968, *El concepto de dualidad en el idioma Náhuatl*, "Investigaciones del México antiguo, históricas, lingüísticas y etnográficas. Órgano de la Sociedad de Investigaciones Históricas de México", septiembre, s. n., 1968, s. p.

RAYFIELD J.R., 1970, *The dualism of Lévi-Strauss*, "Journal of the Steward Anthropological Society", vol. 1, n. 2, 1970, s. p.

RUZANSKY Anette, 1999, *Las mayordomías en Santiago Zapotitlán, un pueblo de Tláhuac, tesis de Antropología Social*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

SIVERTS Henning, 1965, *The cacique of kancuk: a study of leadership in Highland Chiapas*, "Estudios de cultura maya", vol. 5, s. n., 1965, s. p.

SMITH Waldemar R., 1981, *El sistema de cargos y el cambio económico*, Fondo de Cultura Económica, México.

TAX Sol, 1996 [1937], *Los municipios del Altiplano Occidental de Guatemala*, pp. 87-112, in Leif KORSBAEK (compilador), *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

TOPETE Hilario, 2005, *Cargos y otras yerbas*, "Dimensión Antropológica", vol. 12, n. 33, 2005, pp. 91-115.

VERA-CHAPARRO Luis Roberto, 1994, *The image undersiege: Coatlicue as imago mundi, and the binary concept of analogy irony in the act of seeing, a studi of Octavio Paz. Dissertation*, University of New Mexico, Alburquerque.

VILLA Alfonso, 1963, *El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas*, "Estudios de cultura maya", n. 3, 1963, s. p.

VOGT Evon Z., 1966, *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional Indigenista, México.

WACHER Mette Marie, 2007, *El camino de nuestros abuelos. La peregrinación de Milpa Alta a Chalma*, pp. 199-237, in Teresa MORA (coordinadora), *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*, Gobierno del Distrito Federal e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

WOLF Eric, 1967, *El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana*, Ediciones Era, México.

WOLF Eric, 1967, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Chamet: *morada de los muertos reflejada en la cosmogonía de los grupos indígenas de la Región del Gran Nayar*

Efraín Rangel Guzmán

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Resumen

En las distintas culturas mesoamericanas se hace alusión a la existencia de una región de los muertos, la región de la oscuridad que se localiza en el inframundo, en el norte, en el poniente, en el ocaso donde se pierde el sol. La morada de los muertos, es el destino de los fallecidos, en muchos casos suele ser continuación de otra vida o el lugar donde se vuelven nada los cuerpos. En la presente ponencia se ofrecen algunos pormenores sobre la geografía sagrada que ubican los grupos indígenas de la Región del Gran Nayar en el pacífico mexicano entre Nayarit y Sinaloa, y al mismo tiempo se establecen algunas coincidencias en su cosmogonía.

Introducción

En las distintas culturas mesoamericanas se hace alusión a la existencia de la región de los muertos, la región de la oscuridad, que se localiza en el inframundo, en el norte, en el poniente, en el ocaso donde se pierde el sol. A este lugar sagrado le han denominado de diversas maneras, solo por mencionar algunas: los Mayas le nombran *Xibalbá*; los Aztecas *Mictlán*; los Huicholes *Neyrata*; los Coras *Chametla* o *Ichamictla*; los Mexicaneros y Tepehuanes: *Chamet*, *Chameta* o *Chametla*. La región de los muertos, es el destino final de los fallecidos, en muchos casos suele ser la continuación de otra vida o el lugar donde se vuelven nada los cuerpos.

Con la finalidad de contextualizar un poco sobre la idea del inframundo que se expresa en la cosmovisión de los grupos de la Región del Gran Nayar, iniciaré destacando aspectos que se mencionan en el mito “Los jabones”⁽¹⁾ que hace alusión al camino de los muertos. Dicha narración indica una serie de lugares simbólicos distribuidos en el territorio tepehuano de sierra a costa y concluye el recorrido en la región sagrada de los muertos, *Chamet*. La idea de iniciar hablando desde la cosmogonía de los Tepehuanes, es porque el grupo habita cerca de la zona de donde se afirma que se localiza *Chamet*. Y posteriormente

se integrarán a la discusión concepciones que manejan los demás grupos sobre la región de los muertos.

Se aprecia que la observación de la naturaleza para los Tepehuanes, lo mismo que para los demás pueblos indígenas, tal como lo establece (BRODA J. 1991) influye en la construcción de su cosmovisión al mezclarse con elementos míticos. También reafirman la existencia de sus dioses protectores y, al mismo tiempo castigadores en caso de malos actos o desobediencias así como se establece en el relato “los jabones”, que describe la travesía que siguen los muertos en el inframundo una vez que dejan el mundo de los vivos.

Este tiene una relación con el medio porque contribuye para que se fijen códigos y reglas que moderan su vida cotidiana y devenir histórico. Por tal razón, «el espacio, el territorio se presenta en el inconsciente colectivo bajo formas de símbolos: los límites del territorio y los atributos de sus elementos constitutivos son conocidos por los integrantes del grupo étnico como lo son los atributos de las diferentes divinidades» (CARMAGNANI M. 1988: 15).

Es así como el espacio simbólico llega a adquirir «un sentido fundamental de dominio de fuerzas naturales y espirituales que pueden ser concitadas y con cuyo concurso los hombres mismos pueden transitar exitosamente por la vida» (GARCÍA H. 2003: 107). Entonces el territorio simbólico de los grupos se puede apreciar como «un espacio de dominio regido por seres sobrenaturales, que se opone y complementa a un territorio dominado por entes humanos» (GARCÍA H. 2003: 108).

El mito “los jabones”, hace alusión al comportamiento que deben guardar los individuos durante la vida tanto en el orden cotidiano como en el orden sagrado, la obediencia o las faltas se verán reflejadas en la otra vida, en la muerte. Dependerán en buena parte los actos ejecutados en vida, para asegurar los muertos un viaje apacible o lleno de tormentos al momento de recorrer el camino hacia el *Chamet*, lugar interpretado por los grupos indígenas de la Región del Gran Nayar, como la región de los muertos.

La travesía que siguen los finados Tepehuanes hacia la región sagrada de los muertos, es una ruta de sierra a costa y está compuesta por once estaciones, y en cada una son sometidos por personajes del inframundo, y según sea el grado y cantidad de las faltas los castigos pueden aminorarse o multiplicarse durante el recorrido. La ruta parte de la comunidad de Sihucora, (ubicada al sur del municipio del Mezquital, Durango) y culmina en el sur de Sinaloa, es decir corre en dirección oriente-poniente. Tal como lo señalan (RANGEL E. - MARÍN J. 2016: 86) «la ruta de los muertos se puede encontrar en la geografía física, yendo del este (zona de la vida en la mitología tepehuana y de otras etnias como la *wixarika*) hacia el oeste (zona de muerte también en la mitología), en un camino que lleva del actual territorio indígena al actual territorio mestizo».

Los estadios que contempla el mito se enumeran de la siguiente manera: 1) *los cazos de agua caliente*, 2) *los perros*, 3) *el peñasco de penes y vaginas*, 4) *el árbol de pino*, 5) *el árbol de clavellino*, 6) *el tejón*, 7) *el cuervo*, 8) *los jabones*, 9) *la cárcel*, 10) *las campanas de los muertos* y 11) *el chamet*. En la mayoría de estos, los muertos tienen que cumplir con las exigencias de los guardianes que custodian el inframundo para poder continuar con el recorrido.

Como ya se indicó, el camino inicia a las afueras del poblado de Sihuacora, en unas pilas de agua consideradas en el mito como “Cazos de agua caliente”, al lado del Río San Pedro se localizan distribuidos entre unas peñas. Allí se expían algunos de los pecados mas no todos, luego siguen los castigos que aplican los seres animales más cercanos a la vida del ser humano, los “perros” (*gagox*) si es que se les ha tratado mal en vida. En ese mismo espacio geográfico espiritual tiene lugar una distinción entre los integrantes de la etnia indígena y los mestizos o vecinos como reconocen a los no indígenas, dado que los perros que castigan y cruzan el río sobre su nariz a uno y otro no son los mismos, el blanco es asociado con el mestizo y el negro con el indígena. Son dos las piedras que se localizan en la ribera del río frente a la comunidad de Sihuacora las que los Tepehuanes identifican como los perros.

Al otro lado del río, se localiza el “Cerro de penes y vaginas”, allí pagan sus pecados sexuales. Dependiendo del número de faltas sexuales que hayan cometido, entre ellas haber tenido relaciones con gente de otras etnias lo que más se castiga es haber tenido relaciones sexuales con los “vecinos”, o no haber cumplido con el número de parejas debido a que deben ser cinco será el número de penes y vaginas que se deban cargar subiendo por un acantilado, situado en la orilla opuesto al lugar donde inicia el camino.

A cierta distancia, se encuentra el “Pino” (*juc*), allí el finado corta algunas hojas y las riega al pie del tronco, y si en vida taló de manera indiscriminada o incendió el bosque de árboles de dicha especie, este lo castiga azotándole con sus ramas. Luego se encuentra con el “Árbol de clavellino”, también le aplica un castigo por razones similares al anterior.

La travesía continúa, esta vez cerca del sitio Tomates se encuentran con el “Cuervo” (*cacon*), en este caso la razón de sus castigos tiene que ver con el maltrato del animal por haber comido la siembra o la cosecha. Aquí les propina picotazos hasta que le suplican perdón deja de atacarlos. Poco más adelante se ubica el “Tejón” (*vaisil*), este también castiga a los finados por haberle lastimado o matado cuando comía la cosecha. La venganza consiste en arañarles hasta que los sometidos supliquen los perdone.

Así, poco antes de la comunidad de Cimientos, llegan los difuntos a “Los Jabones”, es un sitio formado de pedacera de piedras de distintos tamaños cuya

forma es rectangular. Al lado izquierdo del camino, de oriente a poniente, se encuentran rocas gigantes, en la cima de las cuales hay piedras pequeñas, cuya forma asemeja a la de los jabones. Se cree que cuando los muertos pasan por allí toman uno de éstos para bañarse en el lugar al que denominan la cárcel, donde reposan por un tiempo mientras terminan de pagar todas las culpas. Al llegar a esta etapa, los caminantes están muy cansados, fatigados y adoloridos por el tormento de los castigos.

Una vez que tomaron los jabones se dirigen al sitio que le denominan la “Cárcel o Piedras de los muertos”. Dicen que es una cárcel, porque las piedras grandes distribuidas en el espacio representan a los muertos que aún no se liberan, quienes permanecen allí purificando su alma durante el tiempo que los guardianes les asignaron. De acuerdo con el mito tepehuano, éste es el último punto sagrado en que los difuntos reciben castigos. Allí se encuentra una piedra a la que llaman “piedra de los muertos”, la cual funciona como un filtro; en la parte inferior tiene una abertura ancha que, conforme va ascendiendo, se va volviendo más estrecha.

Sobre ella sólo pasan aquellas almas que han alcanzado el perdón de los actos negativos que hayan ejecutado en el mundo de los mortales. Por ejemplo, los Tepehuanes mencionan que, si un hombre no fue encarcelado cinco veces en vida, se queda prisionero ahí por cinco años. De la misma manera sucede si no cumplió con la regla de haber tenido relaciones sexuales con las cinco personas en momentos distintos o vale también la sanción si se excedió en la cantidad permitida. También se cree que cuando el difunto ya cumplió, al llegar a este lugar se peina y se viste con ropa elegante, porque los muertos que ya se adelantaron lo recibirán con una fiesta en el *Chamet*. Esta interpretación es similar a la de la tradición cristiana, en donde se visten muy elegante a los muertos para velarlos y luego ser sepultados.

Una vez libres, se dirigen al “Cerro Del Indio”, después de Cimientos, cerca del pueblo de Picacchos, ya en Nayarit, que los indígenas asocian con unas *campanas* con las cuales se avisa a los muertos del *Chamet* que ya está por llegar un nuevo miembro. Desde esa parte se aprecia la planicie costera del norte de Nayarit y sur de Sinaloa. Finalmente arriban al Chamet, lugar ubicado en la antigua Provincia de Chametla, en el sur de Sinaloa.

En el *Chamet*, según los informantes tepehuanes afirman que los difuntos que ya se encuentran allá, cuando escuchan las campanas comienzan a exclamar «¡hoy, allá viene mi hermano, hoy allá viene mi compadre, hoy allá viene mi tío, hoy allá viene mi papá, hoy allá viene mi mamá!, según la persona de quien se trate, y le hacen un gran recibimiento con baile, bebidas embriagantes, en fin, se desarrollan un serie de excesos que pueden llegar hasta la práctica de orgías» ⁽²⁾ (RANGEL E. 2008: 54).

Como puede observarse, el ser humano creó el mito con la finalidad de entender su entorno, para interpretar su origen, su permanencia en un espacio, su existencia, el devenir histórico y la muerte. Así las distintas culturas, tienen una interpretación particular sobre la muerte y colocan a seres en el inframundo para que castiguen a los que abandonan el mundo de los vivos, o en su defecto los auxilien para que puedan llegar a la morada final.

Discusiones sobre la ubicación de Chamet

El lugar de la morada de los muertos al que los Tepehuanes hacen referencia resulta controvertido, pues algunos grupos de la Región del Gran Nayar, lo ubican en el poblado de Chametla y Cerro Cabeza de Caballo localizados en el municipio del Rosario, Sinaloa. También se refieren a otro cerro que localmente le llaman, “Cerro del muerto”, el cual se encuentra frente al pueblo de Palmillas, en el municipio de Escuinapa, Sinaloa, cerca de la ciudad de Acaponeta, Nayarit. Los tres puntos de referencia se sitúan en la Costa del sur de Sinaloa. En fin, en este trabajo daré algunos pormenores sobre la ubicación del lugar sagrado tal como lo destacan algunos autores e informantes del grupo, pero sobre todo será de gran contribución información obtenida durante la exploración etnográfica que se ha venido desarrollando tanto en la sierra tepehuana como en las planicies costeras del norte de Nayarit y del sur de Sinaloa desde 2005, motivado por el desarrollado de algunos proyectos sobre cosmovisión y desplazamientos tepehuanes.

El primer referente que tenemos sobre la ubicación del lugar de los muertos, data de 1673, se refiere a un informe que envió fray Antonio Arias de Saavedra a la Audiencia de Guadalajara y al virrey de la Nueva España, en el que da cuenta de la situación en que se encontraban los pueblos de las tierras del Nayarit (Rey Nayar) y sobre el culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los *coras*, Tepehuanes y otros grupos.

El franciscano administró por algunos años la doctrina de Acaponeta, población ubicada hoy en el norte de Nayarit, y a través de ese contacto pudo conocer muchos aspectos de la cultura de los grupos de la zona. Alberto Santoscoy recuperó dicho informe y lo publicó en sus *Obras completas*, Tomo 2 en 1986, también lo hizo Thomas Calvo, en su libro *Los albores de un nuevo mundo, siglo XVI y XVII*, en 1990. La parte que nos atañe de dicho informe, es la que se refiere a la morada de los muertos. En ese apartado afirma Santoscoy que para los *coras* “Chametla”, quiere decir “la casa del mezcal” y otros la llaman *Ichamictla* que quiere decir “casa del infierno y en su idioma natural *Caulyan* lengua que se supone hablaban el grupo totorame de la provincia de Chiametla se entiende “fuego o purgatorio” (SANTOSCOY A. 1986: 985).

En una interpretación que hace Neyra Alvarado sobre las definiciones que ofrece Saavedra respecto al lugar de los muertos, destaca que el *chamet* aludido como «el lugar del purgatorio o del infierno: sería una corrupción del náhuatl *Cha-mictlan* que quiere decir “casa de los muertos”» (ALVARADO N. 2008: 280). A continuación se describirán algunos referentes que sobre el *chamet* se destaca entre los grupos indígenas de la Región del Gran Nayar.

Mucchita-Neirata: La región de los muertos de los huicholes

Referente al tema tratado, en un documento que escribieron los religiosos jesuitas Ortega y Baltasar en 1754 y que cita Lomnitz en su libro *Idea de la Muerte en México*, se hace alusión al inframundo o región de los muertos que según identificaban los huicholes pocos años después de haber sido conquistados. A este espacio, le denominaban el *mucchita*, lugar similar al Mictlán de los aztecas. Por la relevancia del documento se considera necesario citarlo de manera literal para conocer el contexto en el que se plantea la idea del inframundo, dice:

«A la región destinada a los que acaban con muerte natural llamaban *mucchita*, que quiere decir lugar de muertos: que es lo mismo, que los mexicanos nombraban *mictlan*, y que ahora por fuerza de la predicación entienden por el infierno, lugar verdaderamente de muertos, por serlo en otro muy diferente sentido del que pensaban, todos los que allá paran. Esta *mucchita*, como ellos se figuraban, cerca del Real del Rosario en un cerro lleno de cuevas, rodeado de moderadores respetables con cerquillo, que cuidan de aquellas almas, que de día se dejan ver en figura de moscas, buscando qué comer y de noche, bailando en su propia figura. Y aunque allí no padecen ninguna pena, ni desean volver a vivir, como necesariamente se persuadían, le fuera fácil a cualquiera el sacar de aquel lugar el alma que quisiera, sino fuera por la llorada inconsideración de cierto indio, a quien le sucedió lo que contara para divertir la sequedad de este capítulo» (LOMNITZ C. 2006: 168-169).

La interpretación que se establece en el documento tiene relación con algunos pasajes del mito mexica, lo mismo que con la narración tepehuana que indica que en el lugar se desarrolla baile y diversión por la noche en calidad de exceso. El referente cueva o cuevas también es un aspecto recurrente en algunas de las versiones recuperadas en la Zona tepehuana, más adelante se hablará de ello. Las coincidencias entre el mito Tepehuan y el Huichol, también las podemos apreciar en la descripción que hace Ramón Medina a Peter T. Furts cuando el etnólogo realizó trabajo de campo en diversas comunidades huicholas entre 1965-1967. El informante señaló que

«los muertos llegan donde están bailando alrededor del fuego, es semejante a como lo hacían cada vez que celebraban el costumbre⁽³⁾. Están bailando allí con

la música de violín huichol. Él⁽⁴⁾ llega y hay muchas muchachas bonitas huicholas allí, muy adornadas, muy bien pintadas sus caras. Todas están bailando alrededor del *Tatewarí* (Dios fuego), algunas bebiendo, otras ya borrachas. Algunas ya están queriendo pelear porque han bebido mucho. Y el que está tocando para ellas, la mano casi se le rompe de tanto tocar. Y el que está cantando allí, borracho de tanto haber bebido, está muy cerca del *Tetewarí*, muy cerca, muy cerca, porque no sabe a dónde va a ir de tanto que ha bebido» (FURST P. 1972: 69).

Continuando con el tema, en un estudio Silvia Leal menciona que en el cosmorama de los Huicholes en nuestra época denominan "*Neirata*" a la región sagrada de la oscuridad. Y que dicho término se deriva de la raíz *nei* "bailar". Se asocia con un corral donde se castiga a los muertos, obligándolos a que bailen y canten entorno a las hogueras, lo que en vida omitieron hacer en las fiestas religiosas. Se dice que se localiza al oriente de Acaponeta (LEAL S. 1992: 200).

También la autora, ubica a *Neirata* como el sitio final del trayecto de los muertos, el cual se caracteriza por ser un lugar de fiesta, un lugar de excesos, en donde los difuntos antes de ingresar, se detienen frente a cinco guardianes que custodian la puerta del corral. Y desde allí se puede escuchar la música del violín y guitarra, los cantos y gritos y risotadas de los muertos que están bailando. Iturrioz (ITURRIOZ J.L. *et al.* 2002), describe la región de los muertos de forma muy similar como la autora anterior.

Como se puede apreciar en las versiones contemporáneas rescatadas entre los Huicholes, el *Chamet* de los Tepehuanes, es descrito en este caso como un corral donde se desarrollan una serie de excesos, estos excesos como el hecho de bailar sin parar se aprecia como un castigo por no haberlo hecho en las ceremonias del costumbre, y en otros casos es una condición de gozo, y alegría por recibir la compañía de nuevos miembros. Se castiga a los muertos obligándolos a que bailen y canten entorno a las hogueras, como una representación similar al mitote⁽⁵⁾. Y según este grupo, la morada de los muertos se ubica al oriente de Acaponeta, Nayarit.

Chametla: La región de los muertos de los Mexicaneros

Para los Mexicaneros, de acuerdo con Alvarado, el *Chamet* de los indígenas de San Pedro de Jícora, Durango, es Chametla. En el caso de los de San Buenaventura, algunos lo ubican en un cerro al oeste de la comunidad y otros lo relacionan también con la población de Chametla, Sinaloa, en la costa, al oeste (ALVARADO N. 2004).

Comenta Alvarado que en la mitología mexicana se habla del castigo que reciben los difuntos después de gozar del baile, del agua ardiente y del sexo. Se

dice que «una vez que los difuntos han gustado de todo, un judicial los lleva a un lugar que se asemeja una prisión. Cuando el difunto se da cuenta, está triste, solo y encerrado; en ese lugar está penando, dando vueltas, no puede ir a ninguna parte. Pero cuando el alma de ese muerto cumplió con la pena en la prisión, lo saca el curandero y lo envían para la gloria, después de celebrarse la ceremonia de la corrida del alma» (ALVARADO N. 2004: 282-283).

Chamet o cerro Cabeza de Caballo: Región de los muertos entre los Coras

En el caso de los coras, quienes han sido estudiados en los últimos años por investigadores como Magriñá y Jáuregui, también destacan que la morada de los muertos se localiza al oriente de Acaponeta y otros precisan el lugar de los muertos en un cerro que se ubica en Chametla.

Así la primera autora apoyándose en la relación del fray Antonio Arias de Saavedra, señala que en el cosmorama cora se indica que durante la creación cada una de las deidades fue escogiendo su lugar de asiento en los cuatro puntos cardinales. Por ejemplo,

«*Pytlzintli* escogió el oriente, *Uxxu* el lugar por donde sale el sol el 21 de diciembre, *Narama* por donde sale el sol el 21 de junio los solsticios de invierno y verano, respectivamente y *Nycanori* “las aguas de mar por la parte del poniente”. Luego “habiendo cogido sus puestos dejaron estatuas señaladas” para que se les rindiera culto: la de *Pytlzintli* sería el sol; la de *Uxxu* “una piedra que está dentro del mar que llaman *Matanche* (en el mar de San Blas, Nayarit) que quiere decir ‘garrapata plateada’: la de *Narama* un cerro que llaman “cabeza de caballo” y por otro nombre *Ychamet* que quiere decir ‘la casa del maguey y mezcal’ y *Nycanori* eligió como su imagen “un brazo de mar”» (MAGRIÑÁ L. 2002: 242).

Namara, en su sentido simbólico, se caracteriza por ser proveedor de sal, por ello se le identifica como «un hombre “salitroso” cuyo sudor se convirtió en la sal, creador también del mezcal y del chile» (MAGRIÑÁ L. 2002: 241). La asociación con la sal de *Namara* o *Ychamet*, se explica en la medida que precisamente en la provincia de Chametla, durante la colonia se encontraban los bancos más ricos de sal del noroeste de la Nueva España, de donde se preveía de este vital alimento a muchas poblaciones y reales de minas ubicados en la Nueva Vizcaya y en la Nueva Galicia como los de Zacatecas. También la extracción de diversos productos marinos, lo mismo que el cultivo de especies vegetales comestibles, era muy demandante.

Por su parte, en una comunicación personal, Jáuregui me comentó que la “piedra blanca” *Uxxu* que se encuentra frente al Fuerte de San Basilio en

San Blas, Nayarit, marca el territorio de los Coras. También hace hincapié en que el cerro “cabeza de caballo” y el “*Ychamet*” que menciona Saavedra, se pueden relacionar con un cerro que está en Sinaloa y marca el extremo norte del territorio para los Coras, se llama Chamet, o cerro Cabeza de Caballo. Además menciona que los Coras consideran al cerro el Chamet como “la morada de los muertos”, y que desde la zona de la “cora baja” se aprecia perfectamente dicha loma ⁽⁶⁾. En este caso, la loma más próxima es “el Cerro del Muerto” ⁽⁷⁾ que se ubica frente a Palmillas, Sinaloa, en el municipio de Escuinapa y cerca de la ciudad de Acaponeta. En las recurrentes visitas que realicé a la zona del sur de Sinaloa de 2006 a la fecha me he dado cuenta que los habitantes de la ciudad del Rosario (Real de minas del Rosario) le denominan a un cerro “Cabeza de Caballo”, el cual está muy próximo a la ciudad y al Cerro el Yauco, que tiene una altura de 590 metros sobre el nivel del mar.

Chamet o Chameta: *Región de los muertos de los Tepehuanes*

Algunos estudiosos de los Tepehuanes como SANCHEZ J. (1980), quién realizó una interesante trabajo etnográfico sobre Tepehuanes y Mexicaneros a finales de los 70s, refiere que el lugar de los muertos está hacia en el poniente, donde se mete el sol, entre Nayarit y Sinaloa.

Por su parte, Fernando Benítez en la década de los 80s, en su distinguido libro *Los Indios de México*, nos muestra algunos pasajes de su trabajo etnográfico que desarrolló entre los Tepehuanes O'dam. Durante su andar pudo recuperar muchas narraciones y observar algunos rituales relacionados con el tema de la muerte. En la ceremonia de *jootos* “corrida del alma” o despedida de un difunto después de un año y cinco días de fallecido, el *unuagum* o *makgim* como le denominan los Tepehuanes a los curanderos, la ejecuta para alejar el alma del difunto de los familiares vivos y enviarlo hacia el poniente, de donde se supone nunca regresa. En la descripción que le comparte un curandero, ubica el chamet «en el cerro de los muertos, un cerro situado cerca de Acaponeta donde se hallan los cinco purgatorios y las cinco regiones subterráneas» (BENÍTEZ F. 1989: 147).

También, nos comparte las experiencias que el *makgim* Celedonio Soto, quien en ocasiones cuando ejecutaba sus sesiones oníricas durante la corrida del alma de algún fallecido, solía emprender el viaje hacia Chamet, para rescatar el alma de los difuntos y reunirlos con los familiares por última vez en la ceremonia de despedida. Sobre este asunto, Celedonio nos dice que:

«Nunca sabemos dónde están los muertos. Unos viven en Chameta. Yo conozco Chameta. Fui una vez acompañado de un amigo, no dormido, sino despierto.

Es una gran ciudad, grande, más grande que Durango⁽⁸⁾, puesta sobre un cerro redondo. Allí vi a mis hermanos, a mis padres, a mis abuelos. Sonaba una música muy alegre y todos bailaban. Había mucha gente bailando. No me aparté mucho de la puerta. Me invitaban a quedarme y yo no respondí una palabra, porque si hubiera hablado nunca salgo de Chameta. Esto sólo pasa de noche. De día es un cerro como otro cualquiera» (BENÍTEZ F. 1989: 156-157).

Respecto a lo descrito, por mi parte, en el 2005, en la misma zona por donde realizó su exploración Benítez, en San Francisco de Ocotán pude rescatar una versión similar a la descrita sobre la ubicación y características de la región sagrada de los muertos. Don Adelaido Aguilar me narró que:

«Ahí está un cerro, en donde está la carretera de Mazatlán, un cerro que ahí llega. Contaban una historia antes: que de aquí se iban a vender vino, mezcal pues, allá a esa Chameta. Que ahí se concentraban las gentes que iban a vender vino allá a los muertos. Dicen que antes de allí de Acaponeta en las noches se oía que había fiesta, baile, que borrachos... Bueno que se iban y llegaban allá, pos dicen que cuando amanecía, tirados puros trapos⁽⁹⁾ por ahí y las cosas de la fiesta, y todo así. Dicen que de aquí iban, ya nomás a poner vino, ponían la mesa en la tarde. En la noche puro baile, que puro baile y borrachera. Y luego allá no podía hablar uno, si yo iba no podía hablar, porque si hablaba allá me quedaba. Nadie puede hablar porque allá se queda con aquellos que ya se murieron» (AGUILAR. San Francisco de Ocotán, Durango, 2005).

Esta misma idea es compartida por Antonio Reyes, uno de los antropólogos contemporáneos que más han profundizado en la cosmogonía del grupo en los últimos años, afirma que «para los Tepehuanes *O'dam* y los otros grupos indígenas de la región del Gran Nayar, la costa de Nayarit y Sinaloa, al poniente de su territorio, implica un vínculo con el mundo mestizo considerado como lleno de sacrificios y con la muerte» (REYES J. 2009: 50, www.red-redial.net/revista-indiana-122-2009-0-26.html, 25/03/2015). O sea se refiere a el Chamet, el lugar de los muertos. Con la finalidad de destacar sus hallazgos sobre la temática de nuestro interés, conviene citar también la narración que recuperó en 2008 en mismo autor en Santa María de Ocotán de un informante llamado Juan, quien sufrió algunos problemas y que en sueño se le pudo revelar el Chamet de forma similar que a Celedonio Soto en la década de los 80s y que la de don Adelaido que recuperé en 2005. El Chamet «es una ciudad, donde andan todos los muertos bailando emborrachándose, y si en vida casi no usaron los órganos sexuales ahí se la pasan usándolos, hombres y mujeres. Pero también hay castigos. Se dice que hay fiesta todo el tiempo, mucho dinero, baile y borrachera» (REYES J. 2009: 50: www.red-redial.net/revista-indiana-122-2009-0-26.html, 25/03/2015).

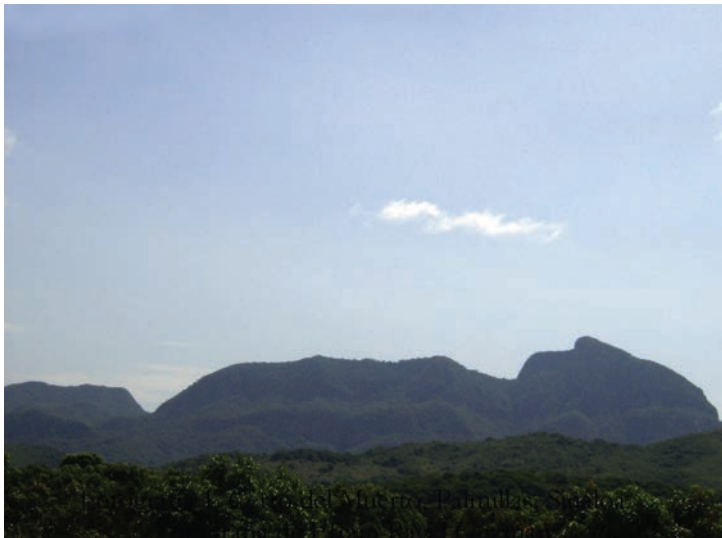
En otro texto, en el 2010, también Reyes, al referirse a la práctica de la corrida del alma que realizan los curanderos tepehuanes, señala «el *makgim* llama al difunto para que vuelva desde Itchamet o Chamet (localizado en Chametla, Sinaloa), el lugar de los muertos, y le pide que se aleje definitivamente de los miembros del grupo de parentesco» (REVES J. 210: 276).

Con lo descrito anteriormente se reafirman los planteamientos de Preuss, Neurath, Jauregui, Reyes y Alvarado, respecto a considerar a los grupos indígenas de la Región del Gran Nayar como culturalmente semejantes, no sólo por el complejo mitote y el parentesco lingüístico, sino también por otros elementos de su cosmogonía como lo referido en este trabajo.

Para ampliar un poco más el tema de nuestro interés, traeré al escenario alguna información recabada durante las estancias de campo que he venido realizando desde el 2005 a la fecha, en las planicies costeras del norte de Nayarit, del sur de Sinaloa y en la sierra tepehuana.

Exploración etnográfica en la sierra tepehuana y planicies costeras del norte de Nayarit y sur de Sinaloa

Hasta ahora los acercamientos que se han generado sobre el tema en cuestión no brindan pistas suficientes para ubicar un sitio específico, pues se manejan posibles lugares que bien pudiera ser uno u otro el enigmático Chamet, por su relación, sentido y por estar todos ubicados en una zona determinada.



Fotografía 1. Cerro del Muerto, Palmillas, Sinaloa. Fotografía de Efraín Ragel Guzmán.

Entonces, para ahondar un poco más sobre esta búsqueda, decidí platicar con Tepehuanea de la sierra de Durango y de las planicies costeras, de Nayarit y Sinaloa, lo mismo que con mestizos. Esta práctica la he realizado varias ocasiones pues, motivado por el desarrollo de proyectos de investigación lo cual me ha permitido establecer contacto directo con las personas.

Así, al mismo tiempo que conversaba con las personas, cuando recorría una y otra localidad, observaba detenidamente el paisaje geográfico, la lectura del contexto físico, pensé me arrojaría pistas indispensables para encontrar las relaciones del entramado que advierte la ubicación de la región de los muertos, que se nos presenta confusa.

Fui optimista en la empresa de indagación. Empecé la exploración basado en el supuesto, de que quizás el lugar sagrado donde se supone se encuentra *Chamet*, no es específicamente un sitio, más bien todos los sitios aludidos pueden conformar una región sagrada, en donde los ejes limítrofes que aparecen representados simbólicamente, son la costa y el mar, dos cerros que figuran una persona acostada (Cerro del Muerto y Cerro el Yauco), con la cabeza en dirección hacia el oriente y los pies perfilados hacia el poniente, donde se pierde el mar y se oculta el sol.

Así, con la observación del paisaje geográfico, pude identificar desde las afueras de la ciudad de Acaponeta, específicamente en un tramo por donde cruza la carretera internacional México-Nogales, lo mismo que por la autopista que se dirige hacia el mismo rumbo, a escasos 10 kilómetros de distancia se ve el cerro que los lugareños denominan Cerro del Muerto, localizado frente al pueblo de Palmillas, en el municipio de Escuinapa, al sur de Sinaloa y a escasos kilómetros de la ciudad de Acaponeta, Nayarit.

Antes de tener conocimiento de la narración de los jabones o camino de los muertos, no me detenía a observar el paisaje geográfico y cultural como ahora lo hago. La geografía y su composición era común para mí, no había más explicaciones que las que me compartieron mis padres y abuelos mestizos, sobre el destino de los muertos: el cielo, la gloria, el paraíso, el purgatorio y el infierno. El origen del mundo obedecía a las teorías judeocristianas y las teorías científicas que se promovían en la academia.

Desde el momento que contemplé el Cerro del Muerto, pude realizar algunas conjeturas. Pues, resulta que su posición es la misma dirección que entre los Tepehuanes y los demás grupos de la región sepultan a sus muertos. También tiene cierta relación con la zona que antiguamente formaba parte de provincia de Itchamitlán o Chametla, este nombre lo llevaba la cabecera principal del señorío *totorame*, hoy se localiza una población que se llama Chametla, en el municipio de El Rosario, Sinaloa, el cual se sabe por algunos cronistas del siglo

XVII como fray Antonio Tello, Arregui, y otros, que allí estaban asentados los poderes del grupo mencionado. Esto también se ha podido corroborar con los hallazgos arqueológicos en el lugar. Además que en la provincia de Chametla, se ubicaban los bancos de sal más importantes del noroeste de México, de donde se distribuía este producto marino a distintos rumbos de la Nueva Vizcaya y de la Nueva Galicia.



Fotografía 2. Cerro el Yauco, Rosario, Sinaloa. Fotografía de Efraín Rangel.

Respecto a la etnografía recuperada en el sur de Sinaloa sobre la región de los muertos y el posible punto simbólico de Chamet, me percaté que el cerro al que los pobladores mestizos de Palmillas, de la zona norte de Nayarit y del sur de Sinaloa, denominan “Cerro del Muerto”, en escasas excepciones lo relacionan con un lugar sagrado por los vestigios arqueológicos que empíricamente han localizado en sus andanzas de pastoreo de ganado o aprovechamiento de madera. El cerro para los habitantes de la zona en su mayoría tiene una función práctica, es el punto de referencia para todos los pescadores que se internan en alta mar, pues lo observan mientras navegan y procuran no alejarse demasiado de la costa. En la misma zona del sur de Sinaloa, precisamente frente a la ciudad de el Rosario o conocida mejor como Real de Minas de Nuestra Señora del Rosario, por el importante repunte de producción de oro, plata y otros minerales en el siglo XVII y XVIII, se localiza otro cerro que los rosarenses denominan “Cerro el Yauco. “Yauco” es un vocablo náhuatl. La etimología de *yau-co* está compuesta de *yau*, apócope de *yautle* o *iyautli*, flor de ofrenda; de *iyaua*, ofrecer en sacrificio, incensar; y *co* equivale a desinencia de lugar. El topónimo significa “lugar de sacrificios o de ofrendas” (OLEA H. 1980: 171). El origen de este topónimo está relacionado con su historia y tradición según el autor.

Muy próximo al Cerro el Yauco se localiza otro cerro al que nombran Cerro Cabeza de Caballo. Como se puede apreciar páginas anteriores, el franciscano Arias y Saavedra en 1673 asocia la región de los muertos como *Ychamet* o “cerro cabeza de caballo”, y esta misma asociación la comparten autores contemporáneos como Magriñá y Jauregui.

En una de las ocasiones que realicé el recorrido por la ruta que los Tepehuanes relacionan con la del camino de los muertos, en la sierra del municipio de Huajicori, Nayarit, en un sitio cercano del “Cerro del Indio” o “Campana de los Muertos” como le denominan los Tepehuanes, pude contemplar muy bien el valle costero del norte de Nayarit y sur de Sinaloa, y también apreciar perfectamente el “Cerro del Muerto”, más al norte con menos visibilidad se deja ver el “Cerro el Yauco”. Si tomáramos como un punto de partida las campanas de los muertos para trazar una línea hacia los dos cerros podríamos formar un triángulo, lo que parece indicar hasta este momento que, el Chamet, no es determinante por un cerro o un lugar específico, más bien se caracteriza por ser una zona que está delimitada por los dos cerros que actúan como fronteras o límites de lugares comunes y sagrados. Al respecto el arqueólogo Grave, L. (2012) indica que no podría ser una coincidencia respecto a la ubicación del cerro del Muerto y la ubicación y emblema simbólico que representaba para los antiguos Totorames la pequeña pirámide denominada El Calón, construida en la marisma con conchas de moluscos.

Como ya se describió, el cerro el “Yauco y el del Muerto”, vistos desde cierto ángulo se asemejan a la figura de una persona acostada de oriente a poniente (este-oeste), dicha orientación cardinal se asocia con las siguientes dualidades: luz-oscuridad; amanecer-ocaso; nacimiento-muerte; vida-muerte, entre otras.

Después de indagar sobre los dos lugares que de una o de otra manera se han señalado como el espacio sagrado de los muertos, decidí visitar el poblado llamado Chametla. El nombre que lleva el lugar tiene fuerte relación con Chametla o *Ichamictla*, que utiliza el P. Arias y Saavedra en su informe, para referirse al lugar de los muertos, es decir, la casa del mezcal, la casa del infierno, fuego o purgatorio.

Al preguntar a las personas de dicho lugar me pude dar cuenta



Fotografía 3. “Cueva del Diablo, Chametla, Municipio del Rosario, Sinaloa. Fotografía de Octavio Hernández, 2007. Al fondo se aprecia la corriente del río Baluarte.

que no hubo una persona que me sobre alguna historia relacionada con el Chamet, como lugar de los muertos. Solo aseguran que en el pueblo se localizan una serie de cuevas, en total siete, número que un cronista de la zona, Octavio Hernández, relaciona con el enigmático y controvertido *Chicomoztoc*, aspecto que da pie a muchas controversias.

Sobre la escasa referencia que tienen las personas mestizas sobre los lugares sagrados ubicados en su territorio, quizá se deba a los procesos de mestizaje tanto cultural como biológico que se desarrollaron desde hace muchos años, o al supuesto de que quizá estos puntos de referencia simbólica sean exclusivos del cosmorama de los pueblos indígenas de la Región del Gran Nayar.

Los lugareños de Chametla, cuentan que cerca del mirador del Cerro del Vigía ubicado en el lugar, existen siete cuevas que según el cronista Hernández, los ancestros las consideraban sagradas, a una de ellas le denominan hoy “la Cueva del Diablo”. Esta tiene una hermosa vista hacia el cauce del Río Baluarte, y hacia los esteros y valles de la costa del sur de Sinaloa.

Al respecto de cuevas relacionadas con el lugar de los muertos, el iniciado curandero tepehuano de nombre Santos de la Cruz Cristobal de la localidad tepehuana El Trébol 1, en el municipio de Escuinapa, Sinaloa, me narró que:

Donde está el pueblo (Chametla), hay una cueva sagrada, debajo de la iglesia está un muerto como si fuera la Santa Muerte, el jefe de todos los muertos. Dicen que allí se llevan bailando los muertos. Allí hay un tiempo en el que uno puede visitar ese lugar, sin hablar, sin hacerles caso, porque allí se puede quedar uno con ellos. Entonces allí puede ver a muchos muertos, unos que ya pertenecen a ese lugar y otros que están vivos y que su alma comienza a hacer visitas, esos ya están próximos a morir. Entonces allí los ves como si están vivos, solo en el sueño se da cuenta que están visitando Chamet. Entonces los puedes seguir, con un pedazo de carbón así te pintas la mano y le agarras el vestido, la camisa, depende quien sea la persona y ya te alejas de allí. Y cuando regresas a la sierra, a la persona que vistes allí, en vida le puedes ver la ropa o donde le agarraste va a tener la marca de tizne, esa es seña de que la persona ya está visitando el puerto, ya está arreglando, ya se está alistando para irse, se va a morir pronto (DE LA CRUZ S. EL TRÉBOL 1, ESCUINAPA, SINALOA, JUNIO 2014).

Los hallazgos arqueológicos

Con la necesidad de ampliar la información sobre la región de los muertos o Chamet interpretada por los grupos indígenas de la Región del Gran Nayar, conviene mencionar los hallazgos arqueológicos localizados en cuatro sitios ubicados en la falda del Cerro el Muerto que registró el arqueólogo Luis Alfonso Grave Tirado y que hasta este momento es lo más cercano que se conoce desde esta

disciplina. Si bien ya se han realizado otras exploraciones importantes de 1967 a 1972 en la zona denominada Marismas Nacionales donde se ubica el sur y norte de Nayarit, por el grupo liderado por Stuart Scott, quienes lograron identificar 627 sitios arqueológicos compuestos en su mayoría por conchas de moluscos, y en donde destaca el Calón, que se sabe funcionó probablemente como centro ceremonial donde se celebraba el inicio y culminación de la temporada de pesca.

Los cuatro sitios explorados por Grave en distintos puntos de la falda del cerro del Muerto, se denominan: La Mesa del Muerto, Palos Prietos, Mesa del Chinacate y la Loma de los Indios. En los cuatro localizó material arqueológico como tepalcates y alineamientos de piedras, sin embargo en la que se localizó mayor cantidad de vestigios fue en la Loma de los Indios. En el último sitio a demás de alineamientos de piedras y cerámica, indica que se aprecian claramente terrazas y cuartos de forma cuadrangular, una loma terraceada en forma escalonada donde se encuentran una especie de estructuras gemelas. Las dos estructuras se encuentran separadas por aproximadamente 10 metros y de ahí baja, o entre ellas sube, una especie de calzada que da la apariencia de bajar hasta la zona de marismas. Las características de la cerámica localizada pertenece a Chametla policromo medio de la fase Baluarte (500-750 d.C) y Decorado con borde rojo, uno de los tipos básicos del Horizonte Aztatlán (750-1100 d.C) (GRAVE L. 2012: 57-58).

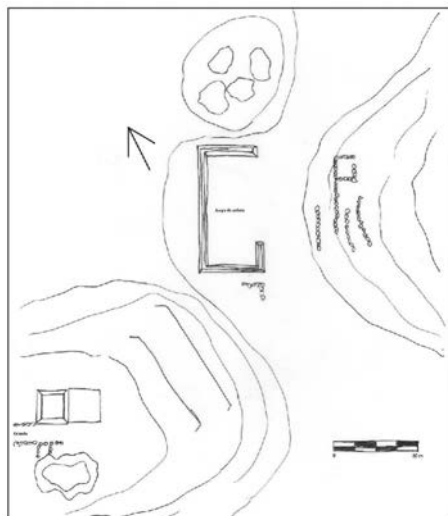


Figura 58. Croquis del sitio MSS-102 La Loma de los Indios.

Fuente: GRAVE L. 2012: 59.

Entonces «la ubicación del Calón en las cercanías del Cerro del Muerto, nos puede señalar que la elección no fue fortuita sino que apeló a la carga simbólica de aquel como un lugar sagrado tomándolo como referencia; de hecho es probable que su ubicación está relacionada con la salida del sol en alguna fecha significativa para la temporada de pesca, esto es, en algún momento de inicios del otoño» (GRAVE L. 2012: 11).

Dentro de sus impresiones GRAVE (2012) también señala, que la misma forma del cerro del Muerto, el documento y mapa del padre franciscano Arias y Saavedra, del siglo XVII y la sabiduría popular no podrían ser equivocados.

También debe hacerse notar que no es extraño que entre sus hallazgos en el sitio denominado Palos Prietos pudo identificar un complejo sagrado que al parecer obedece a un patio donde los antiguos indígenas celebraban ceremonias de *xiotalt* o mitote. Este hecho tiene entonces relación con la celebración de mitote en el que coinciden los cuatro grupos indígenas de la Región del Gran Nayar.

Conclusión

En la discusión que se ha venido desarrollando, se considera un punto relevante la asociación que hacen los Tepehuanes y los demás grupos del Gran Nayar, sobre la región de los muertos. Pues la idea de la vida y de la muerte, ubica el plano terrenal, el inframundo, y el plano celestial. Es decir, el arriba y el abajo, se entiende por niveles: infiernos, cielos, glorias o purgatorios. Si bien estas asociaciones tienen fuerte relación con la creencia católica. Es evidente que la topografía que tenían los antiguos mexicanos de la otra vida sobre los muertos, en donde situaban otros mundos en el firmamento y de la misma forma en el inframundo, a los españoles les agradó esta interpretación para re significar y promover sus propios concepciones. Entonces, así pudieron reducir «el Mictlán y todos los otros inframundos nativos a su noción de infierno, mientras que se valieron de los otros mundos de los firmamentos más altos como a fines lingüísticos del cielo» (LOMNITZ C. 2006: 158). De igual forma asociaron los planos de penitencia o purificación de los muertos que se reflejaba en las cosmogonías con “el purgatorio”.

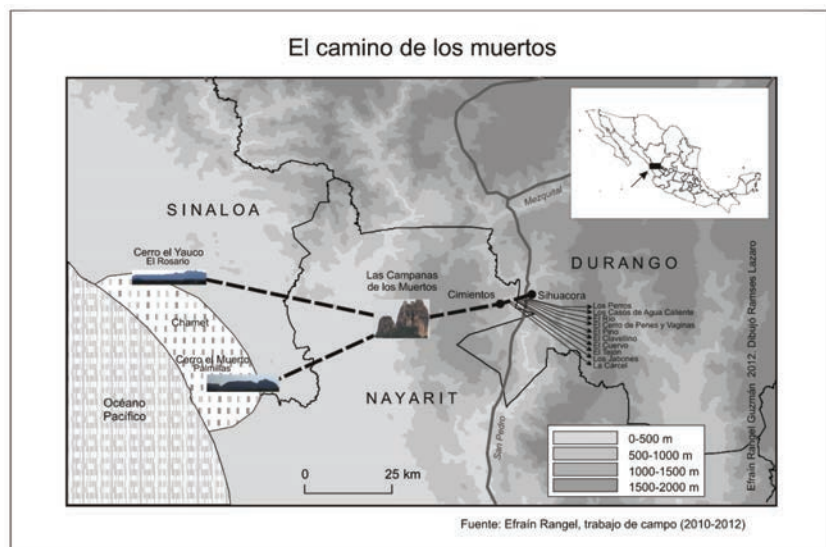
En la descripción que realiza BENÍTEZ (1989) cuando presencié una ceremonia de “corrida del alma” entre los Tepehuanes, de vos de un curandero se dio cuenta que, en el Cerro de los Muertos, se hallan cinco purgatorios y cinco regiones subterráneas.

El número de niveles en el plano celestial o en el plano del inframundo es evidente que puede variar entre los distintos grupos de México, para unos pueden ser siete, nueve, cinco, u otros. En el caso de los indígenas de la región aludida, el número cinco parece ser una constante, pues se le relaciona con un número regulador del tiempo y del espacio, en diversas prácticas de orden sagrado y cotidiano se ve reflejado. Se refiere a los cuatro puntos cardinales y al centro. Señala Jáuregui que estas coincidencias reflejadas en mitos y rituales, «se trata de una cosmovisión en buena medida compartida por los grupos indígenas de la región, y hasta cierto punto, por muchos grupos amerindios, si bien en cada caso se presentan matices específicos que determinan la particularidad de cada etnia» (JÁUREGUI J. 2004: 26).

Las coincidencias míticas y rituales entre los grupos de la región, ya desde la primera década del siglo XX la había señalado Konrad Theodor Preuss, al destacar características similares respecto a las fiestas denominadas mitotes (NEURATH J. 2004: 105). A estas coincidencias o semejanzas entre ritual de los mitotes, desde una postura teórica se le ha denominado “complejo mitote” por coincidir en esta práctica relacionada con el ciclo agrícola.

Finalmente, podemos darnos cuenta que los señalamientos que destacan los informantes indígenas, los distintos autores citados y la información resultante de la investigación etnográfica, la ubicación del controvertido lugar de los muertos, parece obedecer más a una región sagrada que aun lugar específico como cuevas o cerros. Entonces, por el momento *Chamet*, *Chameta*, *Chametla* o *Ichamictla*, tiene fuerte relación con la hipótesis que he manejado en este trabajo, que todos los sitios aludidos conforman una región sagrada, y los ejes limítrofes que aparecen representados simbólicamente, como la costa y el mar, el Cerro del Muerto y el Cerro el Yauco que tienen la apariencia de una persona acostada, con la cabeza en dirección hacia el oriente y los pies perfilados hacia el poniente, en su conjunto podrían configurar la región sagrada de los muertos. También la asociación del nombre del lugar obedece a la ubicación de la antigua provincia de Ichamet, Chametla.

En el siguiente mapa se representa gráficamente a manera de ejemplo, la ruta que siguen los muertos entre los Tepehuanes del sur de la variante dialectal *o'dam* y la ubicación de la región sagrada de los muertos que resulta coincidente entre los grupos indígenas del Gran Nayar.



Entonces la importancia de la región para los indígenas del Gran Nayar, tiene que ver con el hecho de que dicho espacio en la época de la colonia era la principal abastecedora de sal, productos marinos y productos del campo en una amplia geografía. Entonces esta zona desde tiempos inmemoriales, tanto las planicies costeras de Nayarit, lo mismo que las de Sinaloa, han sido los lugares donde pueden conseguir diversos productos alimenticio a través del intercambio o venta, lo mismo que utensilios indispensables en la vida cotidiana; también han podido emplearse, sobre todo desde el siglo XX hasta nuestros días como jornaleros en los campos agrícolas.

La idea, de que el mar es el generador de los vientos portadores de la lluvia que preceden el comienzo de la estación húmeda, (BRODA J. 2008) factor que da vida a las plantas, genera las corrientes de aguas etc., es algo que ha estado popularizado en la cosmovisión de distintas regiones de Mesoamérica. Esta idea se ve representada en el mito rescatado por fray Antonio Arias de Saavedra, cuando señala que *Namara o Ychamet*, el referente de uno de los puntos cardinales que marca el extremo norte del cosmorama cora, en su sentido simbólico, se caracteriza por ser proveedor de sal, por ello se le identifica como un hombre “salitroso” cuyo sudor se convirtió en la sal, creador también del mezcal y del chile (MACRIÑÁ L. 2000). De igual forma, la idea de que, Chamet es el lugar del ocaso donde se mete el sol, y donde se supone se acaba la vida, lugar de la oscuridad y del inframundo, también es compartido entre distintas culturas.

Por último, vale la pena señalar los planteamientos realizados por Rangel y Marín, respecto a las rutas cosmogónicas que establecen las distintas narraciones míticas recuperadas en el territorio de los Tepehuanes del sur. Que los mitos trazan una línea «que explican las relaciones entre la zona baja y alta, muestran cómo el territorio es una fuente de satisfactores para las diferentes necesidades humanas, sean del plano mundano o del sobrenatural, estableciendo en el paisaje puntos sagrados o simbólicos, dotando al espacio físico de una funcionalidad ritual» (RANGEL E. - MARÍN G. 2016: 86). También que, las rutas que siguen los distintos personajes míticos, «son construidas con un propósito, para conocer y apropiarse del territorio, para reproducir saberes, para afianzar o quebrantar las relaciones sociales. Pero además de ser un medio de circulación natural, también son un medio por el cual se construyen imaginarios, un medio para conquistar el paisaje, un medio para fijar puntos simbólicos y delimitar territorios ocupados» (RANGEL E. - MARÍN G. 2016: 87).

Notas

- (1) Una de las versiones más completas del mito de los Jabones me la narraron don Antonio Rodríguez Galindo y Adelaido Aguilar de la Cruz, originarios de la comunidad tepehuana de San Francisco de Ocotán, 2005. Originalmente fue relatado en lengua tepehuana, pero la tradujo al español el gobernador tradicional del mismo lugar, Ceferino Galindo de la Cruz y el segundo gobernador, Pedro Soto Aguilar.
- (2) Para conocer más sobre la versión tepehuana del mito el camino de los muertos y su interpretación, ver los trabajos de Rangel Guzmán Efraín, “El mito del camino de los muertos en la cosmovisión tepehuana”, en *Transición*, no. 36, diciembre del 2008, pp. 39-40; “Cuando los muertos viajan al Chamet. Idea del inframundo en la cosmovisión de los tepehuanes o *’dam*” en Rangel Guzmán, Efraín, García Pereyra, Rutilio y Guadalupe Gaytán Aguirre (coordinadores), *Los sentidos de muerte. Discursos y tradiciones, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez*, pp. 77-99; “De la sierra a la costa. Rutas sagradas que resignifican el paisaje geográfico y cultura en la zona tepehuana”, en Cramaussel, Chantal, *Rutas transversales*, México, El Colegio de Michoacán, 2016, pp. 73-87.
- (3) Para referirse a la celebración de los rituales principales de la tradición prefieren denominarle los miembros de los cuatro grupos de la región del Gran Nayar como “el costumbre” en género masculino.
- (4) Esto puede ser a la inversa para las mujeres, las situaciones son similares.
- (5) Esta celebración es considerada la más importante de las ceremonias sagradas. Es un ritual que consiste en una danza que se ejecuta alrededor del fuego durante la noche, al son de un arco musical. Esta ceremonia se realiza regularmente para solicitar a los dioses las lluvias en mayo o para bendecir los primeros frutos del maíz en octubre. Existen dos clases de mitote: el familiar, al que asisten los parientes con apellido patrilineal y que ayudan a fortalecer los lazos familiares; y el comunal, al que asisten todos los miembros de la comunidad una vez que se está bendito, es decir estando en un estado de abstinencia de ciertos alimentos, contacto sexual, entre otras cosas.
- (6) Charla ofrecida por Jesús Jauregui en la visita a los esteros de San Blas, la Piedra Blanca, los adoratorios huicholes de Tatei Haramara y el Fuerte de San Basilio, sábado 9 de diciembre de 2006. Esta visita se organizó al final del simposio “La semana santa en el noroccidente de México” celebrado en el auditorio de la biblioteca magna de la Universidad Autónoma de Nayarit, del 7 al 9 de diciembre de 2006 en Tepic, Nayarit, donde participaron instituciones como Consejo Nacional de la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia /UAN.
- (7) Las características distintivas del Cerro del Muerto, son la semejanza que tiene con la figura de una persona acostada, con la cabeza hacia el oriente y los pies dirigidos al poniente.
- (8) Ciudad capital de una entidad mexicana que lleva el mismo nombre.
- (9) Prendas de vestir.

Bibliografía

- ALVARADO Patricia, 2004, *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.
- BENÍTEZ Fernando, 1989, *Los indios de México*, Ediciones Era, México.
- BRODA Johanna, 1991, *Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica*, pp. 461-500 en Johanna BRODA - Iwaniszewski STANISLAW -

Lucrecia MAUPOMÉ (Editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BRODA Johanna, 2008, *El Océano de la Salida del Sol*, o “el origen de todas las aguas”: una comparación entre los indios pueblo y Mesoamérica, pp. 215-272, en Johannes NEURATH (coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

CARMAGNANI Marcello, 1988, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

FURST Peter - NAHMAD Salomon, 1972, *Mitos y arte huichol*, SEP/SETENTAS, México.

GARCÍA Hugo, 2004, *Espacio sagrado y ritual en Veracruz*, en BARABAS Alicia M. (coordinadora), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 101-159.

GRAVE TIRADO Luis Alfonso, 2012, *Informe de la segunda temporada del proyecto arqueológico marismas del sur de Sinaloa (PAMSS)*, INAH, México.

ITURRIOZ José Luis *et al.*, 2002, *Reflexiones sobre la identidad*, Universidad de Guadalajara, México.

JÁUREGUI Jesús, 2004, *Coras*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

LEAL Silvia, 1992, *Xuraue o la ruta de los muertos. Mito huichol en tres actos*, Universidad de Guadalajara, México.

LOMNITZ Claudio, 2006, *Idea de la Muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

MAGRINÁ Laura, 2002, *Los coras entre 1531 y 1722*, Instituto Nacional de Antropología e historia y Universidad de Guadalajara, México.

OLEA Héctor, 1980, *Los asentamientos humanos en Sinaloa*, Sinaloa, Universidad Autónoma de Sinaloa, México.

RANCEL Efraín - MARÍN Jorge, 2016, *De la sierra a la costa. Rutas sagradas que resignifican el paisaje geográfico y cultura en la zona tepehuana*, pp. 73-87, en Chantal CRAMAUSSSEL (coord.), *Los caminos transversales. La geografía histórica olvidada de México*, El Colegio de Michoacán, México.

REYES Jorge Antonio, 2010, *Cazadores de almas. Las flechas tepehuanas y el arte de la personificación*, pp. 267-295, en Elizabeth ARAIZA (editora), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, El Colegio de Michoacán, México.

SÁNCHEZ José Guadalupe, 1980, *Etnografía de la Sierra Madre Occidental: tepehuanes y mexicaneros*, Colección Científica, n. 92, Etnología, Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

SANTOSCOY Alberto, 1986, *Obras completas*, Tomo II, UNED, México.

Sitografía

REYES Jorge Antonio, 2009, *Aprendiendo a soñar. El papel de los sueños como motores de reflexividad entre los tepehuanes del sur de Durango, México*, pp. 47-59: <http://www.red-riedial.net/revista-indiana-122-2009-0-26.html> (25/03/2015).

Informantes

AGUILAR DE LA CRUZ Adelaido, San Francisco de Ocotán, Mpio. El Mezquital, Durango. Entrevista aplicada por Efraín Rangel Guzmán (febrero 2005).

DE LA CRUZ CRISTOBAL Santos, El Trébol 1, Municipio. de Escuinapa, Sinaloa. Entrevista aplicada por Efraín Rangel Guzmán (junio 2014).

RODRÍGUEZ GALINDO Antonio, San Francisco de Ocotán, Mpio, El Mezquital, Durango. Entrevista aplicada por Efraín Rangel Guzmán (febrero 2005).

Diablos buenos, diablos malos: el diablo anda suelto en el Carnaval americano

María Lina Picconi
Universidad de Buenos Aires

Resumen

El diablo del carnaval surge del submundo donde coexiste con otras fuerzas peligrosas, entre las cuales está también el diablo cristiano. Es considerado un ser ambivalente. Según la etnomusicóloga peruana Chalena Vásquez, es un diablo simpático, alegre, un diablo “buena gente”. Esta figura, que en América fue traída durante el proceso de conquista y colonización, se repite en distintos puntos del continente, así, lo podemos ver en el Noroeste Argentino, en las Diabladas de Oruro, en Bolivia, en el Son de los diablos en Perú o en los Diablos danzantes de Naiguatá de Venezuela. El objetivo de este trabajo es comparar la figura del “diablo” en el ámbito de la fiesta del Carnaval en cuatro países americanos: Argentina, Bolivia, Perú y Venezuela.

Introducción

Según Chalena Vásquez (2010), en América, durante el proceso de conquista y colonización, la Iglesia Católica comenzó un momento de catequización proponiendo dar a conocer las imágenes, tanto de la Virgen María, Jesús y los santos, como también, la de los ángeles y de los diablos.

La religión católica impuesta en territorio americano de esta manera, fue solo un eslabón más en la cadena de sometimiento que sufrieron los pueblos originarios primero, y los africanos traídos esclavizados después. En su tarea diaria de sobrevivir a los malos tratos, al exceso de trabajo y las epidemias traídas por los Españoles, tanto aborígenes como Africanos, continuaron manteniendo sus culturas, costumbres y ritmos musicales, como una manera de resistencia al sometimiento que estaban viviendo.

Así las cosas, esta relación conflictiva con la cultura hegemónica dio por resultado adopciones y rechazos, cambios y transformaciones. Lo impuesto que se revierte, los conceptos que adquieren nuevos significados, la aceptación de prácticas religiosas católicas que encubren antiguas prácticas panteístas, tanto de origen africano como de origen indígena; aquellas prácticas ligadas a la naturaleza y a las energías «que se sienten, pero no se ven» y que los Españoles con temor y malintencionadamente llamaron diabólicas (VÁSQUEZ C. 2010).

Es así, que las figuras de ángeles y diablos con distintas concepciones y asimilaciones se repitieron desde la época colonial hasta nuestros días en distintos puntos del continente americano, y podemos ver tanto Diabladas en Oruro, Bolivia y diablos picares en el NOA⁽¹⁾ de Argentina, como el Son de los diablos en Perú o los Diablos danzantes de Naiguatá de Venezuela.

El objetivo de este trabajo es, entonces, comparar la figura del “diablo” en el ámbito de la fiesta del Carnaval en cuatro países americanos: Argentina, Bolivia, Perú y Venezuela.

La figura del diablo en el Noroeste de Argentina

Traído a América andina por Conquistadores y Colonizadores, el Carnaval europeo asimiló elementos de las culturas originarias prehispánicas, integrándose a un nuevo calendario religioso creado sobre la base del ciclo litúrgico y santoral católico, al que se superpusieron algunos rituales importantes del calendario indígena, como los realizados en la época de enero/febrero, fase anterior a la cosecha y ocasión del primer berbecho de las tierras vírgenes no sembradas para prepararlas para sembrar el siguiente agosto, y agradeciendo a la Pachamama (MIRANDE M.E. 2010: 151-152).

En el NOA el Carnaval es una de las pocas fiestas que permanecen con un carácter público y colectivo y se constituye como un tiempo extraordinario, en el que se contraponen el duro trabajo del hombre andino, el aislamiento y la escasez, con el tiempo de descanso, de diversión, de abundancia y de encuentro colectivo. Al decir de Gabriela Karasik, el Carnaval del Noroeste argentino es un momento en que los rasgos más significativos de la vida social andina «se ponen de cabeza», «están dados vuelta». (KARASIK G. - COSTA M. 2010: 48). Según la cosmología andina el universo está formado por tres mundos: el de arriba, este mundo y el de abajo. Este último está relacionado con los otros dos solo por conductos como los ríos, cerros. En los dos primeros se sigue el orden de los días, noches, inviernos, veranos. El día de Todos los Santos y Carnaval, constituyen momentos en que se vive como si se estuviera en otro mundo: en el mundo de arriba, en el primer caso, y en el de abajo en el segundo.

Es como si los mundos se trastocaran: el otro mundo está presente a partir del desentierro del diablo o con la llegada de las almas la noche de Todos los Santos, y cada persona en el NOA debe comportarse según las reglas de cada mundo en particular. (KARASIK G. - COSTA M. 2010: 55).

Las transgresiones no se viven como pecaminosas, ya que están socialmente permitidas, porque lo explican diciendo que viven ese momento como si estuvieran en el mundo de abajo.

La figura del diablo preside todo este espacio de fiesta y alegría; aparece de los mojones en un clima de excitación, invitando a los presentes a beber, compartiendo la coca y los cigarrillos de las ofrendas, cubriendo el mojón con serpentinas, talco o harina, colocando una bandera que representará a la comparsa ese año, y se pide permiso a la Pachamama⁽²⁾ antes de empezar el jolgorio.

El diablo de Carnaval en el NOA no representa el mal. Es considerado un ser ambivalente: por su ambigüedad, puede soplar o dañar a la gente, por esa razón la gente del campo “challa” a San Carnaval, para tener alegría. La acción de “challar” está dada por el arrojar chicha u otra bebida alcohólica y está asociada a la Pachamama (Madre Tierra).



Figura del diablo en el NOA (2008), Argentina⁽³⁾.

El diablo del socavón en Bolivia

Al igual que en Argentina, la conquista trajo a Bolivia el proceso de evangelización y con ella sus costumbres: la celebración de Semana Santa, Navidad, Corpus Christi, pero también el Carnaval. Entre las creencias católicas la figura del demonio fue instalada a la par de Jesús, la Virgen María y los santos. Pero, en Bolivia este diablo tomó connotaciones muy propias del lugar. En la actualidad es muy común ver en Carnaval la Danza de la Diablada⁽⁴⁾ en el departamento de Oruro, la que en realidad tiene origen precolombino. La actual ciudad de Oruro constituía, en ese entonces, un centro religioso

de particular trascendencia para los Urus, pueblo eminentemente pescador, pero con una economía itinerante y una ganadería rotativa. De allí vendría su nombre, aunque muy cerca del lugar existía un lago llamado Uru Uru. Los límites naturales de este pueblo se ubicaban en el Altiplano Central de Bolivia: al norte de Chile y el sur de Perú. Una de sus deidades era el dios Huari, que castigaba a quien no le rendía culto, y que por esconderse de la Ñusta⁽⁵⁾ se ocultaba en las profundidades.

Con la llegada de la evangelización los Urus asimilaron valores católicos, y desarrollaron nuevas creencias, de esta manera, la Ñusta se asimiló a la Virgen del Socavón y el Huari, al diablo o demonio católico.

Ahora bien, la zona del Altiplano Central donde se ubicaban los Urus fue una zona en donde comenzó la explotación de las vetas de plata. Hacia 1595 la población se llamaba San Miguel de Oruro y los Urus pasaron a transformarse en los Mitayos⁽⁶⁾ que trabajaban en la mina del lugar.

En esta yuxtaposición de elementos católicos-aborígenes, en donde se concibe a Dios en las alturas y el demonio en las profundidades, aparece la figura del “Tío”, que no es otra cosa más que la representación del diablo, a quienes los Mitayos le tenían respeto, porque al ingresar a las profundidades asumían que Dios ya no los protegía y debían tener cierta consideración con el diablo, que su primigenia concepción era Huari alojado en las profundidades (CAZORLA MURILLO M. 2002: 45). Por esa razón, aun en nuestros días, antes de entrar a la mina o socavón los mineros ofrendan al Tío/Huari/Diablo alcohol y hojas de coca, para así, entrar a trabajar y no correr peligro alguno.

Diablos “buena gente” en Perú

En Perú, desde tiempos coloniales la necesidad de mano de obra en la agricultura – para cultivar caña de azúcar y algodón – hicieron que la población afrodescendiente esclava sea concentrada en los departamentos de la costa peruana especialmente en el norte, en los departamentos de Tumbes, Piura, Lambayeque y en la costa central, Lima e Ica.

Los Africanos que llegaron, tanto a Perú como a otras regiones de América, tenían diferentes orígenes, con diferentes idiomas y culturas y ritmos musicales. En esta nueva etapa se les prohibieron sus instrumentos y ritmos musicales como parte de la esclavización humana, negándoles su valor, deshumanizándolos, tratando de eliminar su cultura, pero, sobre todo, tratando de desarraigarlos a través del olvido de sus tradiciones.

Ahora bien, los Afrodescendientes ejercieron de diferentes maneras resistencia y lucha por la libertad como formas de afirmación personal, familiar y colectiva, que devinieron en prácticas culturales en el nuevo contexto que les negaba, en



Mina Cerro Rico de Potosí (2007), Bolivia⁽⁷⁾.

principio, su derecho a ser personas libres. De esta manera, asimilan fiestas y bailes de sus dominadores, pero, agregándoles elementos propios de cada una de las regiones africanas de donde provenían. Por ejemplo, las danzas de diablos y ángeles que los Españoles introdujeron para la Fiesta de Corpus Christi⁽⁸⁾ adquieren nuevos significados y se

“Venimos de los infiernos/no se vayan a asustar, por esos rabos y cuernos/que son solo pa’ bailar”⁽⁹⁾.

reubican en el calendario festivo. En Lambayeque, por ejemplo, Los diablicos de Tucumere corren en pasacalle antiguos sitios agrarios de origen mochica, mientras que en Lima el Son de los diablos recorre las calles en tiempo de carnaval.



Diablos. Zaña. Perú.

Según la etnomusicóloga peruana Chalena Vázquez (2010), para la procesión de Corpus Christi se crearon varias danzas, una de ellas, el *Son de los Diablos*, que representaba diablos y ángeles en una lucha donde ganaba el arcángel frente al diablo.

Esta representación fue tomada por la gente sufriendo una transformación, en la que los sectores populares con presencia africana fuerte en Lima comenzaron a superponer imaginariamente e ideológicamente sus propias deidades de origen africano en el rostro o máscara del diablo.

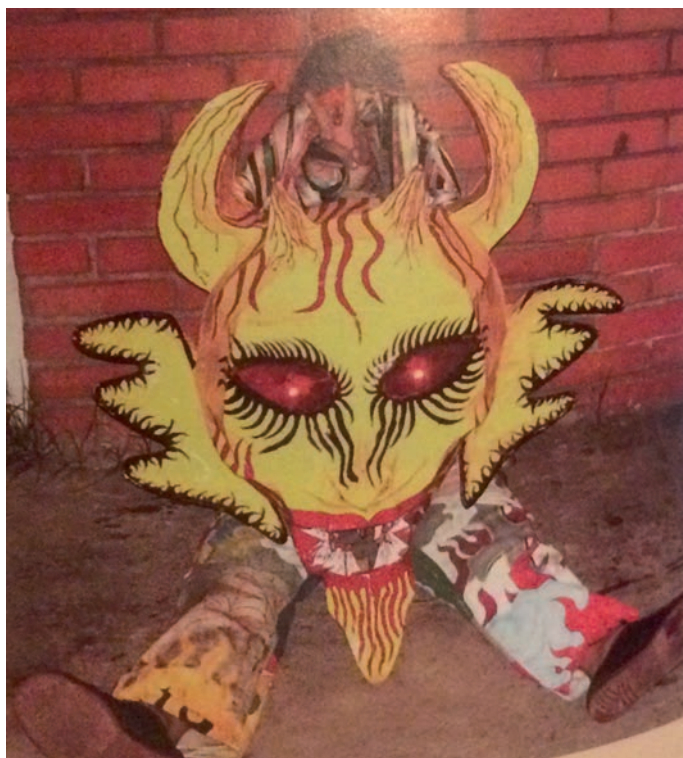
En este ir y venir de significados y significantes el Son de los diablos perdió el arcángel, fue anulado. Y el diablo mayor pasó a ser el protagonista principal, representando en la coreografía a un caporal con chicote que dirigía la escuadra de diablitos, que dualmente eran trabajadores (cuadrillas de diablitos, cuadrillas de trabajadores).

Según Chalena Vázquez, no se trata de un diablo maléfico, sino de un diablo “buena gente” y simpático.

Los diablos de Corpus en Venezuela

La figura del diablo en Venezuela, especialmente en Naiguatá, sufrió un proceso muy parecido al de Perú en la fiesta de Corpus Christi. Según Sonia García,

la Iglesia quiso controlar los desórdenes de la fiesta de Corpus, y para ello vetó en el siglo XVIII (non capisco se sia un refuso o se deve essere proprio così. La S immagino stia per Siglo) la figura del demonio que formaba parte de la celebración y aprovechó la destrucción de las figuras en un terremoto para no rehacerlas. Así, desapareció un diablito que hubo en el culto caraqueño. Pero, ese decreto de supresión de Corpus, quizás por dificultades de comunicación, no operó en la región central donde las haciendas de cacao, café y caña de azúcar mantenían una importante población africana esclavizada, apegada a creencias traídas desde sus tierras de origen. Es así que esa festividad se arraigó no solo en Naiguatá, estado de Vargas, sino también en poblaciones vecinas como San Francisco de Yare, Ocumare de la Costa, Canoabo, Guacara, Patanemo, Borburata, San Rafael de Orituco y Tinaquillo, entre otras. Con el tiempo en algunas de esas poblaciones la celebración de la fiesta ha desaparecido, pero en Naiguatá se mantiene hasta nuestros días. Actualmente hay distintos diablos de Corpus que, hermanados por caracteres esenciales, muestran variantes en el ritual, máscaras, trajes, y jerarquías (GARCÍA S. 2007: 27-28).



Diablos de Naiguatá. Venezuela.

La fiesta de Corpus Christi llegó a América a fines del S XVI con una colorida procesión acompañada de música, danzantes, altares, dragones y otras figuras alegóricas. En las primeras décadas del siglo XVII la fiesta caraqueña acentuó su carácter escénico al animar con danzas de Indias y mulatas los cuadros teatrales que ofrecían las cofradías de negros y mulatos. Pero, cuenta la tradición oral que la danza de los diablos nació cuando el amo español culpó a los esclavizados de una fuerte sequía y la presentó como castigo por su falta de fe. Para obtener el perdón debían entonces bailar vestidos de diablos, de allí el esclavizado adoptó la figura del demonio, pero, asociada al amo y comenzó a remedarlo con rasgos y gestos grotescos. Sin conocer este fondo, el Español creyó en el acto de conversión (GARCÍA S. 2007: 25-26).

Sintetizando

A modo de conclusión, se puede decir que la figura del diablo en América estuvo ligada desde la época de la conquista a la Fiesta de Corpus Christi traída por los Españoles, y que en suelo americano tomó un carácter netamente público y colectivo.

Según, los espacios geográficos en donde se lo identifica se observa una yuxtaposición de elementos católicos, aborígenes y africanos.

Para poder comparar mejor sus características particulares en los cuatro países que he tomado como referencia: Argentina, Bolivia, Perú y Venezuela, he elaborado un cuadro comparativo en donde quedan mucho más claras las similitudes y diferencias:

Asociado a la Fiesta de Corpus Christi Carácter Público y Colectivo					
Yuxtaposición de elementos católicos – aborígenes - africanos					
					IGLESIA
ARGENTINA	Diablo	Mundo de abajo	No representa al mal, pero es ambiguo	Se challa los mojones coca y cigarrillos como ofrenda Pachamama	El diablo en las profundidades Para Atemorizar y controlar

BOLIVIA	Huari/Diablo/Tío	Socavón (profundidades)	Le temen y respetan	Se le da de beber alcohol y coca como ofrenda Pachamama	El diablo en las profundidades Para Atemorizar y controlar
PERÚ	Diablo/Caporal		Simpático y buena gente		El diablo en las profundidades Para Atemorizar y controlar
VENEZUELA	Diablo burlón		No le temen		El diablo en las profundidades Para Atemorizar y controlar

Es indudable – y queda bien claro en el cuadro anterior – que la intención de la Iglesia en el proceso de conquista y colonización fue imponer una figura que atemorizara y que, a la vez, se pudiera utilizar como control de los grupos aborígenes y africanos.

También es indudable, que aun en pleno siglo XXI, la figura del diablo – desde la Iglesia – continúe ejerciendo un patrón similar, salvando los siglos las distancias, pero, adquiriendo características muy propias en cada región: ambigüedad-burla-simpatía a la par del temor.

Notas

- (1) NOA: Noroeste argentino.
- (2) Pachamama: Madre Tierra.
- (3) Foto de trabajo de campo en Tilcara, provincia de Jujuy, Argentina.
- (4) Danza de la Diablada: representa la lucha del bien y el mal, donde intervienen personajes bíblicos como el Arcángel San Miguel, las Siete Virtudes que enfrentan a Lucifer y a los Siete Pecados Capitales (PICCONI M.L. - BOMPADRE J.M. 2012: 21)

- (5) La Ñusta era el nombre, en quechua, de las Reinas o Princesas en el Imperio Inca.
- (6) Mitayos: durante el Imperio Inca cada comunidad estaba obligada a enviar un grupo de trabajadores (para realizar distintos tipos de trabajo) y darles alimentos y transporte durante la mita. Con la llegada de los Españoles, estos adoptaron el sistema de mita de los Incas, para la explotación minera forzando a los aborígenes a concurrir a las minas; los Mitayos viajaban con sus familias y recibían un salario muy escaso.
- (7) Foto de trabajo de campo en Potosí, Bolivia.
- (8) Corpus Christi es una fiesta móvil ubicada entre los meses de mayo y junio que nació en Europa en el siglo XII y recibió aprobación de la Iglesia en el siglo posterior. Celebrada nueve semanas después de Jueves Santo y cuarenta días pasado el Jueves de Ascensión, fue desplazada por el moderno calendario eclesiástico al domingo siguiente. Pero, los diablos danzantes se mantienen fieles a su fecha tradicional (GARCÍA S. 2007: 25)
- (9) Programa “La voz de los sin voz”. 2010. Afroperuanos. Cancillería de Nación. Argentina.

Bibliografía

CAZORLA MURILLO Maurice, 2002, *Desarrollo histórico de la danza de la diablada*, en Carlos CONDARCO SANTILLÁN (compilador), *El Carnaval de Oruro I*, Casa Municipal de la Cultura, Latinas Editores, Oruro, Bolivia.

GARCÍA Sonia, 2007, *Diablos danzantes de Naiguatá*, Editorial Miguel Ángel García e hijo, Caracas, Venezuela.

KARASIK Gabriela - COSTA Mercedes, 2010, *¿Supay o diablo? El Carnaval en la Quebrada de Humahuaca*, en Enrique Normando CRUZ (curador), *Carnavales, Fiestas y Ferias*, Purmamarka Ediciones, Salta, Argentina.

MIRANDE María Eduarda, 2010, *Largenme p'al Carnaval*, en Enrique Normando CRUZ (curador), *Carnavales, Fiestas y Ferias*, Purmamarka Ediciones, Salta, Argentina.

PICCONI María Lina - BOMPADRE José Maria, 2012, *Danzas y memoria en las Fiestas de Urkupña*, Editorial Babel, Córdoba.

VÁZQUEZ Chalena, 2010, *La voz de los sin voz*, (programa de radio), Afroperuanos, Cancillería de Nación, Argentina.

Santa María Tonantzintla, benedicta tu in mulieribus

María Celia Fontana Calvo

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México ⁽¹⁾

Abstract

The engraving *Benedicta tu in mulieribus* (c. 1578) by Dutch artist Hendrick Goltzius depicts Mary amongst the sterile women from the Bible, blessed by God to engender males indispensable in his plan for salvation. This work was undoubtedly a point of reference for the design of the iconographic program of the Baroque church of Santa María Tonantzintla (Puebla, México) and is key in understanding how it unites the messages of the Christian religion with those of the Mezoamerican cosmogony. Thanks to the perspectives for analysis opened up by Goltzius' engraving, elements that are characteristic and abundant on the church, such as fruit, flowers and children, can be interpreted dually, and some figures that previously had not, make full sense, especially the pregnant holy women lodged in the main altarpiece. On the other hand one can understand the church as the inside of a giant Virgen abridera, which celebrates the joys of Mary and houses within it the whole Trinity.

Introducción

En el amplio valle de Cholula, muy cerca del municipio de San Andrés, se encuentra la comunidad de Santa María Tonantzintla, cuya concentración poblacional se llevó a cabo el 18 de enero de 1587, según se deduce de un documento algo posterior donde se da cuenta del litigio que, por razón de linderos, enfrentaba al lugar con el vecino San Francisco Acatepec (RUBIAL A. 1991: 23-25; 36-37). Tonantzintla (literalmente “el lugar de Nuestra Madrecita”) comparte nombre con su templo principal, Santa María Tonantzintla, síntoma sin duda de la unión – o más bien identidad – que existe entre la iglesia y la comunidad. Los investigadores han planteado la posibilidad de que en uno de los cerros próximos, mencionados en los documentos coloniales como Poxtécatl y Xoxtécatl, existiera un templo dedicado a la diosa madre reverenciada como Tonantzin (ROJAS P. 1951: 19 ; RUBIAL A. 1991: 17). «Los habitantes del lugar esperaban de ella la fertilidad de los campos y de sus mujeres y a ella ofrendaban las primicias de sus cosechas» (RUBIAL A. 1991: 17). Durante la colonia un cristianismo sincrético perpetuó a su manera esta práctica.

En este trabajo se estudia el simbolismo del templo de Santa María Tonantzintla, destacado por los historiadores como el máximo exponente del Barroco indígena novohispano. Su valor principal reside en la decoración realizada en estuco y aplicada a las cubiertas abovedadas, pero también a los soportes murales y a algunos muebles cultuales: todo el ornato extraordinariamente profuso y original. Son muchas las perspectivas utilizadas para encontrar su sentido genuino en los dos marcos conceptuales que dieron soporte al plan iconográfico: la cosmogonía mesoamericana y la religión cristiana. Aquí se va a privilegiar el mensaje cristianizado y occidental que, como se tratará de explicar, enlaza de forma magistral con las creencias prehispánicas, tal como conservan los Nahuas actuales. La iglesia fue declarada Monumento Histórico el 11 de noviembre de 1933.

Datación aproximada de la obra

Se desconoce hasta el momento a quien se debe el patrocinio de la iglesia. Antonio Rubial piensa que su promotor fue un cacique, como en el caso de la ermita de San Diego, cuya construcción estuvo a cargo de Pedro Antonio Kosclag, en el siglo XVI (RUBIAL A. 1991: 24) ⁽²⁾. Sin embargo, es seguro que al menos desde el siglo XIX toda la comunidad ha considerado el templo de su exclusiva e inalienable propiedad. Y por este fuerte sentimiento de pertenencia, ha asumido la responsabilidad de mantenerlo y aún mejorarlo con continuos aportes. Pedro Rojas lo explicó de forma poética en 1956 al hablar de la localidad: «El caserío escasea [...] Todo aquello que es lujo y belleza monumental lo renuncia el pueblo para que lo goce el numen; la única ostentación es el templo. Aquí se reúne el esfuerzo y se orientan las ilusiones» (ROJAS P. 1956: 23). Por otro lado, al carecer de documentación escrita, no se sabe con exactitud cuándo comenzó la construcción, cómo se sucedieron las etapas de la fábrica ni si estas, aunque dilatadas en el tiempo, corresponden básicamente al plan inicial.



Iglesia de Santa María Tonantzintla (Puebla). Vista de la fachada.
Foto de M.^a Celia Fontana.

Como hasta la tardía construcción del coro alto, según se explica a continuación, la iglesia se cerraba en el segundo tramo de la nave, cabe pensar que ese espacio no estaba previsto inicialmente. No obstante, buena parte de sus figuras se integran perfectamente en lo que aquí se considera el tema iconográfico medular y contribuye esencialmente a su magnífica exposición.



Iglesia de Santa María Tonantzintla. Vista de la cúpula, por el interior.
Foto de M.^a Celia Fontana.

Para Pedro Rojas, en el siglo XVII se habría levantado una nave sencilla con torre a los pies, a la que más tarde se agregarían capillas laterales, a modo de crucero; después, a fines del siglo XIX, se añadió el cuerpo del coro y sus anexos (baptisterio al norte y profunda capilla lateral al sur), de esta manera la torre quedó retranqueada con respecto a la nueva línea de fachada (ROJAS P. 1956: 24). Antonio Rubial piensa que toda la construcción es algo posterior y que desde el inicio contó con las capillas del crucero, estima como fecha probable 1714-1724, pues esa fue una época de buenas cosechas; después, a mediados del siglo XVIII, coincidiendo con otro momento de bonanza, se habrían levantado la sección del coro y las construcciones adyacentes (RUBIAL A. 1991: 39-42). La fecha del 12 de diciembre de 1897, colocada en la bóveda del coro, es interpretada de manera diferente por los autores. Para Rojas marca el cierre de dicha cubierta, mientras que para Rubial se refiere tan solo a un arreglo en su ornamentación (ROJAS P. 1956: 24; RUBIAL A. 1991: 42). En este trabajo se considera más probable la secuencia descrita por Rojas, en virtud de los aspectos

formales y temáticos de la decoración en estuco. En lo tocante a este trabajo, los historiadores están de acuerdo en que no puede ser anterior al realizado en la capilla del Rosario de Puebla, consagrada en 1690, empresa con la que Tonantzintla se ha puesto casi siempre, y acertadamente, en relación ⁽³⁾.

Además de esta data *post quem* para el inicio del decorado, es lógico pensar que la decoración mural se aplicó a cada sección pocos años después de su respectiva conclusión. De acuerdo con esta premisa, pero sin poder señalar años o períodos concretos, es factible deducir que la del presbiterio, cúpula, arcos torales y muros de la nave, es decir, las secciones donde se concentran los relieves más significativos desde el punto de vista temático, corresponde a una primera etapa, de finales del siglo XVII o principios del siglo XVIII ⁽⁴⁾. A esta parte medular seguirían las bóvedas de los dos tramos de la nave y los complementos de las capillas laterales, cuyos motivos y factura, pese a estar en sintonía con los anteriores, presentan diferencias significativas. Finalmente, en la tardía sección del coro – de finales del siglo XIX como revela la inscripción – se vuelven a introducir cambios en el tratamiento de las figuras y en el trabajo en yeso. Un detalle conocido con toda precisión y que revela el lento avance de la obra. En 1900 el sotocoro y la cúpula estaban policromados, pero al menos las pilastras del primer tramo de la nave, el púlpito y el arco del citado sotocoro todavía permanecían en blanco, como se puede comprobar en las fotografías de Guillermo Kahlo publicadas años después por el Dr. Atl (Dr. Atl 2000: 76 y 78).

No debe extrañar demasiado que el ornato del tramo del coro, pese a su aspecto, frise el siglo XX. El ánimo inquebrantable de la comunidad impulsó a perfeccionar una obra que se extendió mucho en el tiempo, pero que siempre adecuó las sucesivas aportaciones para que el conjunto mantuviera una considerable armonía. El sentimiento de comunidad que respalda este fenómeno lo constataron Pedro Rojas (1956: 24) y el Dr. Atl. En 1925 los repintes de las partes deterioradas se hacían periódicamente por cooperación popular y un albañil especialista ejecutaba el trabajo «bajo la inspección y el criterio del pueblo entero. La obra que resulta de esta acción es siempre muy armoniosa y muy original» (Dr. Atl 2000: 74). El caso del actual ciprés es claro. Por el uso de columnas salomónicas, iguales a las utilizadas en los vecinos soportes de la capilla mayor, se diría que se trata de una obra barroca. Pero una fotografía de Khalo descubre su modernidad: en la instantánea de 1900 el ciprés era otro, de menor tamaño, elevado sobre columnas de fuste liso y talladas en ónix, como las del ciprés de la citada capilla del Rosario, en la ciudad de Puebla.

Es del mayor interés señalar también que la iconografía, por lo que hace al ámbito católico, se ubica a la perfección bajo la órbita franciscana, sesgo que también manifiesta la vecina iglesia de San Francisco Acatepec. El obispo Juan

de Palafox inició la secularización de las parroquias en la diócesis de Puebla (1640-1641), pero este proceso no concluyó hasta un siglo después. Cuando Palafox ordenó la ocupación de las feligresías por el clero secular, se produjo un importante rechazo en Cholula. Los franciscanos lanzaron un contraataque sobre el terreno para desposeer al nuevo clero de las imágenes sobre las que descansaba el fundamento devocional de la población. Uno de los incidentes más escandalosos tuvo lugar el 22 de julio de 1641 cuando doce franciscanos, armados con cuchillos y palos, hicieron diversos destrozos a su paso antes de entrar violentamente en una iglesia de Cholula y apoderarse de una Virgen muy venerada (ISRAEL J.I. 1980: 211). A juzgar por el elenco religioso plasmado en Tonantzintla, cuando se realizó el programa mural, la comunidad mantenía una clara predilección por la orden de los menores. Es franciscana la Virgen – que recibe básicamente la caracterización de la Inmaculada Concepción – y también el santoral esculpido en yeso, integrado por san Francisco – ubicado en el muro del lado del evangelio – , así como san Antonio de Padua y san Diego de Alcalá, colocados bajo la cúpula. En los retablos de la nave, sin embargo, la influencia es jesuita, seguramente porque a mediados del siglo XVIII acudía a Tonantzintla un predicador de dicha orden durante la cuaresma (RUBIAL A. 1991: 31).

Estado de la cuestión

Tanto por el subyugante efecto estético como por su desafiante contenido iconográfico, desde mediados del siglo XX se ha estudiado la iglesia en lo tocante a diferentes disciplinas y metodologías: la Historia del Arte, la Iconografía, la Antropología y la Semiótica visual, entre otras⁽⁵⁾. Y, como se ha dicho, su temática se ha analizado a partir de dos lineamientos fundamentales: la cosmogonía mesoamericana – camino que comenzó Francisco de la Maza en 1951 – y el mensaje cristiano, a cuyo entendimiento contribuyeron especialmente Pedro Rojas y Manuel González Galván.

Por lo que hace al discurso cristiano, Rojas en 1956 diferenció entre los contenidos de alta teología mostrados por los dominicos de Puebla en su capilla del Rosario – dedicada a exaltar a la Llena de Gracia –, y las verdades esenciales de la doctrina exhibidas en la indígena iglesia de Tonantzintla. Destacó que, en perfecta consonancia con la titular del templo, la Virgen Inmaculada, se exponen en el interior dos dogmas básicos, el de la Encarnación y el de la Trinidad. En la composición plástica del primero destaca la función esencial del que denominó “niño descendente”, colocado cabeza abajo y centrado sobre el arco toral que separa la nave de la capilla mayor, por el lado que mira hacia el presbiterio. Por su parte, la Trinidad se compone mediante las figuras de Dios Padre y del

Hijo, ubicadas en las claves de las capillas laterales, más la paloma del Espíritu Santo, destacada en el cierre de la cúpula (ROJAS P. 1956: 35-37). Afirma el autor que los frutos presentes en la decoración son ofrendas con las que los indígenas buscarían aumentar los dones otorgados por la divinidad a través de la Virgen intercesora (ROJAS P. 1956: 17). Antonio Rubial en 1991 concuerda totalmente con este planteamiento y considera a Rojas uno de los pocos autores que han abordado con seriedad estos temas (RUBIAL A. 1991: 49).

En 1978, Manuel González Galván creyó encontrar otra clave interpretativa para el conjunto en virtud de un recorrido progresivo que desde el sotocoro alcanza la cúpula y vincula el episodio de la Asunción con el de la Coronación, ambos concebidos con un claro sentido de premio y glorificación. De hecho, la idea de la Coronación habría sido tomada del gran lienzo de la *Glorificación de María* que cubre el ábside de la capilla del Rosario, donde niños casi desnudos sostienen la corona de María, pues en Tonantzintla otros dos niños cumplen la misma función en el intradós del citado arco toral. En la iglesia también la corona de la Virgen, a modo de cielo católico, sería la propia cúpula (GONZÁLEZ 2011 [1978]: 71-79)⁽⁶⁾. Por otra parte, a lo largo de la nave se desarrollaría la vida de la Virgen, como en la capilla del Rosario de Puebla (GONZÁLEZ M. 2011 [1978]: 73).

A este planteamiento cabe hacer, sin embargo, algunas objeciones. Como señalaba ya González Galván, los lugares del Padre y el Hijo están invertidos con respecto al modelo que siempre ha utilizado la iconografía de la Coronación para componer la escena; quitaba, no obstante, importancia a este hecho porque para él las figuras estarían correctamente posicionadas desde el punto de vista de la Virgen (GONZÁLEZ M. 2011 [1978]: 77-79). Pero este argumento no se sostiene, pues ella está colocada frente al espectador, igual que en los cuadros con los que se compara.

Para Antonio Rubial el planteamiento de González Galván es, simplemente, demasiado elaborado y, por tanto, impropio del contexto social en el que fue concebido. No sería posible «encontrar complejos programas iconográficos en una obra que se hizo en distintas etapas y por diferentes artistas. Imposible encontrar en Tonantzintla – obra ideada por caciques que participaban de un cristianismo sencillo – las complicadas elucubraciones teológicas que plasmaron los dominicos en la capilla del Rosario de Puebla, a pesar de que aquélla haya imitado a esta en su decoración» (RUBIAL A. 1991: 49). Por otro lado para él sería ilógico pensar que el discurso iconográfico comenzara con el tema de la Asunción, que ni siquiera se tendría planeado en origen, y considera más acertado comenzar la explicación por la cúpula y el crucero, por ser de la primera factura. Desde luego, es fundamental prestar una atención primordial a la cúpula y a su entorno porque allí se encuentran las figuras principales, y además porque

el programa, según se explica a continuación, no está estructurado básicamente como una celebración de la Asunción y de la Coronación. Este último episodio de la vida de María no se muestra en cuanto tal, más bien se asume que ella es la reina de los cielos y por tanto los ángeles sostienen su corona. Recuérdese, además de la versión ofrecida por la capilla del Rosario, la desaparecida *Virgen del Perdón* – una Sagrada Familia con santa Ana –, ubicada en el trascoro de la catedral de México, donde los ángeles sobre la Virgen tenían el mismo cometido; y especialmente la vinculación entre la Anunciación y la Coronación en el románico hispano⁽⁷⁾.

Pero, como se trata de argumentar a continuación, el tema de base es otro y, cabe resaltar ya en este punto, que en Tonantzintla el mensaje cristiano, vigorizado con imágenes de gran efecto, no es tan simple como cabría esperar y supone Rubial. La temática católica es excepcional y su articulación – por involucrar el pensamiento ancestral mesoamericano – está todavía más trabajada y es más compleja que la capilla del Rosario. Aquí se conforma una rareza iconográfica de enorme valor, hasta el momento apenas descubierta.

La expectación de María

Para avanzar en la explicación del papel que juegan las figuras modeladas en estuco hay que analizar la función y caracterización de la Virgen titular, entronizada en el presbiterio bajo un ciprés policromado de estética barroca. Ella es la auténtica protagonista y hace que desde su posicionamiento cobre sentido todo cuanto su iglesia contiene.

La Virgen es actualmente una imagen de vestir, ataviada con túnica y manto de color blanco. No obstante las columnas del presbiterio y en todo el actual ciprés alternan el blanco con el azul, los colores del traje que llevaba la Inmaculada en su aparición a la monja portuguesa Beatriz de Silva, fundadora de las Concepcionistas, y que fijó el modelo iconográfico para esta advocación en el Renacimiento (PACHECO F. 1649: 482-483). Es por tanto una Inmaculada, aunque el gesto de sus manos se aleja del prototipo. En lugar de llevarlas unidas sobre el pecho en señal de adoración o alabanza, las levanta a la vez que extiende sus brazos hacia adelante. De esta manera, toma la significativa postura de la *Virgen de la Expectación del Parto*, que tuvo muchas variantes. Una de las principales en la iglesia oriental fue la *Virgen del Signo* o la *Platytera*, que lleva en el pecho la imagen de su Hijo. Desde el punto de vista del relato evangélico, todos estos tipos se ajustan al momento en que María acepta ser la madre de Dios, «dixit autem Maria: ecce ancilla Domini fiat mihi secundum verbum tuum et discessit ab illa angelus» (entonces María dijo: He aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra, Lucas 1: 38). La obra de fray Roberto



Iglesia de Santa María Tonantzintla. Ciprés e imagen de la Virgen Inmaculada.
Fotos de M.^a Celia Fontana.

Caracciolo *Prediche vulghare* (Florencia, 1491) ayuda a interpretar con más precisión la actitud de la Virgen de Tonantzintla. El fraile explica el misterio de la Anunciación, denominado *Coloquio angélico*, a partir de las cinco condiciones loables de María durante el encuentro con el ángel (Lucas 1, 26-38) (BAXANDALL M. 2000 [1972]: 71-78). A cada una de sus actitudes corresponde una fase progresiva en la aceptación de su misión, desde la inquietud inicial hasta el beneplácito final. En este instante del *fiat (meritatio)* se entrega por completo y se abre a la voluntad de Dios, su seno se convierte en el único receptáculo capaz de acoger a Dios, el creador del universo, y cobra sentido la *Platytera* de los iconos ortodoxos, más amplia que los cielos. Las vírgenes occidentales en este punto separan sus manos con las palmas hacia arriba, como la de Tonantzintla.

En clave cristiana, el “niño descendente” de la iglesia es, como apuntaba con toda probabilidad, Pedro Rojas, el Niño Dios en el momento de su encarnación (ROJAS P. 1956: 35). El arte bajomedieval creó imágenes muy explícitas para hacer comprender al pueblo este hecho milagroso, donde Cristo toma forma de *homunculus*. Por ejemplo, en la tabla de la *Anunciación* pintada por Nicolás y Martín de Zahortiga para el retablo de la colegiata de Borja (España), contratado en 1460, la Virgen es sorprendida por el ángel cuando lee la sagrada escritura. Y entonces todo se precipita de forma sobrenatural: María se gira hacia su



Iglesia de Santa María Tonantzintla. Figura conocida como el “niño descendente”.
Foto de M.^a Celia Fontana Calvo.

interlocutor y alza las manos, mientras vuela hacia ella, en el rayo de luz que sale de la boca de Padre, el *homunculus*, el auténtico «*Verbum caro factum est*» (el Verbo [de Dios] hecho carne, Juan 1, 14).

Este tipo de representaciones fueron prohibidas después del Concilio de Trento por conducir a error y confusión, pero todavía en Nueva España y en el ámbito franciscano, se pintaron algunas. Se conserva la *Anunciación* con *homunculus* del retablo de Tecali (Puebla) y hasta hace pocos años todavía estaba inalterada una pintura mural en el interior del convento de Cholula que, tras la restauración de 1999, en lugar de una sola paloma del Espíritu Santo presenta dos, añadiendo inexplicable desde el punto de vista teológico; la segunda paloma ha de ser una interpretación errónea del Jesús miniaturizado inicial. Hubo además otras pinturas que fueron borradas tras la correspondiente denuncia a la Inquisición. Se tiene noticia de las de Cuauhtitlán y Cuernavaca, ambas del pintor flamenco afincado en Nueva España Simón Pereyns. La última fue realizada por encargo del guardián Pedro de Yllama, superior que, al ser trasladado a Tecali, mandó pintar la *Anunciación* citada anteriormente (RÍOS E. 1942: 61-65; FONTANA M.C. 2013: 474-483).

La ortodoxia atacó estas imágenes porque inducían a pensar que en la concepción de Cristo no había tenido María una participación sustancial. Martín Lutero, tan contrario a resaltar el papel de María en el proceso salvífico, era de esta



Nicolás y Martín de Zahortiga, *Anunciación*, retablo de Santa María, 1460. Colegiata de Borja (Zaragoza).

opinión. En el comentario al Magníficat de 1521 había hecho decir a la propia Virgen: «Yo soy la factoría en la que él (Dios) trabaja, pero no he aportado nada a su trabajo, por ello nadie me debe alabar y honrar por haberme convertido en Madre de Dios» (AMATO A. 2000: 14). La iglesia católica, sin embargo, había dogmatizado ya en el credo niceno constantinopolitano (del año 381) la participación de María en la concepción de Cristo, pues este «se encarnó del Espíritu Santo y de María, la Virgen, y se hizo hombre» (AMATO A. 2000: 36). El homúnculo medieval parecía poner en entredicho esta verdad para la Iglesia y sin desecharlo daba la razón a sus opositores protestantes.

Obviando por completo las restricciones postridentinas, el Niño en Tonatzintla está perfectamente formado en su aspecto humano antes de ser engendrado en el vientre de María, quien ya ha pronunciado el *fiat* y lo espera gozosa con los brazos abiertos. Refuerzan la importancia del “niño descendente” dos santos franciscanos y cristológicos ubicados bajo la cúpula: san Antonio de Padua, a quien se aparecía Cristo como un niño resplandeciente, y san Diego de Alcalá, el lego generoso, a quien los panes se le transformaron milagrosamente en flores, para no tener que rendir cuentas a su superior por los que escondía para dar a los pobres. Manuel González Galván habla de ellos como de “figuras sobradas” porque no tienen explicación ni contribuyen al tema de la Coronación (GON-



Iglesia de Santa María Tonantzintla. San Diego de Alcalá y san Antonio de Padua.
Fotos de M.^a Celia Fontana Calvo.

ZÁLEZ M. 2011 [1978]: 74); Francisco de la Maza los consideró puramente decorativos, «como otros tantos motivos ornamentales, sin ninguna relación simbólica» (MAZA F. 2011 [1951]: 19). Pero en realidad sí tienen sentido para el que realmente se vislumbra como el discurso fundamental de la iglesia: la milagrosa concepción de María. Se han escogido estos personajes del santoral franciscano para señalar la importancia del fruto bendito de su seno virginal, Cristo, que es el pan del cielo (el pan de san Diego de Alcalá que se convierte en flores) y que aguarda también expectante, como la Virgen, san Antonio de Padua quien por una sutileza iconográfica muy a tener en cuenta no lleva al Niño en sus brazos, sino que los extiende para recibirlo; por otro lado, el santo hizo una popular apología de la eucaristía en sus *Sermones* (RIQUELME P. 2010: 279). La concepción milagrosa de María queda perfectamente explicitada gracias a estos complementos.

María, sede de toda la Trinidad

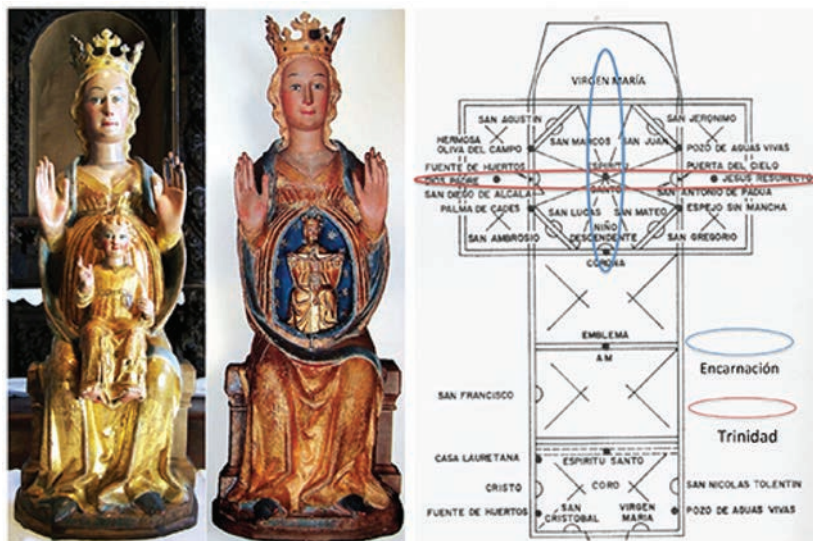
Como se trata de explicar aquí, probablemente no se preparó especialmente la iglesia para representar la Coronación de la Virgen. Sin embargo, no cabe duda de que sus protagonistas, las tres personas de la Trinidad, tienen en este espacio una destacada presencia, alineadas en las claves de la cúpula y las bóvedas del falso transepto. Lo más probable es que también ellas se integren en el programa fundamental de la iglesia.

Toda la Trinidad desarrolla un papel fundamental en la encarnación: el Padre es el ingenerado que genera al Hijo, el Hijo se hace hombre y su inicio en la existencia terrena es obra del Espíritu Santo (Mateo 3, 16; Lucas 1, 35) (AMATO A. 2000: 34-36). Por otro lado, el protagonismo de María en este misterio es

reconocido desde los primeros siglos del cristianismo. En la Edad Media Adán de San Víctor (m. en 1192) saludaba a la Señora como «madre de la piedad y noble triclinio de toda la Trinidad» (AMATO A. 2000: 39). La literatura franciscana enriquece especialmente esta relación donde María es a la vez hija, esposa y madre. San Francisco de Asís dice en una antífona: «Santa María Virgen / no hay ninguna semejante a ti, celeste / Madre del santísimo Señor nuestro Jesucristo, / esposa del Espíritu Santo». Para san Antonio de Padua la Virgen es «vaso porque es tálamo del Hijo de Dios, morada singular del Espíritu santo, triclinio de la santa Trinidad» (AMATO A. 2000: 39 y 40)⁽⁸⁾. Ramón Llull asegura que en el momento de la Encarnación las tres personas se hallaban con María (AMATO A. 2000: 41).

Estas reflexiones teológicas se convirtieron en alabanzas marianas y dieron lugar a un tipo de imagen muy particular, el de las llamadas Vírgenes abrideras, desarrolladas entre los siglos XII y XVI desde el centro de Europa hasta España (GONZÁLEZ I. 2011). Se trata de esculturas de la Virgen generalmente a modo de tríptico, constituidas por una parte central y dos alas laterales que se abaten sobre la primera. Cuando están cerradas muestran a María con o sin el Niño, y abiertas ofrecen en su interior, ya sea pintado o esculpido, un panorama muy variado, en función del cual se han establecido distintos subgrupos, según representen la vida de Cristo, los gozos de la Virgen (entre los que se encuentra, por cierto, la Coronación) o la Trinidad. Las más numerosas en España son las Trinitarias, como si la Virgen fuera la más auténtica morada del Dios trino. Probablemente, según Irene González, estas piezas se abrían para recitar la corona franciscana, una oración promovida por san Buenaventura y san Bernardino de Siena, y respaldada por el papado. La plegaria está en clara correlación con el rosario dominico, pues consiste en siete decenas de avemarías intercaladas con la meditación de los siete misterios gozosos de la Virgen (GONZÁLEZ I. 2008: 823).

A pesar de su utilidad devocional, las Vírgenes abrideras fueron muy criticadas por los teólogos porque, como el *homunculus* en la Anunciación, daban pie a interpretaciones ajenas a la ortodoxia. De ello se percató Jean Gerson (1363-1429), el canciller de la Sorbona, quien atacó muy duramente la perteneciente a los carmelitas de París porque en su opinión inducía a un importante error, a pensar que «in ventribus earum unam habent Trinitatem, veluti si tota Trinitas in Virgine Maria carnem video quare talia siant opera» (albergan la Trinidad en su seno, como si la Trinidad al completo hubiese tomado carne humana en la Virgen María) (*apud* GONZÁLEZ I. 2009: 74). Por supuesto Johannes Molanus en su *De Historia SS. imaginum et picturarum* (Lovania, 1594) se mostró totalmente de acuerdo con Gerson y en consecuencia rechazó este tipo de imágenes. Finalmente Benedicto XIV en 1758 las prohibió en toda la iglesia (GONZÁLEZ I. 2009: 75).



Virgen abridera trinitaria de San Blas de Buriñondo, en Bergara (Guipuzcoa) y esquema temático de Santa María Tonantzintla, a partir de Pedro Rojas (1956).

Parece que estas reticencias no se tuvieron en cuenta en la iglesia de Tonantzintla, cuyo interior, como si del propio vientre virginal de María se tratara, acoge a las personas de la Trinidad, distribuidas, como se ha dicho, en la clave de la cúpula y en las del falso crucero. Incluso los temas de la Asunción y la Coronación, presentes en la iglesia, tienen en las abrideras de los gozos pleno sentido.

María, bendita entre las mujeres

A raíz de la Encarnación, María recibe el título de bendita entre las mujeres. El arcángel la saluda con estos elogios: «Ave, gratia plena, Dominus tecum» (Ave, llena de gracia, el Señor está contigo, Lucas 1, 28). Y poco tiempo después, durante la visitación a su prima Isabel, esta la aclama como «Benedicta tu inter mulieribus, et benedictus fructus ventris tui» (Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre, Lucas 1, 42), es decir, vincula la distinción de María con su suprema maternidad, tal como quedó consignado en la oración del Ave María. Para hacerla merecedora de concebir al Hijo de Dios, María debía ser superior al resto de género femenino.

Los teólogos a lo largo del tiempo destacaron tanto las cualidades por las que aventajaba a sus congéneres (*Tota Pulchra*, espejo de virtudes, concepción virginal), su inquebrantable fe y los logros derivados: ser madre de Dios y a la vez redimir a las mujeres, humilladas desde que Eva se convirtiera en la primera

pecadora y contribuyera a su vez al pecado de Adán. Juan Damasceno (675-749) en una homilía sobre la Anunciación, ligaba la condición de la mujer a la de Eva:

«Salvesis, sola inter mulieres benedicta, quae primae parentis. Evae lapsum restaurasti
Salvesis, sola inter mulieres benedicta, quae humilinum humi jacentium mulierum genus exaltasti»

«¡Salve [tú que eres] la única bendita entre las mujeres, que restauraste la caída de la primera madre Eva!

¡Salve, la única bendita entre las mujeres, que exaltaste el humildísimo género de las mujeres que yacían en tierra!» (*apud* SALVADOR J.M. 2013: 21-22).

Por su imposibilidad de concebir, en cuanto virgen, María es incluida entre las santas mujeres estériles de la Biblia. Todas fueron incapaces de tener hijos hasta que Dios medió en su camino y entonces se convirtieron en mujeres muy especiales. A través de su gestación milagrosa, no solo se verificó la grandeza de Dios, sino que continuó el plan divino, al convertirse en madres de hijos imprescindibles para llevar a cabo la salvación de los hombres. Juan Damasceno se refiere al Hijo «que hoy te ha hecho nacer, primogénito de una madre estéril para que, siendo unigénito del Padre y primogénito de toda la creación (Colosenses 1, 5) de ti naciese unigénito de una virgen madre, primogénito de “muchos hermanos” (Romanos 8, 29)» (*apud* AMATO A. 2000: 38). El teólogo además liga estrechamente la esterilidad con la virginidad, pues, en su opinión, la primera es anterior y “abre camino” a la segunda (www.catolicosfirmesen-sufe.org/mara-santsima/sermon-san-juan-damasceno-natividad-de-maria). El patriarca oriental Juan Crisóstomo (347-407) afirma que la imposibilidad

de concebir en las insignes mujeres bíblicas no es consecuencia de su pecado, pues sus uniones eran honestas, por el contrario, su padecimiento fue una estrategia de Dios para que el hombre tuviera con qué comparar el milagro de la maternidad virginal de María (www.deiverbum.org/lc-01_05-25/).



Iglesia de Santa María Tonantzintla.
Santas mujeres embarazadas en el retablo
mayor.

Foto de M.^a Celia Fontana Calvo.

Reflexiones como estas permiten interpretar a las mujeres estériles como las prefiguradas de María. En ese grupo selecto se encuentran madres de los patriarcas: Sara, esposa de Abraham, que engendró a Isaac; Rebeca, esposa de Isaac, madre de Jacob; Raquel, esposa de Jacob, madre de José; Ana, madre de Samuel; así como la madre de Sansón; y también mujeres de la nueva ley: Ana, esposa de Joaquín, madre de María e Isabel, esposa de Zacarías, madre de Juan Bautista. Todas fueron especialmente bendecidas por Dios al hacerlas fecundas.

Cuatro de ellas, no sabemos cuáles con exactitud, pues todas son muy semejantes y carecen por completo de identificación, están actualmente colocadas en el retablo mayor de Tonantzintla, con los brazos extendidos para recibir a sus hijos, tal como anuncian sus abultados vientres. Este gesto es común, no solo a las mujeres,

sino en general a todos los santos del decorado, e incluso se extiende a los niños tenantes modelados sobre el muro: algunos alargan una mano, mientras con la otra sostienen el elemento estructural. Todos esperan y todos están como paralizados, con la mirada fija en lo que está por venir, expectantes, como la Virgen.



Iglesia de Santa María Tonantzintla. Niños tenantes en el arco toral del presbiterio, con una de sus manos extendidas. Foto de M.^a Celia Fontana Calvo.

El grabado de Hendrick Goltzius Benedicta tu in mulieribus (c. 1578)

Entre 1576 y 1586, el grabador neerlandés Hendrick Goltzius diseñó cuatro complejos grabados basados en María y los acontecimientos más importantes de su vida. Todas las escenas, como explica Elissa Anderson Auerbach, tienen como eje la Anunciación y la maternidad, y se vinculan al ciclo vital de Cristo. Para nuestro análisis cabe destacar dos de estos grabados, la *Anunciación* y *Benedicta tu in mulieribus*, fechados hacia 1578, es decir el año de la revuelta iconoclasta ocurrida en la ciudad de Harleem, predominantemente católica. A pesar de la distancia física, temporal e incluso ideológica, el grabado *Benedicta tu in mulieribus* es el modelo formal y conceptual más cercano a la escenografía planteada en el interior de Santa María Tonantzintla ⁽⁹⁾.



Hendrick Goltzius, *Benedicta tu in mulieribus*, c. 1578.

Los dos grabados citados tienen la misma estructura. Poseen una composición central rodeada de cartelas con frases bíblicas, algunas bajo la formulación de emblemas, pues combinan imagen (*pictura*) y texto (lema). La presencia protagonista de María hace converger en su persona, en sus virtudes y sus actos, todo el contenido icónico-textual. Ambas obras presentan una fuente centrada en lo alto de las imágenes principales. En el grabado titulado *Benedicta tu in mulieribus* la importancia de la fuente es fundamental, pues funciona como el manantial de toda bendición, del que brotan sin cesar flores, multitud de frutas y hasta niños. El sentido más auténtico de este maravilloso surtidor se expresa en la cita textual colocada por Goltzius en la base: «et ponam eos in circuitu

collis mei benedictionem et deducam imbrem in tempore suo pluviae benedictionis erunt» (Y daré bendición a ellas y a los alrededores de mi collado, y haré descender la lluvia en su tiempo; lluvias de bendición serán, Ezequiel 34, 26). El pronombre “ellas” se refiere a las mujeres estériles de la Biblia y a la Virgen María, sobre las que Dios derrama su bendición a manera de fértil lluvia. Por eso sobrevuelan a las futuras madres niños desnudos, excepto sobre María, donde no se encuentra el homúnculo del Niño Jesús. En su lugar, de manera ortodoxa, solo se representó la paloma del Espíritu Santo.



Hendrick Goltzius, *Benedicta tu in mulieribus*, c. 1578. Detalle.

La inusual iconografía de esta alegoría hizo que Goltzius procurara identificar nominalmente a las protagonistas. De esta manera, María se rodea de Eva — puesto que ella es la nueva Eva que viene a liberar del pecado, que la antigua contribuyó a implantar en el mundo —, así como de Sara, Lía, Raquel, la madre de Sansón, Ana, e Isabel. El primer mensaje vertido en los márgenes recoge casi literalmente el mandato dado a los primeros padres en el Génesis 1, 28: «Benedixique illis Deus et ait crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam», (Dios los bendijo y les dijo creced y se multiplicaos y llenad la tierra y la sometedla). Las mujeres imposibilitadas para concebir y dar a luz estarían por tanto excluidas de este proyecto, pero sus méritos revierten esta situación. Sus cualidades y buenas acciones están referidos en los textos complementarios, propuestos a partir de citas bíblicas, y que se refieren a la fe en Dios, el corazón

acendrado en el amor, la limpieza de actos y el cumplimiento de los preceptos divinos. Todo ello las hizo merecedoras de una concepción milagrosa, y no la fe sin obras, la única justificación que sería válida para los protestantes.

La primera parte del Ave María incluye la alabanza de la Visitación y la frase clave *Benedita tu in mulieribus*. Martín Lutero no fue contrario a esta oración, a condición de que los devotos no la recitaran para venerar a la Virgen, sino simplemente para alabarla. Juan Calvino, por el contrario, sí se opuso totalmente a ella. En contrapartida a esta degradación, la iglesia católica mantuvo las alabanzas marianas y enfatizó el papel mediador de María. San Pío V (1566-1572) sancionó el aumento del texto que convierte la alabanza en plegaria: «Ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte» (ANDERSON E. 2009: 58). El tema y el título explícito del grabado de Goltzius que aquí se estudia suponen una clara provocación a las tesis y posiciones calvinistas y una creación iconográfica de enorme significación, testimonio de la tensión existente entre las facciones religiosas y políticas neerlandesas. La imagen mantiene y aún engrandece el valor de la Virgen, pues solo a ella le cupo el honor de ser la madre de Dios. Si Dios la bendijo de forma especial fue, como muestra Goltzius, por sus virtudes, por su corazón puro («Et mundo corde», Salmos 24, 45) y su generosidad («Qui pronus est ad misericordiam benedicetur», Proverbios 22, 9). Él la colocó al centro de las mujeres estériles y bajo al fuente de la vida porque es la *benedicta in mulieribus*, como señala el Ave María.

En Tonantzintla la Virgen Inmaculada del presbiterio espera la llegada del “niño descendente”, ubicado en el arco frente a ella. A la vez, por detrás, en el segundo cuerpo del retablo mayor, se encuentran cuatro santas mujeres. Pero estas no



Iglesia de Santa María Tonantzintla. Arco del sotocoro con el Niño Jesús al centro y en los extremos dos niños que caen de cabeza. Foto de M.^a Celia Fontana Calvo.

son “santas vírgenes mártires”, como las identifica Antonio Rubial (RUBIAL A. 1991: 78), pues por su vientre abultado demuestran estar embarazadas y desde luego carecen de palma, el atributo que identifica al grupo de quienes han dado la vida por la fe en Cristo y han obtenido ya el premio de la vida eterna. Por su apariencia, como en el grabado de Goltzius, aguardan a otros niños para traerlos al mundo. Y estos infantes, como el propio Niño Jesús o “niño descendente”, viajan de cabeza hacia sus madres: dos desde las enjutas del arco del sotocoro y otros dos desde los muros laterales del coro. Los primeros comparten incluso lugar con el Niño Jesús de vestir, una réplica más ortodoxa del descendente, rodeado de símbolos de amor y vida eterna (la concha de la Venus urania, donde se aloja, y los niños con cuerpo vegetal que lo flanquean).

Las flores y los frutos del grabado de Goltzius tienen también su espléndida correlación en el interior de la iglesia. Multiplicados en variedad y cantidad, parecen derramarse desde la cúpula, que funciona a manera de cielo (repleta de seres angélicos y de santos) y también de surtidor vital.

El punto de unión entre el mensaje cristiano y la antigua cosmogonía mesoamericana

Alabar a María como bendita entre las mujeres a través de esta obra es clave para reunir en un solo mensaje sincrético la tradición cristiana y la prehispánica. Francisco de la Maza en 1951 interpretó el interior de la iglesia como el Tlalocan, el cielo paradisíaco, repleto de bastimentos, al que, a decir de Sahagún y Torquemada, iban quienes habían muerto en alguna de las formas o enfermedades vinculadas con el agua, objeto de dominio de Tláloc, dios de la lluvia (MAZA F. 2011 [1951]: 15-19). No obstante, como ha explicado Alfredo López Austin, para los Nahuas de la sierra actuales el Tlalocan tiene un sentido más amplio. Este lugar junto con el árbol de Tamoanchan conforma una unidad que explica la evolución del alma, de la “semilla”, después de traspasar el umbral de la muerte. Al Tlalocan van a parar los distintos seres difuntos, «allí están, como seres pequeñitos los hombres y los animales que nacerán» (*apud* LÓPEZ AUSTIN A. 1994: 132) y se someten a un proceso de purificación hasta que están listos para volver a la vida de nuevo a través del árbol de Tamoanchan, que vincula el inframundo con el plano terrenal (LÓPEZ AUSTIN A. 1994: 125-142).

El interior de la iglesia es una especie de gruta (distintos autores con variados enfoques han llegado a esta conclusión: Dr. ATL 1925: 78; TOUSSAINT M. 1983 [1948]: 109; ROJAS P. 1956: 39; RUIZ L. 2011: 65-91) donde reposan las semillas, tanto del reino vegetal (de ahí las suculentas y variadas frutas) como de la comunidad de creyentes (los niños indígenas con flores o niños flor) a punto de volver a una nueva vida⁽¹⁰⁾. Lo mismo ocurre con la Virgen Tonantzin, auténtico

numen protector de la comunidad. Ella y su corte femenina están a la espera de engendrar a sus futuros hijos, el principal Cristo, que es verdaderamente el “primogénito de los muertos” (Apocalipsis 1, 5), pero también Tzitzimilitl o Tzontemoc, “el que cae de cabeza”, el sol en el ocaso que desciende por el centro del árbol cósmico de Tamoanchan (RIVERA L. 2011 [1995]: 145-146), y Pilzintli, el espíritu del hongo enteógeno de la Madre Tierra (WASSON G. 2011 [1983]: 103-122). Y, junto con las santas, todas las mujeres de la comunidad concebirán niños, en tanta abundancia como se muestran en el decorado polícromo de la iglesia, en ese Tlalocan donde se les puede ver como los difuntos a la espera de ser engendrados y de volver otra vez a la vida. Fernando Benítez explica con gran intuición y sensibilidad que por el «milagro del arte indígena» las caritas de unas niñas que le acompañaban en la vista a esta iglesia las vio «transfiguradas brotar y multiplicarse entre los arabescos dorados que se precipitan de la bóveda de Santa María Tonantzintla» (BENÍTEZ F. 2011 [1950]: 49). Durante la Semana Santa el ornato parece cobrar vida. Se colocan frutas auténticas suspendidas de las bóvedas y adolescentes vestidos con túnicas blancas y coronas de flores – como si fueran las “caritas” del templo – hacen las veces de apóstoles para acompañar a Jesús en su Pasión.

Por todo lo anterior, la iglesia de Tonantzintla se configura como una poderosísima alabanza a la Virgen María, “más amplia que los cielos” (*Platytera*) porque en ella se deposita al creador del universo y es el sagrario de la Trinidad entera. María es bendita entre todas las mujeres por su virginidad intacta al concebir a Cristo, cabeza de la humanidad redimida y quien da a los creyentes la vida eterna. Para la cosmogonía mesoamericana María es la verdadera Tonantzin, madre de los hombres, quien garantiza la eterna sucesión del inacabable ciclo de la vida. Por eso se puede concluir con san Bernardo *de María nunquam satis* (de María nunca se dice lo bastante) porque ella es la Gran Madre.

Notas

- (1) La investigación ha sido elaborada en el marco del proyecto I+D+I HAR 2014-57067-P *Procesos de aculturación religiosa en el Mundo Antiguo y la América colonial*, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.
- (2) Los caciques en el siglo XVII eran los dueños de las tierras y los beneficiarios de la mano de obra, construían iglesias y ermitas, y administraban los bienes de la comunidad, destinados a celebrar las festividades. No eran los herederos directos de los antiguos señores de la tierra, que habían sido en el siglo XVI funcionarios de la corona, sino dirigentes enriquecidos con actividades comerciales y ganaderas (RUBIAL A. 1991: 31).
- (3) El Dr. Atl lo explicó en estos términos: «Las pequeñas dimensiones de este templo permitieron hacer una obra más rica, más recargada, si me permite la expresión, que la decoración ejecutada en la Capilla del Rosario, de la cual esta es un antecesor (1670 circa)» (Dr. ATL 1925: 77). Diego Angulo comparó las formas de ambas iglesias para deducir sobre Tonantzintla que

la fecha de 1607 (quizás por una inversión de cifras en la datación aproximada del Dr. Atl) «es, naturalmente, demasiado temprana para su decoración, ya que resulta difícil considerar sus yesos anteriores a los que enriquecen la capilla del Rosario» (ANGULO D. 1950, II: 636). Con su habitual entusiasmo y satisfacción por encontrar en ella el indigenismo legitimador que siempre buscó en el arte colonial, Manuel Toussaint en 1948 señaló que «Estudiada en detalle esta iglesia, nos muestra un conjunto quizás más interesante que ninguna otra, porque todos los relieves, todos los ornatos que la cubren y que hacen de ella un ejemplar magnífico del Barroco poblano, han sido hechos por indios; ni la capilla del Rosario, ni las iglesias de Oaxaca, ni San Francisco Acatepec, muestran el indigenismo de esta iglesia: los ángeles que decoran abundantemente los relieves son pequeños indígenas, como si los indios no tuviesen otro tipo de belleza que reproducir en sus obras» (TOUSSAINT M. 1983 [1948]: 109).

El autor que abrió la interpretación de la iglesia a la cosmogonía indígena, Francisco de la Maza, explicaba en 1951 la diferencia temática entre los estucos “ortodoxos”, desde el punto de vista cristiano, de la capilla poblana y los que recrean el Tlalocan de Tonantzintla (MAZA F. 2011 [1951]: 18). Para Pedro Rojas, que aboga más por un mensaje sincrético, los ornatos no tienen la calidad formal del modelo, pero esto no les resta mérito: «Puede notarse desde luego que si no existe aquí la minuciosa perfección del Rosario de Puebla, sí anidan frescura y espontaneidad innegables». Además, con los retablos añadidos en el siglo XVIII, los vecinos «tuvieron el desplante de querer superar los modelos adoptados; así hubo un momento en que quisieron opacar con su capilla lo más soberbio hecho por los españoles: su Rosario» (ROJAS P. 1956: 25). En 1978 Manuel González Galván afirmaba que Tonantzintla es la réplica indígena del arte culto que caracteriza a la capilla del Rosario, «con formas de mayor libertad y un colorido que recuerda el de los juguetes de feria» (GONZÁLEZ M. 2011 [1978]: 68), algo en lo que ya había reparado Rojas (ROJAS P. 1956: 13 y 38). Antonio Rubial considera a Tonantzintla una versión popular del Rosario poblano (RUBIAL A. 1991: 49).

- (4) La pequeña capilla de San Pedro data de 1685 y resulta lógico pensar que para entonces ya estaba al menos iniciada la iglesia de Santa María. Antonio Rubial recoge esta inscripción, situada sobre su entrada: «Se hizo esta capilla en el día 10 de 1685 y en 9 de marzo del año [1810] se comenzó a renovar, a 21 de abril de 1812 se acabó a costa de todo el barrio y mayor Dn Felipe Cristóval» (RUBIAL A. 1991: 24).
- (5) Luisa Ruiz Moreno ha establecido la correlación entre ambas percepciones a partir de una lectura semiótica (RUZ L. 1993 y 2011: 65-91).
- (6) Con esta glorificación María se acerca tanto al grupo divino que queda integrada en él como la “cuarta persona” (RÉAU L. 1996 [1956]: 73).
- (7) Lamentablemente la *Virgen del Perdón* se consumió en el incendio que afectó al retablo del Perdón de la catedral de México, ocurrido en 1967 (VICTORIA J.G. 1986: 75-78). La asociación de la Asunción y la Coronación ha sido estudiada para el caso del románico riojano por Minerva Sáenz (SÁENZ M. 2004: 204, 206 y 219).
- (8) El término “vaso” se aplica a María en el sentido de “instrumento”, una de las acepciones de la palabra griega *skeuos*, que no solo significa vaso, sino instrumento o herramienta. María es así un “vaso” espiritual.
- (9) Durante la festividad del Corpus de 1578 la catedral de San Bavón de Haarlem fue atacada y durante los meses siguientes saqueada por los calvinistas de cuantas obras artísticas y objetos litúrgicos fueron considerados ofensivos. Cuando Hendrick Goltzius llegó a la ciudad, el gobierno había prohibido el catolicismo, pero el artista realizó uno de sus proyectos más interesantes en torno a la *Vida de la Virgen* (1593-1594), en el que revivió el pasado católico de Haarlem (ANDERSON E. 2009: 22).
- (10) En este punto vuelven a existir concomitancias. Como explica Minerva Sáenz, en el Románico, el cielo se representa como un lugar con las figuras sagradas de Cristo, los Evangelistas, los Veinticuatro Ancianos y los bienaventurados, o bien como un frondoso jardín, un lugar armonioso y lleno de deleites para los sentidos que entre su fronda cobija cabezas y figuras humanas. Son las llamadas almas-flores (SÁENZ M. 2004: 172).

Bibliografía

- AMATO Angelo, 2000 [1999], *María y la Trinidad: espiritualidad mariana y existencia cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca.
- ANDERSON AUERBACH Elissa, 2009, *Re-forming Mary in Seventeenth-Century Dutch Prints*, tesis doctoral, University of Kansas, Lawrence.
- ANGULO ÍÑIGUEZ Diego - DORTA Marco Enrique - BUSCHIAZZO Mario, 1950, *Historia del arte hispanoamericano*, tomo II, Salvat Editores, Barcelona.
- BAXANDALL Michael, 2000 [1972], *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- BENÍTEZ Fernando, 2011 [1950], *El Barroco de Tonantzintla*, en GLOCKNER Julio (compilador), *Mirando el paraíso*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, pp. 47-52.
- Dr. ATL - KAHLO Guillermo, 2000 [1925], *Iglesias de México: Tipos poblanos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- FONTANA CALVO María Celia, 2013, *La imagen de la Anunciación en los conventos franciscanos de Nueva España*, pp. 474-483, en *Atti del XXXIV Convegno Internazionale di Americanistica (Perugia 3-10 maggio 2012)*, CSACA onlus, Perugia.
- GONZÁLEZ HERNANDO Irene, 2006, *La Virgen de San Blas de Buriñondo en Bergara: ejemplo y excepción de Virgen abridera trinitaria*, en *Anales de Historia del Arte*, n.º 16, pp. 59-78.
- GONZÁLEZ HERNANDO Irene, 2009, *Las Vírgenes abrideras*, en *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. I, n.º 2, 55-66.
- GONZÁLEZ HERNANDO Irene, 2008, *Las Vírgenes abrideras durante la Baja Edad Media y su proyección posterior*, en Rafael GARCÍA MAHÍQUES y Vicent Francesc ZURIAGA (editores), *Imagery and culture. La interpretación de las imágenes como Historia cultural*, vol. I, Generalitat Valenciana, Universitat Internacional de Gandía, Valencia, pp. 817-832.
- González HERNANDO Irene, 2011, *El arte bajomedieval y su proyección. Temas, funciones y contexto de las Vírgenes abrideras trípico*, Editorial Académica Española, Madrid.
- GONZÁLEZ Manuel, 2011 [1978], *Tonantzin coronada en el Tlalocan*, pp. 67-88, en Julio GLOCKNER (compilador), *Mirando el paraíso*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- ISRAEL Jonathan I., 1980, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MAZA Francisco de la, 2011 [1951], *El Tlalocan pagano de Teotihuacan y el Tlalocan cristiano de Tonantzintla*, pp. 15-19, en GLOCKNER Julio (compilador), *Mirando el paraíso*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- PACHECO Francisco, 1649, *Arte de la pintura, su antigüedad y grandezas*, Fajardo Simón, Sevilla.
- RÉAU Louis, 1996 [1956], *Iconografía del arte cristiano*, t. I, vol. II, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- RÍOS Eduardo Enrique, 1942, *Una obra ignorada de Simón Pereyrs*, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. III, n.º 9, 61-65.
- RIQUELME OLIVA Pedro, 2010, *Los obispos franciscanos y sus actuaciones artísticas en la Iglesia postridentina (1559-1648) y la Contrarreforma (1648-1724)*, en Germán RAMALLO ASENSIO (coordinador), *La catedral guía mental y espiritual de la Europa Barroca Católica*, Universidad de Murcia, Murcia, 245-335.

RIVERA Ligia, 2011 [1995], *El cosmos como modelo del cuerpo de Santa María Tonantzín*, pp. 127-155, en Julio GLOCKNER (compilador), *Mirando el paraíso*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

ROJAS Pedro, 1956, *Tonantzintla*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

RUBIAL GARCÍA Antonio, 1991, *Santa María Tonantzintla: un pueblo, un templo*, Universidad Iberoamericana, Comisión Puebla V Centenario, Puebla.

RUIZ MORENO Luisa, 1993, *Santa María Tonantzintla: El relato en imagen*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

RUIZ MORENO Luisa, 2011, *Grotesco y grutesco. Dos formas del Barroco en Tonantzintla*, pp. 65-91, en Angélica TORNERO y Lydia ELIZALDE (coordinadoras), *Imaginarios del grotesco. Teorías y crítica*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Universidad Iberoamericana, Juan Pablos Editor, Cuernavaca.

SÁENZ Minerva, 2004, *La imagen de la mujer en la escultura monumental románica de la Rioja*, Berceo, n.º 147, 149-227.

SALVADOR José María, 2013, *Benedicta in mulieribus. La Virgen María como paradigma de la mujer en la tradición patristica y su posible reflejo en la pintura gótica española*, nov-51, "Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval", n.º 17, pp. 11-51.

TOUSSAINT Manuel, 1983 [1948], *Arte colonial en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

VICTORIA José Guadalupe, 1986, *Un pintor flamenco en Nueva España: Simón Pereyns*, Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, vol. XIV, n.º 55, pp. 69-83.

WASSON Gordon, 2011 [1983], *Santa María Tonantzintla y Piltzintli*, pp. 103-122, en Julio GLOCKNER (compilador), *Mirando el paraíso*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Procesos de cambio en los gobiernos locales indígenas de Chiapas, México. Un estudio de caso

Paola Ortelli

Universidad Autónoma de Chiapas

Universidad Autónoma Metropolitana

Resumen

En la presente ponencia se presentan los resultados de una investigación doctoral llevada a cabo entre 2012 y 2015 en el municipio tsotsil de San Andrés Larráinzar, Chiapas, en el que desde 2005 empieza un proceso de incorporación de profesionistas en las estructuras de poder local, regidas sobre el sistema de cargos. A nivel más específico se reconstruyen los procesos que intervienen en la emergencia de los profesionistas de la nueva generación, que se configuran como sujetos renovados, capaces de impulsar la transición hacia una intermediación civil con el Estado. Se reflexiona sobre el impacto de los procesos de individualización en las regiones indígenas, las tensiones entre el ejercicio público y privado de los cargos y entre diferentes órdenes jerárquicos.

Introducción

En este texto se presenta una parte de los resultados de una investigación doctoral en un municipio indígena de los Altos Chiapas (México) y se analizan las transformaciones de la estructura de poder local, caracterizada por el sistema de cargos, a raíz de fenómenos como la profesionalización y el pluralismo. Se presentará el contexto específico del lugar de estudio, así como una descripción de la estructura de poder local actual enfatizando en su carácter dinámico y flexible y su adaptabilidad a los contextos históricos específicos. El sistema de cargos se analiza a partir de una perspectiva procesual, en la que se enfatiza la importancia de los contextos históricos a partir de los cuáles se deben leer sus funciones y existencia. Se le devuelve temporalidad y se explican las razones por las que ha sido analizado de maneras contradictorias como mecanismo igualador o estratificador, de defensa o explotación. A la luz de esta perspectiva se estudia el impacto que tienen los procesos contemporáneos de profesionalización y pluralismo en la estructura de poder tradicional en el caso estudiado.

El contexto: un municipio tsotsil de los altos de chiapas

Ubicado a 28 kilómetros de la cabecera municipal de San Cristóbal de Las Casas, San Andrés Larráinzar es un municipio tsotsil que ocupa una extensión de 187.5 kilómetros cuadrados y presenta alturas variables que van de los 1200 a 2300 metros sobre el nivel del mar en sus montañas más elevadas. Cuenta con un total de 65 localidades y Colinda con Bochil (al Norte), Chenalhó (al Este), Chamula (al Sur), Ixtapa (al Oeste).

De acuerdo al conteo INEGI 2015 el municipio registra una población total de 23.889 habitantes de habla tsotsil, el 11.6% de los cuales se concentra en la cabecera municipal. Es un territorio que, por gran parte del año, amanece envuelto en la neblina, casi escondido, aparentemente invisible.

Fue aquel primero de enero de 1994, que el nombre de San Andrés Larráinzar (rebautizado por los zapatistas San Andrés Sakam Ch' en de los pobres), salió en todas las portadas de los periódicos nacionales e internacionales llevándolo en el ojo del ciclón y asociándolo definitivamente e inevitablemente al conflicto zapatista. Pese a esto, la peculiaridad de la historia política del municipio de Larráinzar más bien radica en la extraordinaria capacidad histórica de su clase política local de mediar los conflictos y mantener la paz social a pesar de las diferencias políticas entre sus habitantes, lo que algunos autores denominan “los otros acuerdos de San Andrés” (AGUILAR E. *et al.* 2010:336). Se trata del resultado de un estilo muy específico de hacer política, que las autoridades de Larráinzar se han transmitido a lo largo del tiempo y que impidió que San Andrés viviera lo que, a raíz del conflicto, ocurrió en otros municipios de la región ⁽¹⁾.

A lo largo del texto se mostrará cómo esta capacidad de actuar se aprende a través del camino de los cargos, que en este sentido es un proceso de formación encaminado hacia cierto tipo de ciudadanía ⁽²⁾.

San Andrés Larráinzar un municipio que vive profundamente las tensiones entre estructuras tradicionales y modernas, mismas que se manifiestan, entre otros aspectos, en la vitalidad de la estructura de poder jerárquica tradicional, fundada en el sistema de cargos y su permeabilidad a los procesos que transforman el territorio, sus paisajes culturales y los mapas mentales de sus habitantes (GORZA P. 2006). La división política entre Partido Revolucionario Institucional (PRI) y Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el creciente pluralismo político y religioso, el pluripartidismo y el aumento de la profesionalización entre los jóvenes, son los factores que influyen en el encuentro y enfrentamiento de diferentes concepciones del poder, la cultura política y la ciudadanía.

Pluralismo⁽³⁾ y profesionalización en San Andrés Larráinzar

Conocer las formas en la que en San Andrés se ha manifestado el pluralismo, nos permite tener una clave de lectura interesante de cómo la estructura de poder local, organizada alrededor del sistema de cargos, se ha ido transformando de acuerdo a los diferentes contextos históricos.

Antes de 1974, fecha en la que se dio la salida de los habitantes ladinos (*jkaxlanetik*⁽⁴⁾) que residían en la cabecera municipal y en el municipio, en San Andrés no había pluralismo religioso, a nivel de partido las elecciones eran organizadas por los secretarios ladinos y apoyaban al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y las diferencias políticas se procesaban a través del sistema de cargos (HOLLAND W. 1964). En 1964, cuando empieza el proceso que lleva en 1974 a la salida de los ladinos (*jkaxlanetik*), desde 1848 asentados en el municipio, inicia una etapa de toma de conciencia por los andreseros sobre la situación vivida, misma que impulsa a la rebelión y al control del poder local por las autoridades andreseras. El proceso es guiado por dos promotores comunitarios⁽⁵⁾, formados en el ámbito de un Programa de Formación⁽⁶⁾ de promotores impulsado por el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI). El propósito del programa era doble, ya que no se limitaba a formar maestros y abrir escuelas, sino apuntaba a convertir a los promotores en intermediarios entre el Centro Coordinador del INI y las comunidades indígenas, para que éstos apoyaran a llevar a cabo el proyecto integracionista del Estado. La salida de los *jkaxlanetik* juega un papel fundamental en la historia de San Andrés, ya que a partir de ese momento se da un proceso de apropiación por parte de los andreseros del centro del poder del municipio, el *jteklum*. En los años siguientes la concientización, así como la posibilidad de una mayor escolarización y las experiencias migratorias favorecen otros procesos que llevan al actual pluralismo religioso, político y de partido.

Pluralismo religioso

En 1976, una familia originaria de Pe'che'ó empezó a difundir la religión adventista. En poco tiempo se convirtieron en un grupo de ochenta personas y empezaron a surgir conflictos, así las autoridades decidieron expulsarlos en 1979. Lo interesante en el caso de San Andrés es que se trató de una expulsión-relámpago porque al cabo de una semana ya habían regresado todos⁽⁷⁾. A partir de este momento las autoridades de San Andrés dieron libertad de culto religioso, siempre y cuándo se respeten las fiestas tradicionales y los religiosos no tengan injerencia en la política. Actualmente hay católicos tradicionalistas, católicos ortodoxos, tradicionalistas, adventistas, mormones, testigos de Jehová, pentecosteses y presbiterianos⁽⁸⁾. La expulsión de los adventistas y las consecuencias que esta

conlleva en términos de apertura del municipio a otras religiones son antecedentes relevantes en los procesos sucesivos de diferenciación político-ideológica de la población del municipio. El 12 de octubre de 1981 por ejemplo, en la localidad de Bajoveltic, un grupo de 2000 personas procedentes de diferentes parajes del municipio ⁽⁹⁾ expresa en un documento las razones de su descontento hacia el sistema de cargos, pidiendo ser «liberados» de la obligación de cumplir con los cargos ⁽¹⁰⁾ por el costo elevado que estos implican para las familias.

El caso llega a las oficinas del Instituto Nacional Indigenista (INI) y del gobernador, quien se comprometió a intervenir para que se quitara la obligatoriedad del cargo.

Finalmente en 1991 se generaron dos corrientes entre la religión católica: los tradicionalistas, encabezados por el Padre Diego Andrés ⁽¹¹⁾ y los reformistas o liberacionistas, guiados por Don Samuel Ruíz. En Larráinzar. La escisión entre estas dos corrientes del catolicismo desembocó tres años después en el conflicto entre priistas y zapatistas ⁽¹²⁾ (AGUILAR E. *et al.* 2010).

Pluripartidismo

A nivel electoral, el municipio que hasta 1995 había dado su preferencia al Partido Revolucionario Institucional (PRI), empieza a abrir el camino a los partidos de oposición. Las diferencias políticas buscan así un espacio de expresión en la arena electoral. Las elecciones presidenciales de 1995 evidencian la división del municipio entre priistas y zapatistas, que en ese momento apoyaron al candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Sin embargo, son las elecciones locales de 1995 que impactan en la vida cotidiana del municipio, marcando un cambio importante, ya que por primera vez el Partido Revolucionario Institucional (PRI) no es el único partido a presentar candidato para ocupar el cargo de presidente municipal. En la asamblea previa ⁽¹³⁾ a la jornada electoral resultó ganador el candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), sin embargo, al momento de la votación, los zapatistas decidieron no acudir a las urnas, causando nuevamente la victoria del Partido Revolucionario Institucional (PRI), con un porcentaje de participación del 38.6% y la completa inconformidad del grupo opuesto.

La incongruencia entre el resultado de la asamblea y el de la jornada electoral, generó la inconformidad de los zapatistas, la consecuente duplicación del sistema de cargos y la ocupación del edificio del ayuntamiento municipal por parte del candidato ganador de los zapatistas. La creación de dos presidencias municipales provocó una reacción a cadena que condujo a la duplicación de los cargos políticos y religiosos, ampliándose al sistema educativo, la Parroquia y, en 2008, al comercio con la construcción de un nuevo mercado por el municipio

autónomo. Este fenómeno aún persiste y se reflejó a nivel de las comunidades donde también empezó a darse la duplicación de los cargos vinculados a las agencias municipales. Aun así, de acuerdo Aguilar, Teratol y Viqueira (2010), las autoridades de San Andrés han sabido limitar la división para evitar la polarización política del municipio a partir de una estrecha colaboración y voluntad de negociación ⁽¹⁴⁾.

Los procesos electorales locales posteriores, en 1998, 2001, 2004, 2007, 2008, 2010, 2012 se caracterizan por la mayoría de votos al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y la paulatina presencia de otros partidos, el Partido de Acción Nacional (PAN) en 2001 con muy pocos votos y Partido verde ecologista de México (PVEM), Partido de Acción Nacional (PAN), Partido de la Revolución Democrática (PRD) en 2004; VERDE, PRD-PAN en 2010; PAN, VERDE, PRD- Partido del Trabajo (PT) en 2007 y 2012 y Partido Revolucionario Institucional (PRI) e VERDE en 2015. Por otra parte, también emerge un aumento en la participación al ritual de la jornada electoral, con un porcentaje que sube del 38.6% en 1998, al 72.27% en 2012, fenómeno que no es reconducible a una creciente conciencia ciudadana, sino en gran medida a la persistencia y perfeccionamiento de las prácticas de coacción y compra de votos, ya no exclusivas del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Sin embargo, como señala Sonnleitner (2012), la historia político-electoral de Larráinzar se caracteriza por altos índices de abstencionismo ⁽¹⁵⁾ que, aunados a la fragmentación de la oposición terminan favoreciendo una vez más al Partido Revolucionario Institucional (PRI). En este sentido, en el caso de Larráinzar el autor habla de un pluripartidismo frágil, debido al impacto de la rebelión zapatista que bloquea con sus dinámicas la consolidación de un espacio político abierto y plural, más que a la fortaleza de los cicicazgos.

Partiendo de estos antecedentes, el presente texto busca ahondar en las estrategias implementadas por los actores locales y que influyen en las formas en la que diversidad y el pluralismo se articulan con las estructuras de poder tradicionales.

Profesionalización

Otro proceso importante es representado por la emergencia a nivel local de nuevos actores que se empiezan a visibilizar a raíz de la apertura y proliferación de los espacios educativos de nivel medio superior y superior en beneficio de la población indígena del país. Independientemente de las razones que motivan la creación de estos centros, es importante señalar que la consecuencia es un incremento de los niveles de estudio y profesionalización entre la población joven de los municipios. Por ejemplo, en el caso de San Andrés Larráinzar, en el censo de 2000 se registraba un grado de escolarización de 3.42% y en el de 2010 es del 4.97%. En el censo de 2000 aparecen 17 personas con grado de educación

superior, sin embargo en el conteo de 2005 se registran 54 personas con nivel profesional. En el último censo de 2010 se reportan 624 personas mayores de 18 años con educación post-básica⁽¹⁶⁾, lo que incluye el nivel superior. Ahora bien, ¿Cómo se refleja esto en la estructuras de poder local?

Reconstruyendo un poco la cronología del fenómeno, cabe mencionar que el tema de la influencia de la educación en las dinámicas municipales y comunitarias no es una novedad de los últimos años. En efecto, en la historia del municipio de San Andrés los escribanos, los promotores culturales y los maestros bilingües, en diferentes momentos, han jugado un papel importante, ya que en su calidad de intermediarios políticos y culturales han sido motor de importantes transformaciones.

Es así que, como vimos en el párrafo anterior en 1974 son los promotores comunitarios los que encabezan el movimiento de expulsión de los *jkaxlanetik* y es en 1980 y 1989 que los maestros empiezan a aparecer como presidentes en la estructura de poder local. Entre 1996 y 2004 hay un período en el que se suceden los maestros, dejando entrever un cambio más estructural en este sentido. Un aspecto que es importante mencionar es que, para llegar a la presidencia, los maestros han tenido que prestar servicios y tomar cargos que los llevaran al puesto, así como veremos en el caso de la ruta del *Mukta Martoma* en el párrafo siguiente.

Desde 2008 el Ayuntamiento Constitucional de San Andrés Larráinzar ha entrado a una dinámica de incremento del número de profesionistas incorporados a la estructura administrativa y de cargos del Ayuntamiento. Esto ha generado transformaciones en el sistema, ya que se da una ruptura del principio de las generaciones. Los profesionistas se insertan en dos ámbitos, en los cargos únicamente en el Ayuntamiento constitucional en los puestos de Presidente y tesorero y en la estructura administrativa en calidad de empleados del Ayuntamiento Constitucional.

Hasta esta fecha los maestros sólo se insertaban en el cargo de Presidente o en el Comisariado de bienes comunales o demás comisiones (Comité del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Confederación Nacional Campesina (CNC)... A partir de 2008 se da un cambio importante a nivel del sistema de cargos, a raíz del nombramiento como Presidente de un profesionista de la nueva generación⁽¹⁷⁾, licenciado en derecho, quién, como dice el actual Presidente Municipal, «(...) rompió todo. Él pues era joven, no conocía de usos y costumbres, no había ocupado ningún cargo tradicional, nada; no había sido regidor del ayuntamiento, nada. Era empleado y llegó directamente»⁽¹⁸⁾. Dos son los aspectos que hay que enfatizar: el primero es que el profesionista haya logrado obtener un cargo que en años anteriores era reservado a otro tipo de candidatos. El segundo es que obtuvo el cargo siendo soltero y sin pasar por el camino tradicional.

Consecuentemente se desencadena otro proceso, iniciado de manera muy controlada y paulatina en 2004-2005, y que ve la progresiva incorporación de jóvenes profesionistas andreseros como empleados del Ayuntamiento Constitucional, proceso que hoy en día ha tenido aún mayor impulso con el actual Presidente (2009-2012), también profesionista egresado de la Universidad de Chapingo y hermano gemelo del profesionista anterior. Es importante señalar que los dos presidentes profesionistas lograron insertarse en la estructura de cargos empezando a prestar servicios en la estructura administrativa del Ayuntamiento desde 2004-2005. En el período 2009-2012 se dan otras novedades interesantes, ya que por primera vez el cargo de Tesorero⁽¹⁹⁾ es asignado a un profesionista, licenciado en gestión y autodesarrollo indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), originario de Stenlejostetic, una localidad del extremo nor-oeste del municipio.

Aunque el mismo Presidente considera que, hasta le fecha, el nivel de estudios no es un requisito indispensable para acceder a este cargo, en su opinión estamos frente a importantes transformaciones en este sentido, ya que la gente ve que hay un cambio en la forma de gestión:

«En tiempos atrás no, el estudio no era importante, pero desde el periodo de mi hermano hubieron cambios realmente diferentes y llegó, por primera vez, mi hermano llegó como presidente municipal joven, con estudios y sí, realmente, hizo cosas que no se habían hecho en Larráinzar; se vio el trabajo, se pudo observar el impacto en el municipio de las obras y de todo lo que hizo. Entonces, después de ahí, el sucesor de mi hermano, llaman a otro joven, a otro profesionista, ¿sí?; después de este, me nombran a mí, igual, como profesionista.

Entonces, la gente como que nos comenta: “No...”, yo creo que sí es muy importante el estudio y la preparación ahora sí cuenta muchísimo para que un presidente funcione»⁽²⁰⁾.

Asimismo se abren más espacios como empleados del Ayuntamiento Municipal. En 2012 registré 19 empleados por el ayuntamiento, 1 es auxiliar del Comisariado de bienes comunales y los demás son empleados del ayuntamiento constitucional y laboran en diferentes instancias y departamentos (véase anexo 2). Es la primera vez en la historia del municipio que se contratan más mujeres, 6 en total como profesionistas (4 son andreseras). Al margen del ayuntamiento constitucional también hay una estancia infantil dirigida por otra profesionista y una biblioteca municipal, cuya encargada está estudiando enfermería. Entre los empleados hay una preponderancia de andreseros, solo 9 son *kaxlanes* procedentes de San Cristóbal y Tuxtla y están concentrados en el área de infraestructura y contaduría. Se trata de personas que tienen una formación técnica y cubren perfiles que no tienen actualmente profesionistas andreseros

pertenecientes al grupo del Partido Revolucionario Institucional. Todos los profesionistas contratados⁽²¹⁾ pertenecen a una familia conocida del municipio y cuyos padres o abuelos hayan tenido cargos relevantes como síndico, primer regidor, alcalde. También es de suma importancia que haya una relación de confianza con el Presidente y pertenezcan a familias con trayectoria en el Partido Revolucionario Institucional. También es importante que tengan una formación pertinente en relación al perfil profesional buscado (agronomo, veterinario, experto en gestión del desarrollo o abogado). Para los puestos administrativos no se requiere una religión específica, mientras que en el caso de los cargos éstos se toman en la iglesia a través de un ritual tradicional, por lo que sólo se otorgan a personas que aceptan el catolicismo tradicionalista.

La profesionalización y etnización de los puestos administrativos del Ayuntamiento Constitucional es en mi opinión una estrategia que debe ser analizada como la continuación de un proceso que encuentra sus orígenes en la expulsión de los *jkaxlanetik* de 1974 y que, como señala Ruíz, tiene las características de un “movimiento étnico”.

Gobierno indígena tradicional en san Andrés Larráinzar

Algunos antecedentes teóricos-conceptuales

Las características específicas de la estructura de poder del municipio en cuestión es organizada alrededor de una jerarquía político-religiosa, categorizada como sistema de cargos y cuya forma típica es así definida:

«El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo período de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos-o a casi todos- los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su período de servicio, por el contrario muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como pasado o principal» (KORSBAEK L. 2009: 41).

Ahora bien, si analizamos el sistema de cargos hoy en el municipio de San Andrés podemos identificar muchos de los rasgos señalados por Korsbaek, pero

a la vez emerge un aspecto tal vez poco analizado, a saber la flexibilidad de la institución y su capacidad de transformación, características que resultan de su historicidad. En este texto, como se mencionó en la introducción, se analizará el sistema de cargos a partir de una perspectiva procesual, que nos permite superar los enfoques atemporales que han dominado los estudios del sistema por mucho tiempo, contribuyendo a difundir una imagen estática e inmutable de una estructura que por su naturaleza es en realidad extremadamente flexible. Partiendo de una perspectiva de la comunidad como espacio armónico y homogéneo o en su carácter «corporativo y cerrado» (WOLF E. 1955), los autores que han analizado el sistema de cargos lo han visto como mecanismo regulador del equilibrio intracomunitario o de defensa y protección de la comunidad ante la explotación de lo exterior⁽²²⁾. En otros casos (HARRIS M. 1964) se ha visto como institución “represiva y abusiva” establecida en las comunidades indígenas por los curas católicos o en relación a la función estratificadora que éste cumple en la comunidad (CANCIAN F. 1989, 1992). Finalmente otros autores⁽²³⁾, interesados más en explicar la visión mesoamericana e incaica del mundo, parten de la idea que la fiesta del sistema de cargos es un campo de interrelación social y un mecanismo de identidad que refuerza la identidad comunal y la cohesión intragrupal y se constituye entonces como “campo de lucha simbólica” entre los grupos de poder que controlan los recursos de la comunidad⁽²⁴⁾.

Las perspectivas de estudio sobre el sistema de cargos han sido ampliamente debatidas y de alguna manera constituyen un punto de partida para el desarrollo de un enfoque que nos lleva a interpretar el sistema de cargos como un proceso más que una categoría.

El estudio del sistema de cargos desde una perspectiva procesual

A partir de un análisis crítico los enfoques teórico-metodológicos antes mencionados sobre el estudio del sistema de cargos, algunos autores⁽²⁵⁾ empiezan a proponer interpretar el sistema de cargos como proceso más que como categoría. En este sentido la importancia de los contextos a partir de los cuáles se debe leer el sistema de cargos, cuyas funciones cambian de acuerdo a la coyuntura específica en la que éste se estudia: puede ser entonces un mecanismo igualador o estratificador, de defensa o explotación. En particular Chanse y Tylor (1985: 20) cuestionan las perspectivas teóricas “atemporales” sobre el sistema de cargos que ven su origen en el siglo XVI y la persistencia de su estructura y funciones hasta el presente. A través de un amplio análisis histórico comparan cuatro regiones mexicanas⁽²⁶⁾ separando tres componentes: la jerarquía civil, la jerarquía religiosa y la institución de la fiesta patrocinada por individuos y muestran así que la jerarquía cívico-religiosa moderna es el producto de los

cambios producidos en el siglo XIX, más que una adaptación colonial (CHANSE J. - TYLOR W. 1985).

En la misma tónica, Rus y Wasserstrom (1980) defienden la tesis del surgimiento del sistema de cargos a finales del siglo XIX y principios del XX, como respuesta al desarrollo económico y a los cambios demográficos. Asimismo consideran que dicha institución ha cambiado forma y funciones dependiendo del papel que hombres y mujeres locales han jugado en estas transformaciones, como muestra la comparación de los casos de Zinacantán y Chamula en los que los actores locales tienen diferentes respuestas frente al crecimiento de la agricultura comercial en el centro de Chiapas. A partir de esto los autores demuestran que, lejos de ser una pared de defensa del tradicionalismo, la jerarquía cívico-religiosa parece haber surgido en aquellas comunidades en las que los habitantes fueron proyectados en las relaciones de clase que se desarrollaron en toda la región. (RUS J. - WASSERSTROM R. 1980: 467).

En este sentido los autores rompen con las perspectivas estáticas y esencialistas, aún amarradas a la idea de comunidades cerradas y aisladas, en las que las estructuras de poder parecen reproducirse en el tiempo independientemente de las dinámicas y los procesos históricos particulares.

Profundizando y ampliando estos argumentos, Jan Rus (1995; 1998; 2012) muestra cómo las transformaciones de las estructuras de poder tradicionales, que se encuentran en el punto de intersección entre la comunidad y el estado, son inevitablemente un espacio de transformación que resiente de los procesos históricos tanto a nivel local como global. En su conocido artículo “La comunidad revolucionaria institucional” (1998), el autor analiza el papel que en la época cardenista ha jugado el Estado en la “invención de tradiciones indígenas” que terminaron por perjudicar a los propios indígenas con el fin de mantener el orden. La íntima relación entre el estado y las estructuras comunitarias tradicionales llevó a la centralización del poder político y económico en las comunidades y a la asociación de dicho poder con el Estado, convirtiendo las «comunidades corporativas cerradas» (WOLF E. 1955) en «comunidades revolucionarias institucionales» (RUS J. 1998: 252). El autor muestra cómo los factores políticos y económicos estatales repercuten en las relaciones de poder, llevando en los años setenta a la crisis de la comunidad revolucionaria institucional a raíz del colapso de las fincas que puso fin al trabajo agrícola estacional estable y forzado, y cedió el paso al faccionalismo, las expulsiones y las emigraciones, con la consecuente pérdida de importancia de las comunidades indígenas corporativistas plasmadas en las antiguas etnografías (RUS J. 2012). El autor presenta así los conflictos políticos, religiosos como un resultado de las contradicciones entre «la influencia centralizadora y autoritarias de las políticas administrativas del gobierno de los treinta años previos» y «las políticas de desarrollo implementadas de la primera

mitad de los años 50 en adelante, que alentaban el ascenso de una nueva clase de hombres jóvenes y ambiciosos» (RUS J. 2012: 123).

Es en esta misma línea analizo el sistema de cargos en San Andrés Larráinzar, no como una estructura dada y fija, sino a través de los actores que la vitalizan y el dinamismo que le permite adaptarse a situaciones y contextos socio-históricos diferentes. Estudio las formas en las que el individuo va cambiando sus estrategias para insertarse en ella. Me interesa dar cuenta de los retos que para el sistema de cargos implican fenómenos como la profesionalización y el pluralismo.

El sistema de cargos en San Andrés Larráinzar

Evolución de la estructura de cargos en la historia de San Andrés Larráinzar⁽²⁷⁾

Si comparamos las descripciones etnográficas que Holland (1963), Ochiai (1985) y Gorza (2006)⁽²⁸⁾ han producido en diferentes momentos históricos sobre el sistema de cargos en San Andrés Larráinzar, vemos que los tres autores se han enfocado principalmente a los aspectos formales de la estructura, dejándonos esquemas que de alguna manera han contribuido a fomentar y resaltar el carácter rígido e inmutable del sistema⁽²⁹⁾. Sin embargo, una comparación atenta de las descripciones que ellos han dejado, muestra cómo el sistema de cargos se viene adaptando a las diferentes coyunturas y procesos socio-históricos.

En 1963, cuando aún la cabecera municipal (*jteklum*) estaba controlada por los *jkaxlanetik*, William Holland describió la jerarquía cívico-religiosa como compuesta de tres cuerpos: el Ayuntamiento Constitucional, reconocido por el gobierno del Estado de Chiapas, el Ayuntamiento Regional y los principales⁽³⁰⁾, sin embargo los *jkaxlanetik*, que monopolizaban los puestos de sacerdotes y secretarios fungiendo de intermediarios entre el municipio y el estado, ejercían control sobre las demás jerarquías. Entre el Ayuntamiento Constitucional y el Regional⁽³¹⁾ había una sólida integración porque los puestos del primero equivalían a los puestos políticos más altos del segundo (HOLLAND W. 1963: 57). Por otra parte, también los puestos políticos del Ayuntamiento regional estaban muy cerca de la jerarquía religiosa⁽³²⁾ y formaban un cuerpo gubernamental en la cabecera.

El principio jerárquico de las generaciones⁽³³⁾ era el eje de un sistema en el que el control de los asuntos internos se daba a través de la cooperación entre el Ayuntamiento regional en la cabecera y los principales que se ubicaban en los parajes, que constituían una gerontocracia territorial extendida en todo el municipio. Aun cuando en el modelo ideal la edad y la experiencia⁽³⁴⁾ eran características importantes para integrarse a la jerarquía político religiosa, en el caso de los escribanos⁽³⁵⁾, cuyo cargo que permitía llegar a los cargos de Presidente

o fiscal, sin pasar por los puestos tradicionales, se rompía con el principio de las generaciones y la correspondencia entre edad-cargo y autoridad.

Después de la salida de los *jkaxlanetik* en 1974, se dio una transformación importante en la estructura de poder local. El antropólogo japonés Kazuyasu Ochiai (1985) escribió que la organización política estaba compuesta por dos cuerpos políticos y administrativos: el Ayuntamiento Constitucional y el Regional, ambos operantes en la cabecera municipal. A diferencia de la estructura analizada por Holland (1963), emerge una clara separación entre las funciones del Ayuntamiento Constitucional y las del Regional, así como el cambio de papel de los ladinos, que se convierten en meros funcionarios al servicio del Ayuntamiento integrado por autoridades tsotsiles, como resultado del proceso de expulsión de los *jkaxlanetik* ⁽³⁶⁾ descrito anteriormente. El autor subraya la no interferencia y a la vez la mutua exclusión entre los dos cuerpos que manifiestan la existencia de una ruptura en relación al principio de continuidad entre edad, rango y autoridad.

De acuerdo a Ochiai (1985) el Ayuntamiento Constitucional, estaba compuesto por trece jóvenes bilingües dirigidos por el presidente municipal y los cargos se elegían por elección (únicamente en el caso del Presidente y del Síndico municipales) y por nombramiento (en el caso de los 6 regidores, 3 suplentes y dos jueces). El Ayuntamiento Regional estaba compuesto por 29 miembros categorizados jerárquicamente y llamados servidores por un año (*j-abteletik ta jun ja'bil*) y cuyas funciones dependían del cargo específico cumplido ⁽³⁷⁾. Todos los funcionarios regionales tenían la obligación de complementar el cargo con un cargo específico como alférez denominado *snelebal* (el cargo siguiente). A cada rango correspondía un santo específico.

Finalmente la jerarquía religiosa estaba compuesta por tres categorías de funcionarios: los encargados de la iglesia (2 fiscales y 2 sacristanes y 27 mayordomos), los anfitriones de las fiestas (alféreces y ayudantes) y los especialistas rituales (músicos, capitanes y danzantes). Los puestos de fiscales y sacristanes solían ser vitalicios pero su duración se restringió a tres años en 1980.

Finalmente la etnografía del antropólogo italiano Piero Gorza (2006) muestra que la estructura del Ayuntamiento Constitucional se ha ido complejizando ⁽³⁸⁾ y especializando respecto a la que describe Ochiai (1985), mientras que la estructura del Ayuntamiento Regional y la jerarquía religiosa no han registrado grandes cambios estructurales excepto en términos cuantitativos ⁽³⁹⁾. A diferencia de Holland y Ochiai, Gorza (2006) agrega la descripción de la estructura a nivel comunitario ⁽⁴⁰⁾ y los que el autor denomina «órganos administrativos y de control» ⁽⁴¹⁾ (GORZA P. 2006: 182).

El autor se enfoca en las crisis y tensiones que surgen por la coexistencia de principios jerárquicos e igualitarios que operan a nivel del Ayuntamiento Tradicional

y el Gobierno Constitucional, a su vez acompañados por una jerarquía religiosa especializada en el culto de los Santos. La coexistencia de lógicas diferentes y contradictorias es, en su opinión, un reflejo de la ambigua situación de los pueblos indios, inmersos en principios de legitimación del poder contrastantes que deben ser constantemente equilibrados. En este sentido la gran habilidad política de los andreseros radicaría en su extraordinaria capacidad de mediación y negociación entre lógicas diferentes.

Ahora bien, una vez analizados los antecedentes históricos de la actual estructura de cargos, evidenciando en particular sus transformaciones, voy a describir la estructura tal y como la observé a lo largo de la investigación.

Características estructurales del actual sistema de cargos en San Andrés Larráinzar

Si nos enfocamos en la estructura de los cargos, en la actualidad ésta no es muy diferente de la que describió Gorza en 2006. Existen de hecho tres jerarquías, a saber el Ayuntamiento Constitucional, el Ayuntamiento regional o tradicional y la jerarquía religiosa.

El Ayuntamiento Constitucional consta de 15 integrantes que duran en el cargo 3 años. Los cargos son Presidente, Síndico y Suplente, Tesorero, Juez y Suplente, 6 regidores y 3 suplentes. Las decisiones se toman de manera colectiva en el cabildo, donde el Presidente, el Síndico, El Primer Regidor y el Tesorero se consultan con los Regidores.

En los últimos años la presencia de empleados contratados por el Ayuntamiento Constitucional ha ido complejizando la estructura, ampliando la participación a jóvenes profesionistas, hombres y mujeres que apoyan al Presidente en la dirección de Proyectos, la implementación del programa Oportunidades, la contabilidad y la gestión de obras de infraestructura. Aunque se trate de empleos más que de cargos en sentido estricto, son *servicios/posiciones* que permiten a los profesionistas *hacer méritos* y tener la posibilidad de insertarse sucesivamente en la estructura de los cargos.

El Ayuntamiento Regional cuenta con 29 miembros categóricos, cuyo cargo dura un año y no ha registrado modificaciones desde la descripción de Gorza en 2006, excepto el hecho que los escribanos no son solteros bilingües como señalaba Ochiai (1982). Los cargos del Ayuntamiento Regional son: 2 Gobernadores y 3 Alcaldes, conocidos como “mandos”, un síndico tradicional, 11 regidores, 10 *mayoles* y 2 escribanos. Los cargos tradicionales se alternan a los cargos religiosos que se dividen en tres categorías: encargados de la iglesia, 4 fiscales y 27 mayordomos divididos entre 13 mayores y 14 menores⁽⁴²⁾; especialistas

rituales: *nakanvanej*, 6 capitanes, músicos tradicionales y larineros, 4 auxiliares de capitanes (*sta jobil cuchel*)⁽⁴³⁾; anfitriones de la iglesia (alférez), 2 *paxiones* para el Carnaval. En Semana Santa se añaden 12 apóstoles y 12 soldados.

A esta estructura cabe agregar a otros sectores⁽⁴⁴⁾ cuyo papel es fundamental, ya que participan de manera activa en el proceso de toma de decisiones: el Comité de partido y el Comisariado de bienes comunales, ambos integrados por 12 miembros, la Confederación Nacional Campesina, compuesta por 6 integrantes y los Frentes juveniles, con 11 integrantes en la cabecera y un representante en cada localidad. Se trata de otro tipo de servicios que se prestan a la comunidad y se ocupan de problemas específicos como las tierras, problemas políticos o actividades juveniles. La particularidad de estos cargos radica en el hecho que, excepto en el caso de los frentes juveniles, son asignados a personas que ya tienen una trayectoria en los cargos y son pasados. Participan en la elección de los cargos más relevantes y en el nombramiento de los empleados que en cada período son contratados por el Ayuntamiento Constitucional. Algunos de ellos se convierten en lo que Gorza (2006:187) denomina «lugares de poder estratégicos» y dependen del tipo de resultado que el individuo desea conseguir. En la línea religiosa el cargo de capitán proyecta hacia los cargos de síndico y primer alcalde. En la constitucional los cargos de Presidentes de Comisariado de bienes comunales y del PRI son los que acercan a la Presidencia y son accesibles también para los andreseros alfabetizados, que son los que evitan el camino tradicional. A través de la reconstrucción de las historias personales de los cargueros podemos ver como en una misma familia se implementan estrategias de acceso al poder diversificadas y complementarias que son una muestra de la flexibilidad y vitalidad de un sistema monolítico solo en la apariencia.

En efecto si nos quedamos en el análisis de la estructura, podríamos decir que tendemos a una perspectiva estática de los cargos y perdemos de vista las profundas transformaciones y adaptaciones que se dan constantemente en su funcionamiento, aun cuando se busca mantener inalterada la lógica del sistema. Es importante entonces identificar los principios que lo caracterizan, por lo que es necesario un cambio de enfoque. En este sentido encuentro en la filosofía política (BOBBIO N. 1999) la perspectiva más adecuada para superar los límites de la estructura y dar cuenta de los principios que operan a nivel del sistema. En este texto me enfoco en los siguientes aspectos: la identificación de los criterios de legitimidad del poder, el imaginario de los andreseros sobre el deber ser del sistema de cargos y los valores que a ello subyacen.

Como ya observaron Holland, Ochiai y Gorza, el fundamento del poder en el sistema de cargos es el principio jerárquico de las generaciones y se combina con las oposiciones binarias Mayor-Menor; Masculino-Femenino, izquierda –derecha, este-oeste. Aun cuando el principio gerontocrático está siendo amenazado

por otras jerarquías⁽⁴⁵⁾, la gerontocracia sigue operando a nivel profundo como motor simbólico del sistema de cargos, ya que la legitimidad del poder, a todos los niveles (constitucional, tradicional y religioso) es atribuida ritualmente por los *baxtonetik*, o portadores del bastón de mando, que hasta el momento son personas mayores y que han seguido la línea tradicional de los cargos.

Ahora bien, el siguiente párrafo me propongo mostrar el dinamismo de un sistema que tiene dos facetas, una amarrada a la estructura y a su ideal, que lo hace permanente y estable y la otra vinculada a su naturaleza como sistema, a los intercambios y relaciones que lo alimentan con nuevos y renovados aires. Voy a enfocarme entonces en las transformaciones que se manifiestan a nivel del sistema y su estructura, identificando los factores que las impulsan, para sucesivamente acercarme a los actores que lo vitalizan buscando dar cuenta del dinamismo que permite al sistema de cargos adaptarse a situaciones y contextos socio-históricos diferentes. Esto nos lleva a ver cómo los individuos encuentran en la estructura espacios de movimientos y de inserción inesperados. Es en estos espacios que se insertaron los promotores comunitarios y los maestros bilingües y encuentran cabida hoy los profesionistas de la nueva generación.

Transformaciones en el sistema de cargos de San Andrés

Desde mi punto de vista se pueden identificar tres tipos de transformaciones que nos ayudan a explicar los cambios actuales en el sistema de cargos de San Andrés Larráinzar. Una de ellas tiene que ver con un aspecto de contexto y se trata del incremento de los flujos de dinero a los municipios y su impacto en las dinámicas municipales. Las otras dos tienen que ver con lo que definiría el dinamismo estructural del sistema de cargos y conciernen la dinámica de cambios impulsada por las crisis estructurales y las estrategias de los andreseros para vitalizar y actualizar el sistema. Las tres tienen que ver con un dato objetivo, a partir del cual se origina este trabajo, a saber el incremento del número de profesionistas incorporados a la estructura de cargos y a la estructura administrativa del Ayuntamiento de San Andrés Larráinzar.

Una vez enunciado el dato, es importante identificar los factores que lo generan.

Incremento de los flujos de dinero al Municipio

Hay un aspecto que merece la pena analizar para entender el proceso que se acaba de mencionar, y se trata del incremento de flujos de dinero a los municipios y la creciente complejización de la estructura administrativa del ayuntamiento. En este contexto la necesidad de contar con profesionistas para la administración del municipio ha ido incrementando paulatinamente, generando una demanda

de personal capacitado de preferencia originario del municipio. Las crecientes posibilidades de estudio fomentadas por las políticas de acción afirmativa y el multiculturalismo se han así conjugado así con esta demanda de personal y con la necesidad histórica de los andreseros de control y autonomía de los espacios políticos por los *jkaxlanetik* ⁽⁴⁶⁾.

Ahora bien, los recursos que recibe el Ayuntamiento proceden de los Ramos 28 ⁽⁴⁷⁾ y 33 ⁽⁴⁸⁾. Si observamos en la tabla siguiente la evolución de estos fondos en los últimos 14 ejercicios fiscales, podemos ver que en 2012 hay un repunte importante, ya que las participaciones y aportaciones al ayuntamiento municipal de San Andrés Larráinzar suben del casi el doble.

Tabla 1. Participaciones y aportaciones al Ayuntamiento municipal.

2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
16,212,983.96	26,731,233.62	27,685,445.98	29,783,337.17	33,951,203.87	37,672,589.76	40,839,683.70
2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
51,562,749.56	53,690,123.00	54,821,007.42	61,810,470.44	110,176,966	118,211,739.00	121,648,625.00

Fuente: <http://www.haciendachiapas.gob.mx/marco-juridico/Estatal/informacion/Acuerdos/fondo-general/FG-FFM 2001-2014>.

A la par se ha ido complejizando la estructura administrativa del Ayuntamiento y no es casual que precisamente en 2012 hay un incremento de personal administrativo que permite a 19 profesionistas andreseros ser empleados en el ayuntamiento constitucional. Se trata de un micro-proceso interesante porque, conforme los jóvenes andreseros se han ido profesionalizando, podemos observar también la progresiva etnización de los puestos administrativos, que antes ocupaban los *jkaxlanetik* contratados por el Presidente municipal. Desde mi punto de vista se trata de la continuación de otro proceso, la expulsión de los *jkaxlanetik* de 1974, protagonizado por “profesionistas” ⁽⁴⁹⁾ de otra generación, los promotores culturales. Frente a las nuevas formas de control que el estado ejerce sobre los municipios a través de los procesos contemporáneos de carácter económico, político y administrativo, la etnización de los puestos administrativos me parece de cierta forma una estrategia de resistencia étnica, aun cuando apunta a garantizar el control del municipio por parte de ciertas élites familiares. En este sentido la pertenencia étnica emerge como factor de importancia sobre otros aspectos de diferenciación.

Es importante señalar que los miembros del Ayuntamiento Regional, desde hace aproximadamente 25-30 años reciben un pago y desde 2007, también los integrantes de la jerarquía religiosa son apoyados por el Ayuntamiento Constitucional

con una cantidad mínima que les sirve para cubrir costos y viáticos. Además reciben apoyo de refresco, incienso y transporte para las fiestas. La introducción del pago por el servicio prestado tiene un efecto de transformación muy grande sobre los principios que han estado operando en el sistema desde sus orígenes, ya que en sí la idea consiste en prestar un servicio a la comunidad en función de la importancia de ocuparse del bien común, de servir a los demás y no perseguir intereses propios. Retomando a Dumont (1970) se trata de mantener viva la parte social del individuo, aspecto que con la creciente disponibilidad de flujos de dinero termina cediendo el paso a la otra faceta, la del interés individual y la búsqueda del bienestar personal, lo cual cambia radicalmente el sentido y la función del cargos, así como la forma en la que éste se ejerce.

Es así que la inyección de mayores cantidades de dinero que los ayuntamientos administran directamente, aunque con muchos candados, así como lo económicamente apetecible que se han vuelto los cargos constitucionales por los individuos, son ambos factores que han contribuido a aumentar el interés hacia ciertos cargos y la posibilidad de incorporación en los gobiernos locales. En esta arena se mueven entonces los profesionistas de la nueva generación, negociando y compitiendo con sus antecesores: los maestros.

Las crisis estructurales y el dinamismo del sistema

Analizando las etnografías previas que se han producido sobre el sistema de cargos en San Andrés, pudimos ver cómo los autores reportan una serie de transformaciones que muestran como el Ayuntamiento Constitucional ha pasado por un proceso de integración creciente con las demás estructuras jerárquicas, el Ayuntamiento Regional y la Jerarquía religiosa. En este proceso se ha ido modificando la estructura del Ayuntamiento constitucional en función de los programas y requerimientos del Estado, pero también se ha modificado el perfil de los ciudadanos que han tenido acceso a sus puestos. Es así que: en 1963 Holland observa que los escribanos son los que acceden directamente al cargo de Presidente de una estructura constitucional incipiente, en la que en realidad existen algunos puestos que solo se ocupan de asuntos administrativos⁽⁵⁰⁾ que relacionan al municipio con el estado; con la expulsión de *kaxlanes* en 1974 la integración entre las tres estructuras logra un mayor impulso y se asiste a la par a un proceso de apropiación de los puestos constitucionales por los andreseros. En 1985 Ochiai señala que el Ayuntamiento Constitucional está integrado por 13 jóvenes bilingües y advierte el peligro de desintegración del sistema de cargos como una amenaza al mismo principio jerárquico que lo fundamenta; en 2006 Gorza presenta el documento de Bajovertic de 1981 como “un testimonio del otoño del sistema de cargos e indicio de nuevas concepciones de la representa-

ción política” (GORZA P. 2000). Para el autor el documento es revelador de un proceso de cambio y evidencia las contradicciones del mismo sistema de cargos que, lejos de fomentar la cohesión comunitaria, se vuelve instrumento que debilita la cohesión del grupo y alimenta un conflicto generacional y de género. Sin embargo, más que interpretarse como un símbolo del ocaso del sistema de cargos, el documento puede ser visto como uno de los momentos cíclicos de crisis del sistema. Son momentos de ajustes, en los que se generan ciertas transformaciones importantes y son partes estructurales del sistema mismo, que muestra así su capacidad de cambio frente a los nuevos contextos históricos y a las coyunturas sociopolíticas específicas.

En 2013 y 2014, en mi trabajo de campo, observo que, a pesar de los catastróficos pronósticos y las preocupaciones de las autoridades andreseras sobre las suertes del sistema de cargos, éste aún muestra importantes signos de vitalidad. En este sentido considero que las crisis cíclicas y transformaciones del sistema de cargos como forma de gobierno pueden interpretarse también como ejemplo del dinamismo de un sistema que, a través de ellas se va adaptando y flexibilizando, y logra garantizar así su supervivencia. Son las mismas contradicciones de sistema de cargos las que nos permiten ver su dinamismo y prueban una vez más que estas estructuras tradicionales están inmersas en un contexto mayor que influye en sus transformaciones.

Es así que en 1979, año de la expulsión de los adventistas del séptimo día, Ochiai (1985) registra la creación de dos nuevas posiciones en el Ayuntamiento regional: regidores primero y segundo y mayores noveno y décimo. En su opinión, las motivaciones que han llevado a esta transformación se hallan en el aumento demográfico, con la consecuente necesidad que más gente del pueblo tuviera la posibilidad de tomar un cargo y la necesidad de crear la obligatoriedad de tomar el cargo de alféreces frente a creciente desinterés y la falta de voluntarios. Paradójicamente esto fue acompañado por el establecimiento en 1979 de una nueva fiesta en honor al Señor de Esquipulas, lo cual implica nuevos cargos religiosos a ocupar.

Un año después, la influencia de las posturas radicales sobre las creencias y costumbres tradicionales⁽⁵¹⁾ del sacerdote católico conservacionista Diego Andrés, lleva a la modificación de la duración de los cargos de fiscales, de vitalicios a temporales y electivos.

La tensión de pronto contradictoria entre la tradición y el cambio se ve reflejada en el mismo documento de Bajovertic de 1981, que si por una parte demanda la liberación de la obligación a cumplir con ciertos cargos religiosos, por la otra nunca se plantea en los términos de un rechazo total a la tradición. Denuncia el diferente trato reservado a los promotores culturales y profesionistas, en virtud de su habilidad de lectoescritura, gozan del privilegio de no tener que cumplir

con los cargos religiosos más pesados y, como vimos desde los tiempos de los escribanos, alcanzan cargos de prestigio por el camino más corto.

Finalmente retoma la preocupación de los adventistas⁽⁵²⁾ y del padre Diego Andrés sobre el consumo de alcohol en las fiestas y las consecuencias que esto conlleva en las relaciones entre hombres y mujeres.

Como podemos ver las transformaciones surgen en contextos históricos particulares, que muestran como el análisis del sistema de cargos no puede prescindir del contexto mayor en el que éste se inserta, ni de los procesos históricos regionales y generales. En este sentido, aunque coincido con Gorza (2006) que el documento de Bajovertic es un ejemplo importante de las contradicciones del sistema de cargos, pienso que estas contradicciones son estructurales y no coyunturales y son asimismo el espejo de las realidades contradictorias y dinámicas que viven este y otros municipios alteños de Chiapas.

Los individuos y la vitalidad del sistema: las múltiples rutas del carguero

Aunque tanto los andreseros, como los antropólogos se refieren a la existencia de un *deber ser* del camino que los andreseros deben recorrer en los cargos, en la práctica existen más posibilidades para recorrerlo y en esta variedad radica la flexibilidad y adaptabilidad del sistema a los continuos retos que impone la modernidad, como la incorporación de: los profesionistas, los migrantes retornados, otras religiones y partidos políticos y recientemente las mujeres. En efecto ya en 1963 Holland observó la existencia de un camino tradicional, que empezaba por los cargos de mayordomo o mayor y suponía la alternancia entre cargos religiosos y políticos, hasta alcanzar los puestos más altos en la jerarquía que consistían en los cargos de principales y de alférez. En ese entonces Holland (1963:61) mencionó que existía la posibilidad de sobrepasar la estructura tradicional y llegar a ser presidente municipal o fiscal empezando con el cargo de escribano, puesto que requería de cierta capacidad de lectoescritura. La jerarquía de las generaciones, como las llamó el autor, se entrelaza con la jerarquía educativa, que resulta fundamental a la hora de relacionarse el municipio con el contexto mayor en el que se inserta. En los años asistimos a la paulatina integración de los Ayuntamientos Tradicional y Constitucional, con la incorporación de los principios jerárquico, gerontocrático y educativo, dando así origen a diferentes caminos de acenso en el sistema de cargos, que surgen de la creatividad de los andreseros, así como de la coyuntura y el contexto específico en el que éstos se sitúan.

Ahora bien, si comparamos las diferentes rutas que tres andreseros han recorrido en el cumplimiento de los cargos, mostramos cómo los individuos y sus historias personales son los que nos permiten salir del esquema rígido de la estructura

y flexibilizan el sistema, vitalizándolo. Es interesante comparar las edades de los entrevistados, sus características y las rutas que cada uno ha elegido en el sistema de cargos, observando como las decisiones dependen de intereses y habilidades personales así como de cuestiones coyunturales y contextuales. Por otra parte cabe mencionar también que el *deber ser* de los cargos que impregna los discursos de los andreseros y de los antropólogos que han estudiado el caso antes, finalmente no siempre encuentra eco en las historias personales de los cargueros, que al contrario muestran mucha creatividad y mayor flexibilidad en su camino hacia la ciudadanía a través de los cargos. Para ejemplificar lo que acabo de mencionar a continuación voy a presentar las rutas personales que andreseros de tres generaciones diferentes han recorrido hasta el momento. Se trata del Primer regidor, que en mi opinión ejemplifica lo que llamo el camino tradicional; el *Mukta martoma*, que muestra el caso de un profesionista maestro y el Presidente Constitucional, que muestra el caso de un profesionista de la nueva generación.

El camino tradicional

Existe, en las narraciones, así como en las etnografías sobre San Andrés Larráinzar, un camino tradicional, que empieza con el cargo de Mayordomo, pasa por Regidor tradicional o Síndico y termina como Primer Alcalde⁽⁵³⁾, último cargo que lleva al estatus de Principal o *nakanwanej*⁽⁵⁴⁾. Los principales juegan un papel muy importante porque se reúnen, rezan, dialogan, vigilan y buscan las maneras para resolver los problemas.

Sin embargo el camino ideal de los cargos, en la realidad actual puede que se desvíe y modifique su curso, como ejemplifica el caso del actual Primer Regidor Constitucional, que actualmente tiene 74 años de edad y quién empezó su camino en el sistema de cargos a los 27 años como Mayordomo menor y hasta hace seis años siguió la línea tradicional hasta llegar al cargo de Segundo Alcalde. Ya a punto de jubilarse, como él mismo menciona, se desvió al camino constitucional y actualmente fue nombrado Primer Regidor Constitucional. Siguió su camino alternando cargos religiosos y tradicionales con breves momentos de descanso y cumpliendo con los cargos de alférez complementarios a los cargos tradicionales. En su vivencia personal hubo un descanso de diez años por cuestiones de salud, luego volvió en el camino hasta que se desvió al Ayuntamiento Constitucional con el nombramiento como Juez Constitucional Primero y sucesivamente pasó al actual cargo de Primer Regidor Constitucional. Como él mismo relata, cada cargo es un aprendizaje diferente en el que la experiencia y el desempeño del cargo constituyen la posibilidad de seguir sirviendo con un cargo mayor, hasta completar el ciclo y obtener así una ciudadanía plena.

El camino de un profesionista maestro

Aunque el caso del maestro que tomó el cargo de *Mukta martoma* entre 2013 y 2014 es un caso de cierta forma ejemplar, me parece significativo porque nos permite comparar las experiencias de los profesionistas de dos generaciones diferentes y hace más evidente la diferencia generacional y de intermediación que están en juego. Se trata de un maestro normalista de 54 años, cuyo acceso a los cargos no sigue la línea tradicional, ya que entra al sistema como primer regidor constitucional en 1985, rompiendo con todas las normas y requisitos que hemos analizado en unos párrafos anteriores. Después desempeña cargos como Presidente del Consejo de vigilancia en el Comisariado de bienes comunales, para en el consejo distrital hasta que entre 2001 y 2004 logra el cargo de diputado estatal para el distrito electoral 22, que representaba los municipios de Chamula, Zinacantán, Larráinzar, Chenalhó, Panatelhó, Chalchihuitán, Aldama, El Pinar y Mitontic.

La historia del maestro es de cierta forma una historia de rupturas con el *deber ser* de los cargos, ya que una vez terminado el mandato como diputado estatal, se regresa al municipio y busca reinsertarse en la línea tradicional de cargos a través de prestar servicio en el patronato de pavimentación, para luego obtener la presidencia en el Comisariado de bienes comunales. En 2012 el maestro empieza a interesarse en los cargos religiosos, que supuestamente sólo se obtienen partiendo del cargo de mayordomo menor. Es curioso y poco común que un maestro o un profesionista con su trayectoria política se vuelvan a la jerarquía religiosa y acepten cargos que implican mucho compromiso a nivel familiar y personal. Es así que, primero lo nombran cobrador de la iglesia y en 2013-2014 le proponen el cargo de *Mukta martoma*, que es un cargo de mucha importancia en la jerarquía religiosa y que nunca antes había sido asignado a un profesionista. De hecho, si revisamos los requisitos que una persona debería tener para ser *Mukta martoma*, se trata de un cargo que sólo se asignaba a personas que han tenido cargos en la línea religiosa, ya que deben saber rezar. El maestro y su esposa aprendieron así a rezar, memorizaron seis horas de rezo, aprendieron a desvestir y vestir a San Andrés mayor, a aguantar una semana de rezos en la romería, a caminar bajo el sol cargando las pertenencias del santo y el incienso, a desvelarse todos los fines de semana para rezar en la Iglesia. El día en que entregó su cargo el 19 de abril de 2014, el maestro estaba emocionado, me dijo que le ha costado trabajo, pero que lo logró: «Yo estoy en otra línea, creo que me dieron el cargo para ver si podía»⁽⁵⁵⁾ Ha sido un reto entonces, que él y su familia han tomado para hacer méritos frente a la comunidad andresera.

El camino de un profesionista de la nueva generación

El tercer ejemplo que presento es la ruta de cargos del actual Presidente Municipal, ingeniero agrónomo egresado de Chapingo, quién tiene una trayectoria interesante en relación a los “servicios” prestados a la comunidad. Al igual que en el caso del *Mukta martoma* su camino no ha sido el tradicional, sin embargo la trayectoria personal que recorrió le ha permitido llegar a la edad de 35 años a la presidencia municipal. Originario de Chalatoj es el quinto de doce hermanos y tiene un hermano gemelo que fue el primer profesionista de la nueva generación a llegar al cargo de presidente en 2008. Antes de terminar la carrera hizo el servicio social en san Andrés Larráinzar y recibió un reconocimiento nacional por el servicio social. En 2005 presentó sus papeles para ingresar como empleado en el Ayuntamiento y lo nombraron director del área de proyectos, que en ese entonces sólo contaba con dos personas. Terminando los tres años el hermano fue elegido como Presidente, por lo que dejó el puesto de director y siguió trabajando otros tres años en San Andrés Larráinzar, pero contratado por la Secretaría del campo, como asesor municipal en desarrollo rural sustentable. También fungió como Presidente del consejo de vigilancia de bienes comunales. Al término del período, volvió a ser contratado en el área de proyectos productivos como asesor agropecuuario y en el período anterior a su elección trabajó como asesor agropecuario de proyectos y fue integrante del comité de partido. Su camino rápido a la presidencia en su opinión se debió a los méritos que logró con su trabajo en el municipio, como él mismo relata:

«Mire, esto fue... ahora sí que resultado de todos los trabajos que realicé en el municipio, de 2005 hasta 2011, porque todo el tiempo trabajé ¿con quién?, con personas de las comunidades, con hombres, con mujeres, con jóvenes; yo atendía a todo el mundo. Mi trabajo eran proyectos productivos, pero me llegaba gente: “¿Sabe usted? Échenos la mano para hacer un documento para solicitar vivienda, mejoramiento de vivienda, pisos firmes, fogones; acompáñenos para preguntar en Sedesol cómo va a ser...”. “Adelante, vamos, vamos”. Y yo, aunque no era mi competencia, pero lo hacía, acompañaba a la gente en San Cristóbal, Tuxtla, en México, en todas partes lo acompañaba. Entonces, la gente pues agarró mucha confianza en mí; cualquier documento y me buscaban en mi casa, aquí en la oficina, a cualquier hora del día, en la mañana, en la noche; la gente me buscaba bastante. Y entonces pues yo le echaba ganas al trabajo porque para eso estaba. Y entonces, ya cuando se acercaba el plebiscito, mucha gente me dice... de hecho me decían cuando se comenzó. “¿Sabes qué? Un día te vas a mover como presidente. Pues no sé, le digo: “Yo no estoy pidiendo nada, ni busco nada, yo me dedico al trabajo y nada más; yo no soy político”, le digo»⁽⁵⁶⁾.

Comparando las tres rutas

Si comparamos las tres trayectorias, resulta muy evidente que, más allá de la estructura, los individuos, sus historias personales y el contexto histórico en el que se mueven, son factores que influyen en el tipo de camino elegido para acceder a los cargos.

Hay unos aspectos que quisiera destacar:

El primero es el tiempo. Si comparamos las edades de los cargueros así como los años que les ha llevado llegar a ciertos cargos, es evidente la diferencia entre el caso del primer regidor, él del *Mukta martoma*, quién empieza su camino ya con un cargo importante pero luego tiene que volver a hacer méritos y el presidente, cuyo trayecto se recorre de manera muy breve y en edad temprana llega a un cargo relevante evitando por completo toda la parte religiosa. La educación permite entonces a los andreseros modificar su ruta y los ubica ya a un nivel medio en la jerarquía. Sin embargo, el hecho de no pasar por los cargos tradicionales y religiosos les implica un constante monitoreo por parte de la comunidad y la necesidad de buscar la manera de hacer méritos a través de “servir a la gente”, si es que su interés sigue siendo el de quedarse en el municipio.

Un segundo aspecto, vinculado a esto implica que al disminuir los tiempos, se dan fenómenos como la sobreposición de un cargo con un empleo o servicio, como muestra el caso del Presidente.

A estos aspectos más estructurales y contextuales se añaden las cualidades individuales y personales que conciernen su trayectoria escolar y de vida, pero también el peso de la familia de procedencia, esta parte social del individuo que también influye en las posibilidades y oportunidades de acceso a los cargos. Para el *Mukta martoma*, huérfano de madre y de padre, ha sido fundamental contar con el apoyo del sacerdote Diego Andrés, quien le ayudó a conseguir una profesión en un momento en el que ser maestro fue su estrategia para conseguir prestigio. Para el Presidente, la relación con el hermano que lo precedió en el cargo también ha influido en su trayectoria, además del nivel de estudio y el tipo de formación que eligió. En los tres casos vemos como, en la experiencia de cada andresero, el camino de los cargos se ajusta a las coyunturas específicas y a los retos y necesidades que la vida le pone en frente. Es así que el sistema de cargos ha podido enfrentarse a fenómenos como la migración, la creciente profesionalización, las enfermedades y las carencias económicas. Los retos actuales que enfrenta son los derechos particulares de las mujeres y el pluralismo en sus diferentes facetas, aspectos que analizaré más adelante.

Finalmente, un último aspecto que quisiera subrayar es que las tres trayectorias muestran que los cargos operan como sistema y no como estructura, por lo que

es fundamental no detenerse en los cargos como si fueran elementos separados, sino interpretarlos en las funciones relacionales que éstos tienen. En particular los profesionistas de la nueva generación se insertan en el sistema de cargos gracias a esta característica que los hace sistema y no estructura. Aunque exista una jerarquía entre los cargos, lo que importa es el resultado en el conjunto. En esta línea creo que deben analizarse las trayectorias individuales.

Requisitos de acceso a los cargos: ser ciudadano en San Andrés Larráinzar

En este párrafo analizaré los criterios y formas generales de acceso a los cargos, mostrando así como el pluralismo religioso y el pluripartidismo constituyan un reto importante para el sistema de cargo.

En San Andrés Larráinzar existen actualmente tres diferentes formas de acceso a los cargos, mismas que dependen del tipo de cargo: el plebiscito, la votación de agentes municipales y el nombramiento. Es importante resaltar que no se trata de normas rígidas, ya que, de acuerdo a la coyuntura éstas pueden ser modificadas⁽⁵⁷⁾. En relación a los requisitos de elegibilidad, estos dependen evidentemente del tipo de cargo a ocupar, aunque en el caso de la residencia en el municipio y la filiación al partido (PRI) constituyen los requisitos de partida (explícitos u implícitos) para entrar en la lista de candidatos de todos los cargos, sean religiosos, o políticos. En el caso de los regidores constitucionales y suplentes se pide hasta una antigüedad en el PRI de 5 años. Otro requisito que caracteriza todos los cargos religiosos y tradicionales y en parte también la mayoría de los constitucionales es el estatus de casado, que otorga a las mujeres lo que podríamos llamar una suerte de participación indirecta, pero no por eso de segundo nivel⁽⁵⁸⁾. Tan es así que la persona que por alguna razón quede viuda o sea soltera pierde el derecho de acceso a la gran mayoría de los cargos. Sin embargo hay que observar un aspecto interesante relacionado con lo que llaman «servicios»⁽⁵⁹⁾, es decir estas posiciones que, aunque no estén en la estructura de cargos como la conocemos tradicionalmente, en efecto son una opción para que jóvenes, profesionistas y solteros puedan acceder al sistema. Finalmente la actitud personal hacia el cargo también es elemento definitorio en la elección de la persona. No es bien vista la autopromoción, ni el deseo manifiesto hacia el cargo, sino es la gente la que debe decidir, promover, buscar.

Hasta el Presidente municipal tiene poder de decisión autónoma solo para elegir a su propio chofer, ya que todos los demás cargos y puestos en el ayuntamiento constitucional son decididos de manera conjunta con los sectores. El proceso de decisión implica una votación por boletas sobre una propuesta de nombres sugeridos por los participantes. Un aspecto interesante es que los portadores de los cargos no sólo se concentran en la cabecera municipal, sino proceden de las

diferentes localidades del territorio municipal. En este sentido la forma en la que se designan a los posibles candidatos para los cargos garantiza la representación de la población sobre una base territorial. Como relata el Primer regidor en el caso de los cargos tradicionales del Ayuntamiento regional, las propuestas de candidatos no solo se restringen a la cabecera municipal, como pasaba en años anteriores cuando aún la cabecera era controlada por los ladinos. Cuenta el Primer regidor:

«(...)Se unen todos para elegir un alcalde, elegir el síndico, elegir un regidor, elegir un mayor, elegir un escribano; ellos eligen. Pero vienen de diferentes comunidades también; casi de todas las comunidades sale un sector ahí. Si les toca una comunidad, ¿quién queda como regidor? Contesta una comunidad: “Tengo uno en mi comunidad”, así; contesta otra: “Tengo uno en mi comunidad”. Así sale.(...)»⁽⁶⁰⁾.

Ahora bien, voy a analizar por separado cada forma de acceso a los cargos, enfatizando en el proceso que otorga legitimidad al cargo y las características de elegibilidad de las personas.

El plebiscito consiste en una reunión que se lleva a cabo en la cabecera municipal, a la que participan los habitantes hombres del municipio, excepto en la cabecera que también llegan algunas mujeres. Se aplica en la elección del Presidente municipal, del Síndico constitucional, del Juez Constitucional, del Primer Regidor Constitucional, de los 12 integrantes del Comisariado de bienes comunales y de los 12 del Comité del Partido revolucionario Institucional (PRI). Se trata de cargos que participan en la gran mayoría de las decisiones que se toman en el municipio, excepto en el caso de la jerarquía religiosa que goza de una mayor autonomía.

Reflexionando sobre las características que debe tener una persona para el cargo de Presidente, es la acumulación de méritos en su carrera de cargos lo que aún se valora por encima del nivel de estudios. Como menciona el actual Presidente municipal:

«(...) Primero la trascendencia, cómo ha estado atendiendo a la gente, cómo ha desempeñado los cargos anteriores, si ha sido responsable... pues eso cuenta mucho, cuenta muchísimo. Pues el trabajo que uno hace; los cargos es por mérito, es por mérito. Así es y pues la gente es muy observadora, observa a la gente cómo platica, cómo atiende... Eso es lo que toman en cuenta, sí. (...)»⁽⁶¹⁾.

En cambio para el cargo de presidente del Comité del PRI se busca una persona con mayor capacidad de organización, participativa, más política y que resida en el municipio. Por otra parte el Presidente del Comisariado de bienes comunales generalmente es un Ex presidente y debe estar casado y residir en el municipio, además de conocer cómo se maneja la política; en el caso de los

demás integrantes puede ser un tradicional, mayordomo, escribano, jóvenes, no necesariamente debe estar casado.

Los Presidentes del Comisariado y del Consejo tienen que ser capaces de dialogar y saber cómo resolver los problemas. También deben ser capaces de controlar a la gente. En el caso del Presidente del Consejo de vigilancia debe ser una persona con trayectoria en los cargos, los demás integrantes del Consejo son autoridades constitucionales, ex jueces o hasta gente que no ha tenido un cargo. En el caso del Presidente municipal, en fechas posteriores al plebiscito se lleva a cabo la elección por partidos políticos a través del voto secreto. El Presidente junto al síndico, el Primer regidor y el Juez integran las planillas y salen a las comunidades para hacer campaña. Hasta hace poco se trataba únicamente de cumplir con un mero requisito, ya que siempre se confirmaba la persona elegida en el plebiscito. Sin embargo, con la mayor presencia de partidos políticos y a raíz del conflicto, se ha vuelto más difícil garantizar que la decisión tomada en el plebiscito sea únicamente ratificada en la elección. De manera que desde la fecha del plebiscito hasta la de la elección (de marzo a junio) los candidatos se dedican a su campaña para garantizar que los votos del plebiscito se reflejen en las boletas electorales.

La votación de los agentes municipales de las 59 comunidades, consiste también en una reunión de agentes presidida por el Presidente municipal, que se lleva a cabo en la cabecera municipal para decidir los cargos de Tesorero⁽⁶²⁾, Confederación Nacional Campesina (CNC) y de los Frentes juveniles. En el caso de los integrantes de la Confederación Nacional Campesina (CNC), se busca que el presidente sea una persona con algún nivel de estudio, no necesariamente debe haber tenido otros cargos, excepto el presidente que es persona conocida por servicios prestados como empleado en el ayuntamiento o en otros sectores⁽⁶³⁾.

El *Nombramiento* se usa por los demás cargos del Ayuntamiento Constitucional, Regional y de la jerarquía religiosa. En el nombramiento en cada cargo hay ciertas autoridades que deciden entre un grupo de personas elegibles. En general, para la totalidad de los cargos, tradicionales y constitucionales, incluyendo a los empleados del Ayuntamiento Constitucional, el nombramiento es efectuado por todos los sectores, a saber el Ayuntamiento Constitucional, el Tradicional, el Comisariado de bienes comunales (BC), la CNC, el Comité del PRI y los Frentes Juveniles. Solo la jerarquía religiosa tiene autonomía en este sentido, limitando la participación de los demás sectores en la decisión de los cargos que la conforman. Es importante tomar en cuenta que la perspectiva normativa del acceso a los cargos se refiere a un sistema ideal, que en la práctica se va modificando por coyunturas o situaciones específicas.

En general, los demás cargos constitucionales y tradicionales son nombrados por todos los sectores, es decir por el Ayuntamiento Constitucional (AC), el Ayunta-

miento Tradicional (At), el Comisariado de Bienes Comunales (Bc), el Comité del PRI, la Comisión nacional Campesina (CNC) y los Frentes Juveniles (FJ).

Si nos detenemos en las características de elegibilidad de las personas, excepto en el caso de los cargos constitucionales, éstas reflejan la vigencia del principio jerárquico gerontocrático de preminencia del mayor sobre el menor. Asumiendo el sistema de cargos como una forma de acceso a la ciudadanía, es el servicio a la comunidad que otorga derechos ciudadanos al carguero y su familia y se caracteriza por la existencia de múltiples niveles que implican derechos y obligaciones diferentes dependiendo de la edad, el sexo, el credo religioso y la filiación política.

Uno de los elementos importantes a resaltar es la preminencia del cargo sobre el individuo que lo ocupa, como menciona Korsbaek (1992:14), “Es el cargo que gobierna, no la persona que lo ocupa”. En efecto, la toma del cargo se da a través de un largo proceso ritual solemne y colectivo que involucra el rezo, la transmisión simbólica del poder a través de una regla de madera que representa la cruz y la asunción del cargo a través de la puesta de ropa nueva por la persona que asume el cargo, misma que a partir de ese momento ya no se identifica con su nombre propio, sino con el nombre del cargo que ocupa. La relatividad del individuo⁽⁶⁴⁾ o, por decirlo en los términos de Dumont (1970), la preminencia del “individuo social”, se manifiesta también a través del hecho que el cargo involucra a la esposa, los hijos y la familia extensa que, además de colaborar en las fiestas que le tocan al carguero también deben tener un comportamiento recto y socialmente adecuado. Por otra parte, aunque el individuo se diluye en el cargo, cabe mencionar que las cualidades personales para el ejercicio del mismo son importantes porque influyen en la evaluación que se hace del desempeño del cargo, así como en la posibilidad para el individuo de seguir el camino de los cargos. Es así que, a pesar de la temporalidad del cargo, que representa un servicio momentáneo que se presta a la comunidad, cada uno representa un escalón más en un sistema jerárquico basado en el principio gerontocrático de mayor a menor y preminencia de lo masculino sobre lo femenino. En esta subida en la escalera jerárquica es importante también tomar en cuenta la función formativa de los cargos, por la que no puede haber más autoridad y control del poder si no se pasa por un proceso de aprendizaje progresivo que no es otra cosa que la construcción paulatina de un ideal de ciudadano, apto para una forma particular de ejercicio del poder que se legitima en la autoridad tradicional. Es un ciudadano que no busca, no desea abiertamente, ni presume el poder, es respetuoso y agradecido y aprende de los mayores el don de servir al pueblo y no ser servido por él. Es un ciudadano paciente y disciplinado, que sabe esperar, retirarse y descansar para dejar espacio a otros. Portador de una ciudadanía que podemos definir *dosificada*, es un sujeto activo que no exige para

sí mismo, sino para el grupo, capaz de someter el interés personal al colectivo. Finalmente es un ciudadano confiado, que cree (casi incondicionalmente) en la sabiduría y habilidad de su autoridad para ejercer el poder de manera equilibrada y justa. Es un ciudadano que debe lidiar con la vertiente individualista de la naturaleza humana (DUMONT L. 1970) y que cuestiona las concepciones modernas de ciudadanía.

A manera de conclusión

En este texto me propuse analizar el impacto de los procesos de profesionalización y pluralismo en el gobierno indígena tradicional del municipio de San Andrés Larráinzar (Chiapas). A través de las trayectorias individuales de tres autoridades andreseras mostré el dinamismo del sistema de cargos y su permeabilidad a los procesos históricos, políticos y económicos que caracterizan la región. Más allá de la perspectiva ideológica o política, los cargos constituyen la ejemplificación de un *modus vivendi* que alimenta valores como el respeto hacia los mayores; la relatividad del individuo, que se diluye en el cargo; la temporalidad del ejercicio del poder; la rotación de los cargos; la ciudadanía como un proceso de aprendizaje progresivo en el que derechos y obligaciones son dosificados. La heterogeneidad y el pluralismo constituyen un reto cada día más grande para una estructura de poder como el sistema de cargos, cuya función hoy en día se torna más ambigua. En este sentido, lejos de ser una estructura estática y rígida, se compone de un conjunto de posiciones integradas y flexibles, que forzosamente deben ser capaces de adaptarse a las diferentes coyunturas histórico-políticas en la que como sistema está inmerso. Los criterios que rigen las modalidades de acceso a los cargos muestran las formas en las que San Andrés se enfrenta al pluralismo religioso y político.

Notas

- (1) Por ejemplo en Chenalhó con el caso de Acteal de 1998.
- (2) Cuando hablo de ciudadanía retomo la definición de Costa, como la «relación entre un individuo y cualquier orden que lo gobierna y se da en términos de expectativas, pretensiones, derechos, deberes, modalidades de pertenencia y criterios de diferenciación, estrategias de inclusión y exclusión» (COSTA P. 2005:4). Desde esta perspectiva los andreseros son ciudadanos a partir de dos dimensiones, a saber: *a*) la relación con el orden político-jurídico local encarnado en el sistema de cargos y *b*) la relación con el Estado. En relación con el orden político local propongo el concepto de *ciudadanía dosificada*, ya que, a diferencia de la ciudadanía al estilo occidental, se trata de un proceso progresivo de obtención de derechos ciudadanos, que dura por la gran parte de la vida de las personas e implica su activa participación al servicio de la comunidad (ORTELLI P. - GÓMEZ M. 2015).

- (3) Con este concepto me refiero a los siguientes fenómenos: La aparente multiplicación de las posibilidades de afiliación a un partido político, la tolerancia religiosa y la creciente incorporación de los profesionistas en la estructura de poder local, (en la última elección ingresaron 10 profesionistas (9 hombres y 1 mujer) andreseros como empleados en el Ayuntamiento Constitucional.
- (4) Término *tsotsil* usado por los habitantes de Larráinzar (*jchi'iltaktik*) para identificar a las personas que tienen un aspecto diferente en relación al color de la piel, la forma de vestir la manera de hablar español. El *jkaxlan* es estigmatizado de manera negativa y es tratado con mucha desconfianza, los adjetivos asociados a este término son: astuto, sagaz, artero y malicioso.
- (5) Lorenzo Díaz Hernández que fue uno de los pioneros en la educación bilingüe bicultural en Larráinzar entre 1952 y 1958 y primer presidente municipal entre 1959 y 1961. El otro es Manuel Hernández Gómez, también promotor bilingüe, que se desempeñó como presidente municipal en dos períodos, antes de trabajar como promotor entre 1952 y 1961 y entre 1962 y 1964.
- (6) El programa surge en 1951 en un contexto en el que las escuelas existentes son pocas y responden poco a las necesidades de los indígenas del municipio. Se trataba entonces de un programa nuevo, cuya característica fundamental era constituida por la figura del promotor, bilingüe, originario de la comunidad y que podía fungir de maestro.
- (7) “El Gobernador planteaba dos proposiciones: 1) si van a dejar progresar a los adventistas, va a haber ayuda para el municipio; 2) si no los van a aceptar, no va a haber ayuda. Entonces el presidente y los agentes municipales prefirieron dejar entrar o regresar a los adventistas, haciéndoles muchas amonestaciones” (PÉREZ I. 1998: 57).
- (8) Adscripción religiosa: INEGI 2000 y 2010.
- (9) Se trata de las siguientes localidades: cabecera de Larráinzar, Bajoveltic, Bayalemó, Bashantit, Buenavista, Johnachoj, Latzviltón, Talonhuitz, Tivó, Tres Puentes y San Cristobalito.
- (10) El documento se refiere a los cargos religiosos, a saber *alférez*, *capitán*, *mayordomo*, *alcalde juez*, *sta jobil cuchel y pasión*.
- (11) Llegó a Chiapas en agosto de 1959, luego de misionar en la India y Sri Lanka. Era un viejo ex jesuita de origen norteamericano, veterano de la Segunda Guerra Mundial. Tras una breve estancia, concluyó sus estudios de teología en el Seminario Interdiocesano de Montezuma, Nuevo México, y regresó a Chiapas en junio de 1962, donde el obispo Samuel Ruiz le encargó la parroquia de San Andrés Larráinzar, que desde 1915 no había tenido un sacerdote de planta (VÍQUEIRA 2007). En San Andrés abrió un internado en donde hospedaba a los niños que cursaban la primaria en el municipio, promovió un campo agrícola experimental apoyado por Chapingo y un proyecto de acopio y elaboración de medicinas. Permaneció en la cabecera municipal hasta 1990 cuando don Samuel Ruiz, que conocía la oposición de padre Diego a la línea pastoral liberacionista, le quitó sus licencias ministeriales. En 1991 abrió un internado en San Cristóbal. Sus internados eran financiados por aportaciones que él consiguió en Estados Unidos (KRAUZE E. 1999).
- (12) En Larráinzar, la escisión entre estas dos corrientes del catolicismo adquirió su mayor auge en 1991, después que un catequista, el padre Eduardo, (posteriormente conocido como el Comandante David), que Diego Andrés había enviado a formarse al seminario de San Cristóbal, regresara empapado de la teología de la liberación y empezara a tener un buen número de feligreses, sembrando la semilla del zapatismo.
- (13) Es importante precisar que la práctica de la doble votación, por asamblea primero y en la urna después, no es exclusiva de Larráinzar, sino es una estrategia que hasta la fecha utilizan en la mayoría de los municipios indígenas, en los que el ritual de la jornada electoral se convierte en una dramatización pública de acuerdos tomados en la que sigue siendo la instancia de mayor legitimidad, la asamblea, en la que participan solo los que tienen derechos ciudadanos.

- (14) Un ejemplo de esto es lo que los autores relatan sobre la renovación del comisariado de bienes comunales y del consejo de vigilancia en 1996 en la que, para evitar que se diera la duplicación de cargos que hubiera llevado a confrontaciones constantes, se establece un procedimiento que lleva a ambas partes a aceptar los resultados de la votación, ampliando el voto a las mujeres y obligando las dos planillas a comprometerse a aceptar el resultado, independientemente de cuál fuese. Asimismo el principio de la ley agraria federal, que prevé que quien llega en segundo lugar ocupa todos los cargos de comité de vigilancia, garantiza el respeto al pluralismo. (AGUILAR E. *et al.* 2010: 384).
- (15) Entre 1995 y 1998 el abstencionismo alcanza el 69% y baja al 49% entre 2004 y 2009, gracias a participación de tres facciones disidentes (PRD, PAN y PVEM).
- (16) Incluye “preparatoria o bachillerato; normal básica, estudios técnicos o comerciales con secundaria terminada; estudios técnicos o comerciales con preparatoria terminada; normal de licenciatura; licenciatura o profesional; maestría o doctorado.” Además de las personas que no especificaron los grados aprobados en los niveles señalados. Censo de población y vivienda 2010, INEGI.
- (17) Hacemos una distinción entre los maestro, que ya en años anteriores han ocupado el cargo de Presidente y los profesionistas de la nueva generación que han egresado de una carrera universitaria. A estos últimos nos referimos aquí.
- (18) Entrevista con el Presidente Municipal Constitucional, San Andrés Larráinzar, 14 /02/2014.
- (19) El profesionista accedió al cargo a través de elección de agentes municipales, obteniendo 45 de 56 votos. Entrevista con el Tesorero, 14 de diciembre de 2013.
- (20) Entrevista con el Presidente Municipal Constitucional, San Andrés Larráinzar, 14 /02/2014.
- (21) En el día de los empleados se reúnen los regidores del ayuntamiento tradicional y constitucional, además de los sectores (Confederación Nacional Campesina, Partido Revolucionario Institucional y Comisariado de bienes comunales) y revisan las solicitudes de los aspirantes para los puestos de empleados.
- (22) Véase CASTRO P. 1994: 505-506.
- (23) Entre otros GALINIER J. 1990.
- (24) Para una revisión completa de la literatura sobre cargos véase ORTELLI P. – GÓMEZ M. 2015
- (25) De acuerdo al autor se integra por los trabajos de (CASTAIGNS J. 1979; CHANCE J. – TYLOR W. 1985; GREENBERG J. 1981; RUS J. 1980; WASSERSTROM R. 1983; CANCIAN F. 1992; CASTRO P. 1994).
- (26) Jalisco, centro de México, Valle y Sierra zapoteca de Oaxaca (CHANCE J. – TYLOR W. 198).
- (27) Un análisis más detallado de las descripciones etnográficas de la estructura de cargos analizadas por (HOLLAND W. 1963; OCHIAI K. 1989; GORZA P. 2006), se puede ver en ORTELLI P. – GÓMEZ M. 2015.
- (28) Se publicó el texto en 2006 pero los datos se refieren a una investigación realizada entre 1985 y 1998.
- (29) Para un análisis detallado de sus descripciones véase (ORTELLI P. – GÓMEZ M. 2015).
- (30) El principal, como poseedor de sabiduría sobrenatural, es aquel que deja de ocupar un puesto como alcalde, gobernador o presidente municipal en la jerarquía política y regresa su paraje en donde es muy respetado y altamente considerado. Los principales también están ordenados jerárquicamente, siendo el principal de principales la persona más respetada de Larráinzar. Dice Holland: “(...) son administradores extraoficiales que han traspasado la jerarquía y regresado a sus casas en las montañas, donde forman la autoridad suprema del municipio” (HOLLAND W. 1963: 57).
- (31) Entre los puestos políticos tradicionales están los cargos de mayor (8), regidor (11), gobernador (2) y alcalde (3) (HOLLAND W. 1963).
- (32) Los puestos religiosos eran: mayordomo (20), capitán (6 montados y 8 danzantes) y alférez (5) (HOLLAND W. 1963).

- (33) «(...) es tan importante en las relaciones de parentesco entre los tzotziles, que se infiltra en todos los planos de su percepción de la realidad: desde el punto de vista indígena, son *bankilal* o *its'inalal* los santos, las cuevas, los charcos; las montañas mismas están sujetas a este orden de importancia» (HOLLAND W. 1963: 49).
- (34) Además de la edad y la experiencia, otras características importantes para integrarse a la jerarquía político religiosa eran: la experiencia, el conocimiento ritual y esotérico, los poderes sobrenaturales (nagual poderoso), cualidades personales como inteligencia y aptitudes administrativas y, por supuesto, la solvencia económica.
- (35) El escribano tenía que ser menor de 25 años y debía tener habilidades de lectoescritura, asistía al secretario ladino y representaba a su gente en los conflictos no indígenas. También interpretaba los documentos gubernamentales (OCHIAI 1985).
- (36) Plural del término *kaxlan*. Como señala Alejos García (1999: pp. 132-133): “(...) para el maya el otro es el *Kaxlan*, el ‘castellano’, el extranjero, Occidente”. *Kaxlan* es la contraparte, es el *otro* polifacético con quien se relaciona el indígena. Es su referente primordial de identidad étnica, el personaje con quien el indígena ha mantenido las relaciones más intensas y conflictivas a lo largo del tiempo. Como efecto de siglos de dominación y explotación social, económica y cultural, los pueblos indígenas de Chiapas viven un entramado de relaciones con el mundo *kaxlan* marcado por la lucha y la incomprensión y, así como en otros ámbitos de la vida social, la escuela representa un espacio en donde se desarrollan estas relaciones conflictivas entre indígena y *kaxlan*, fruto de una incomprensión entre dos culturas, una dominada y otra dominante, entre las que ha sido históricamente muy complicado establecer un diálogo armonioso (ALEJOS J. 1999).
- (37) De acuerdo a Ochiai los escribanos eran solteros bilingües, recolectaban impuestos en el mercado y acompañaban al Presidente municipal; los *mayoles* trabajaban como policías y mensajeros y los demás funcionarios, portadores del bastón y funcionarios del cabildo, además de ayudar a los funcionarios del Ayuntamiento Constitucional en trabajos administrativos, tenían fundamentalmente atribuciones rituales (OCHIAI K. 1985).
- (38) Donde se registra un mayor cambio a nivel estructural es en el Ayuntamiento Constitucional, en el que se agrega la presencia de un puesto de síndico suplente, secretario del juez 2 o más secretarios 1 tesorero y 1 contador, regidores y suplentes.
- (39) El número de mayordomos baja a 22 entre mayores y menores, los capitanes son sólo 6 más 4 auxiliares sólo en las fiestas de san Andrés, de la Virgen de la Concepción y de la Virgen de Guadalupe en las que aparece el cargo de *sta jobil cuchel*.
- (40) 2 agentes municipales, un consejero, un escribano y mayores en proporción al número de habitantes (GORZA P. 2006).
- (41) Incluyen: 12 autoridades de bienes comunales, el comité de educación por cada escuela, la junta de festejos (12 personas) y el patronato de agua potable compuesto de 4 personas (GORZA P. 2006).
- (42) Se observa que, respecto a la descripción de Gorza, quien registra una disminución en el número de mayordomos, estos vuelven a ser 27 como señalaba Ochiai en 1985.
- (43) Solo para tres fiestas: San Andrés, Virgen de Concepción y Virgen de Guadalupe.
- (44) Así los definen los andreseros, son los que Gorza denomina “organismos administrativos y de control” (GORZA P. 2006: 182).
- (45) Como ya observó Ochiai en 1981, la correspondencia entre edad, rango y autoridad está siendo interrumpida por nuevos elementos de jerarquización, como es el caso de la profesionalización, que introduce un elemento nuevo, el nivel de estudios, mismo que rompe con el principio gerontocrático. Esta dinámica se está manifestando actualmente en el Ayuntamiento Constitucional en los casos del Presidente municipal y del Tesorero, ambos profesionistas que a una edad temprana acceden a un cargo que por tradición siempre había sido asignado a personas con mayor trayectoria.
- (46) A la vez, hay que tomar en cuenta también la persistente dualidad del poder y la creciente

amenaza que para el grupo Priista representa el multipartidismo en la arena electoral. En los próximos capítulos regresaré sobre estos temas.

- (47) El Ramo 28 es el ramo del Presupuesto de Egresos de la Federación que contiene los recursos correspondientes a las participaciones en ingresos federales e incentivos económicos que se asignan a las entidades federativas y los municipios en los términos establecidos por la LCF y los Convenios de Adhesión al Sistema de Coordinación Fiscal y de Colaboración Administrativa en Materia Fiscal Federal y sus anexos. <http://www.haciendachiapas.gob.mx/marco-juridico/Estatal/informacion/>
- (48) El Fondo de Aportaciones para la Infraestructura Social (FAS) es uno de los ocho fondos que componen el Ramo 33 y se divide en la parte estatal (FISE) y la municipal (FISM). En lo que concierne la parte municipal, el Fondo para la Infraestructura Social Municipal (FISM) y el Fondo de Aportaciones para el Fortalecimiento de los Municipios y las Demarcaciones Territoriales del Distrito Federal (Fortamun) son los únicos dos recursos del Ramo 33 que son ejercidos directamente por los municipios. El Fondo para la Infraestructura Social Municipal (FISM) está destinado al financiamiento de obras, acciones sociales básicas e inversiones que benefician a la población que se encuentra en condiciones de pobreza extrema y rezago social, en los rubros siguientes: Agua potable, Alcantarillado, Drenaje y letrinas, Electricidad rural y de colonias pobres, Caminos rurales, Urbanización municipal. El ramo 33 se compone del Fondo para la Infraestructura Social Municipal (FISM) y el Fondo de Aportaciones para el Fortalecimiento de los Municipios y las Demarcaciones Territoriales del Distrito Federal (Fortamun), que son los únicos dos recursos del Ramo 33 que son ejercidos directamente por los municipios.
- (49) Lorenzo Díaz Hernández que fue uno de los pioneros en la educación bilingüe bicultural en Larráinzar entre 1952 y 1958 y primer presidente municipal entre 1959 y 1961 y Manuel Hernández Gómez, también promotor bilingüe, que se desempeñó como presidente municipal en dos períodos, antes de trabajar como promotor entre 1952 y 1961 y entre 1962 y 1964 (RUIZ L. 2006).
- (50) Se trata de los cargos de escribano, presidente municipal y fiscal. En ese entonces aún existían las figuras del secretario y sacerdote ladinos como puente entre el municipio y el estado (HOLLAND W. 1963).
- (51) En particular el consumo de alcohol en las fiestas. Como relata Pérez éstas eran sus palabras: “Aquí se debe festejar a los santos y para los que realmente no pueden dejar la bebida, pueden tomar 2 o 3 copas como máximo, con tal de que pase uno alegre la fiesta” (PÉREZ I. 1987: 85).
- (52) Un testimonio reportado por Pérez menciona que «la religión adventista prohíbe fumar, beber, comer puerco en las fiestas (...) que las fiestas no sirven, que las imágenes de las iglesias son falsas, que no fueron verdaderos santos, que solo reconoce un solo Dios y que las imágenes no deben ser adoradas porque son trozos de madera...que únicamente se debe adorar al Todopoderoso Universal» (PÉREZ I.: 82).
- (53) Entrevista con el Primer Regidor Constitucional de San Andrés Larráinzar, 17 de abril de 2014.
- (54) El *nakanwanej* es el consejero ritual, que llega en las fiestas, sabe rezar, prepara y sirve la comida a los invitados y conoce todos los aspectos del ritual.
- (55) Entrevista con el Mukta martoma, 19/04/2014.
- (56) Entrevista con el Presidente Municipal Constitucional, San Andrés Larráinzar, 14/02/2014.
- (57) En efecto Gorza sólo menciona dos, por plebiscito y por nombramiento (GORZA P. 2006).
- (58) En el capítulo 5 regresaré sobre este punto.
- (59) Me refiero a los comités del PRI, CNC, Frentes juveniles y Comisariado de bienes comunales
- (60) Entrevista con el Primer regidor constitucional, Sam Andrés Larráinzar, 17/04/2014.

- (61) Entrevista con el Presidente Municipal Constitucional, San Andrés Larráinzar, 14/02/2014.
- (62) En marzo 2015 se dio un importante cambio ya que el tesorero fue elegido por plebiscito junto al Presidente, el Síndico y todos los regidores.
- (63) Por ejemplo el actual (2014-2015) representante de CNC es el Secretario Municipal.
- (64) Retomando a Dumont (1970), el concepto de individuo tiene una doble vertiente: una, que corresponde a la construcción occidental, está más enfocada al yo individual como espacio interno de sentimientos, emociones, libertad y que se caracteriza la posibilidad de elección y decisión como uno de los derechos fundamentales; la otra que corresponde al yo como persona y es la vertiente del individuo inmerso en la sociedad (DUMONT L. 1970).

Bibliografía

- ACUILAR HERNÁNDEZ Eufemio - DÍAZ TERATOL Martín - VIQUEIRA Juan Pedro, 2010, *Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar, Chiapas (1959-2005)*, en Juan Pedro VIQUEIRA - Marco Estrada SAAVEDRA (coords.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, El Colegio de México, México D.F.
- ALEJOS García J., 1999, *Ch'ol / Kaxlan: Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*, UNAM, México.
- BOBBIO Norberto, 1999, *Teoría generale della politica*, Einaudi, Torino.
- CANCIAN Frank, 1989 [1976], *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, Instituto nacional Indigenista y secretaría de Educación Pública INI-SEP, México.
- CANCIAN Frank, 1992, *The decline of community in Zinacantan. Economy, Public life, and Social stratification, 1960-1987*, Stanford University Press, Stanford.
- CASTRO DOMINGO Pablo, 1994, *El gobierno indígena en Cozoyoapan: un acercamiento político de la estructura de cargos comunitarios*, en Tejera GAONA HÉCTOR (coord.), *Antropología política. Enfoques contemporáneos*, Plaza y Valdés, México.
- CHANSE John - TYLOR William, 1985, *Associations and Charges: Historical perspective on the Mesoamerican Civil-religious Hierarchy*, en "American Ethnologist", n. 12, pp. 165-184.
- DUMONT Louis, 1970, *Homo hierarchicus. Un ensayo sobre el sistema de castas*, ediciones Gráficas, Madrid.
- GORZA Piero, 2000, *Consenso, representación política y autonomía en una comunidad indígena tsotsil: materiales para una antropología del poder*, en Riccardo FORTE - Guillermo GUJARDO (coords.), *Consenso y coacción. Estado e instrumentos de control político e social en México y América Latina (siglos XIX y XX)*, Colmex-Colegio mexiquense, México.
- GORZA Piero, 2006, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los altos de Chiapas*, Otto editore, Torino.
- HARRIS Marvin, 1964, *Pattern of race in the Americas*, Walker and Company, New York.
- HOLLAND William, 1963, *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*, INI, México.
- KORSBAEK Leif, 1992, *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca*, Gobierno del Estado e Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.
- KORSBAEK Leif, 2009, *El sistema de cargos, la etnografía y las comunidades indígenas*, pp. 27-65, en Leif KORSBAEK - Fernando CÁMARA BARBACHANO (editors), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, MC Editores, México.

OCHIAI Kazuyasu, 1985, *Cuando los santos vienen marchando*, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

ORTELLI Paola, 2011, *Aprender de los mayores: un intercambio generacional en los Altos de Chiapas*, "Revista latinoamericana de comunicación, Chasqui", diciembre 2012, n. 120, Editor La Ciespal, Ecuador, pp. 41-45.

PÉREZ ENRÍQUEZ María Isabel, 1987, *El impacto de los problemas políticos y religiosos en los movimientos migratorios de la zona tsotsil*, UNACH-AMEP, San Cristóbal de Las Casas.

RUÍZ Lucas, 2006, *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez.

RUS Jan, 1995, *Adaptación local al cambio global: la reorganización de la sociedad indígena de los altos de Chiapas en México, entre 1974 y 1994*, "Contrahistorias", 2005, no. 5 (sept.), pp. 7-28.

RUS Jan, 1998, *La comunidad revolucionaria institucional*, en Juan Pedro VIQUEIRA - Mario Humberto RUZ (editores), *Chiapas, Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, México.

RUS Jan, 2012, *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas (1974-2009)*, UNICACH /CESMECA, Tuxtla Gutiérrez.

RUS Jan - WASSERSTROM Robert, 1980, *Civil-Religious Hierarchies in central Chiapas: A critical perspective*, en *American Ethnologist*, vol. 7, n. 3, pp. 466-478

WOLF Eric, 1957, *Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java*, "Southwestern Journal of Anthropology", vol. 13, n. 1, Spring, pp. 1-18.

Sitografía

ORTELLI Paola - GÓMEZ LÓPEZ Marcos, 2015, *Perspectivas sobre el buen vivir en un municipio tsotsil de los altos de Chiapas*, en *Pueblos y Fronteras digital*, vol. 10, n. 19: <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/v10n19/index.html>.

Ensino Superior e Indígenas: experiência e desafios da Universidade do Estado do Amazonas na implantação e implementação de uma política pública

Marcos André Ferreira Estácio
Universidade do Estado do Amazonas (UEA)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

Este estudo buscou compreender a política pública de ação afirmativa do tipo quota da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e o seu sistema de acesso e permanência de índios no período de 2005 a 2015. A pesquisa foi de natureza qualitativa, do tipo: documental e de campo. Identificou-se que, dos alunos indígenas quotistas da UEA, os percentuais de evasão, abandono e desistência são elevados, respectivamente, 12,74%; 19,91% e 4,83%; que somados as vagas não preenchidas, no valor de 54,19%, evidencia a necessidade dessa instituição de ensino em (re)pensar, cotidianamente, sua política de acesso e permanência de índios no ensino superior.

Introdução

No Brasil, a expressão ação afirmativa é quase sempre associada à experiência norte-americana, vista como algo que se aplica exclusivamente aos negros e reduzida à política de quotas – mas essa é apenas um dos gêneros de ações afirmativas⁽¹⁾ – e ela vai assumindo significados específicos em virtude das peculiaridades brasileiras.

Nos anos 2000, a discussão sobre a adoção de ações afirmativas se fez presente no Legislativo Estadual Amazonense, quando da apresentação do Projeto de Lei⁽²⁾ para criação, no Amazonas, da Universidade do Estado. E foi partir dessa época, que as políticas de ação afirmativa, em especial as quotas para acesso de indígenas ao ensino superior, fixam-se nas pautas de discussões políticas, sociais e acadêmicas brasileiras.

E com isso, nos últimos anos, os debates sobre a educação têm colocado um desafio crucial relativo à possibilidade de compreensão dos cenários referentes às políticas públicas e às práticas que definem a sociedade brasileira, em seu processo civilizatório, como democrática, inclusiva e plural. E é nesse contexto,

que a adoção das políticas afirmativas vem ocupando uma posição significativa e crescente no cenário educacional brasileiro.

Neste estudo, partimos da compreensão das ações afirmativas enquanto políticas e mecanismos de inclusão concebidos com vistas à concretização de um objetivo jurídico político universalmente reconhecido: o da efetiva igualdade de oportunidades a que todos os seres humanos têm direito e que sustenta o tratamento desigual aos desiguais.

Mais especificamente, podem ser políticas compensatórias e distributivas voltadas para determinado grupo, definido a partir de características adscritas como raça, etnia, origem, condição social ou políticas de diversidade, as quais reivindicam não uma igualdade de bens materiais, mas sim de bens culturais, com a exigência do reconhecimento das múltiplas e particulares identidades.

Esta pesquisa buscou compreender os primeiros dez anos – de 2005 a 2015 – da política pública de ação afirmativa do tipo quota étnica da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e o seu sistema de acesso e permanência de índios. De natureza qualitativa, o estudo foi do tipo documental e de campo. A primeira foi realizada na Secretaria Geral e no Arquivo Geral da Universidade do Estado do Amazonas. A segunda realizou-se nas unidades acadêmicas da UEA.

Para coleta de dados, foram utilizados questionários mistos e entrevistas semiestruturadas, e estas foram realizadas no período de 2010 a 2011⁽³⁾. E também, grupos focais foram formados com a Coordenação Executiva do Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM), no ano de 2011.

Políticas de ações afirmativas no Estado Democrático de Direito

O Estado de Direito com o reconhecimento dos direitos individuais e dos direitos sociais evidenciou a discussão do direito à educação amparada no princípio da igualdade, oportunizando, assim, dignidade ao ser humano. Desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que é «o marco inicial do Estado democrático de Direito» (HORTA J.L.B. 2007: 119), foram tomadas medidas para garantir a proteção deles internacionalmente, permitindo uma consolidação normativa que não fosse vulnerável e restrita à esfera constitucional. Logo, os direitos humanos fundamentais⁽⁴⁾ são reconhecidos universalmente, enquanto os direitos sociais são reconhecidos e normatizados constitucionalmente em cada Estado.

Assim, os direitos fundamentais e sociais, respectivamente, passaram a ser paulatinamente garantidos por meio das normas internacionais e constitucionais. E ser sujeito de direitos é indissociável de sua condição social, de sua existência humana configurada nas relações históricas. Contudo, a não apropriação deles pela sociedade possibilita que as segregações sociais permaneçam.

De acordo com Bobbio (2004), os direitos humanos fundamentais são caracterizados em três gerações: os civis e políticos, os sociais e os de solidariedade, também denominados de direitos da nova geração ou difusos⁽⁵⁾. E é nos direitos de segunda geração que se inclui o educacional e sobre o qual o presente estudo se fundamenta. É inegável que a violação dos direitos, inclusive o direito à educação, inviabiliza a aquisição de outros direitos, fato que pode comprometer a condição de ser do homem e da mulher.

Do contrário, quando o homem e a mulher compreendem e têm consciência civil, política e social ao lutar pelos seus direitos, buscam sua emancipação social. Para Jacobi, a «relação entre demandas sociais e políticas públicas não é meramente casual, sendo que diversos fatores atuam como determinantes na emergência destas demandas, assim como na formulação das políticas» (JACOBI P.R. 1990: 127).

Vale ressaltar que, no Brasil, a educação como direito social surgiu somente na Constituição de 1934⁽⁶⁾, a qual foi influenciada pela Constituição de Weimar e que representou «significativo avanço para o *Direito Constitucional da Educação*: instituiu um título *Da Família, da Educação e da Cultura*, com todo um capítulo dedicado à temática da Educação⁽⁷⁾ e da Cultura» (HORTA J.L.B. 2007: 63) [grifos do autor]. Assim como a Carta Magna de 1934, as constituições brasileiras posteriores reafirmaram o direito de todos à educação, com exceção da Ordem Constitucional de 1937⁽⁸⁾.

A educação em nosso país, conforme a nossa atual Ordem Constitucional (a de 1988, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm), é um direito público subjetivo e sua garantia deve ser concretizada nas condições de oferta, na gestão das políticas públicas educacionais, em currículos que respeitem as diversidades e também por meio de financiamentos que invistam satisfatoriamente nos diversos agentes e setores educacionais.

Compreende-se que os direitos podem ser viabilizados por meio de políticas públicas que, como afirma Azevedo (2001), servem para dar visibilidade e materialidade ao Estado e significam o Estado em ação. Mas, no entender de Muller e Surel (2004), as políticas públicas possuem três significados.

No primeiro, uma política pública constitui um quadro normativo de ação, como um conjunto de medidas que será constituído de recursos financeiros, intelectuais, reguladores, materiais e de produtos, e são responsáveis diretos pela substância visível da própria política. Dentro dessa mesma perspectiva, os autores enfatizam que, «para que se esteja na presença de uma política, é necessário que seja igualmente definido, pelo menos como tendência, um quadro geral de ação»⁽⁹⁾ (MULLER P. - SUREL Y. 2004: 18).

O segundo combina elementos de força pública e elementos de competência, apontando dessa forma para a perspectiva de uma política pública como uma

expressão do poder público. Muller e Surel destacam a dificuldade de serem identificados os elementos que fundamentam a especificidade da ação do Estado, uma vez que «uma política governamental compreende elementos de decisão ou de alocação de recursos de natureza mais ou menos *autoritária* ou coercitiva» (MULLER P. - SUREL Y. 2004: 20-21) [grifos dos autores], o que apontaria para uma exclusão dos diversos segmentos que compõem os espaços privados e participam do processo de construção dela.

No terceiro, destacam que uma política pública constitui uma ordem local, pois

«toda política pública assume, de fato, a forma de um espaço de relações interorganizacionais que ultrapassa a visão estritamente jurídica que se poderia ter a respeito: uma política pública constitui uma “ordem local”, isto é, um “constructo político relativamente autônomo que opera, em seu nível, a regulação dos conflitos entre os interessados, e assegura entre eles a articulação e a harmonização de seus interesses e seus fins individuais, assim como dos interesses e fins coletivos”» (FRIEDBERG J. 1993: 58 *apud* MULLER P. - SUREL Y. 2004: 22).

Desse modo, fica claro que pensar a política pública como parte de uma ordem local implica percebê-la dentro de um contexto mais complexo, o qual está relacionado às questões interorganizacionais, sendo vista como uma construção política com determinada autonomia, regulando os conflitos entre os diversos interesses e seus fins individuais e coletivos.

Conforme Azevedo, a política pública «implica considerar os recursos de poder que operam na sua definição e que tem nas instituições do Estado, sobretudo na máquina governamental, o seu principal referente» (AZEVEDO J.M.L. 2001: 5). Ou seja, é o Estado, como possuidor do poder de definir as ações públicas que serão implementadas por meio de sua estrutura governamental, quem coloca em prática o que foi elaborado para determinado fim.

No que tange as políticas de ação afirmativa para o ensino superior, estas surgem a partir da problemática de exclusão social de determinados grupos étnicos, alunos de escolas públicas, afrodescendentes, indígenas, pessoas com deficiência e quilombolas das universidades públicas, e de diversos segmentos sociais organizados, os quais lutam para que o poder público possa construir políticas eficazes que possibilitem a inserção social dos excluídos – que seja uma inclusão não excludente. Quanto a expressão política de ação afirmativa, esta surgiu

«em 1935 [...] nos Estados Unidos, no Ato Nacional de Relações de Trabalho, onde foi determinada a proibição, ao empregador, de exercer qualquer forma de repressão contra um membro de sindicato ou de seus líderes. O objetivo era fazer cessar a discriminação utilizando-se da ação afirmativa para recolocar as suas vítimas naquela posição que teriam alcançado se não houvessem sido discriminadas» (VILAS-BÔAS R.M. 2003: 33) ⁽¹⁰⁾.

Porém, somente no início da década de 1960 é que a expressão “ação afirmativa” surgiu no contexto da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos da América (inicialmente como uma medida de combate à discriminação e posteriormente almejando a inclusão das minorias), em um decreto presidencial, a *Executive Order* nº 10.925, de 6 de março de 1961.

E mais: se, em 1935, o enfoque das ações afirmativas estava no contexto trabalhista, ainda hoje «a antiga noção de ação afirmativa tem [...] conservado o sentido de reparação por uma injustiça passada» (GUIMARÃES A.S.A. 1999: 154). Ou seja, atualmente elas ainda se referem a programas de políticas públicas ordenadas pelo executivo, pelo legislativo ou implementadas por empresas privadas, de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, para garantir a ascensão de pessoas, considerando suas condições étnicas, raciais e sexuais ou, ainda, combater ou eliminar qualquer manifestação de discriminação.

Quanto à aplicabilidade das ações afirmativas, elas são mecanismos utilizados em diferentes tipos de sociedades, entre elas as «democráticas, socialistas, autoritárias, combinadas ou pós-coloniais, destinados a ajudar minorias (ou, como no caso da Malásia, a maioria) anteriormente discriminadas para que possam superar as desvantagens em muitas áreas da vida econômica, social e política» (SILVA. J. 2001: 28-29).

Vale ressaltar que experiências de ações afirmativas ocorreram e ocorrem também em vários países da Europa Ocidental, em Kosovo, Canadá, Nigéria, África do Sul, Índia, Zimbábue, Israel, Austrália, Peru, Argentina, México, Chile, Paraguai, Bolívia, entre outros. Isso significa que as ações afirmativas estão sendo discutidas em inúmeros países com diferentes modalidades e implementações, adaptadas às especificidades de cada um deles.

Diante da diversidade de experiências realizadas e em curso e considerando a importância e centralidade ocupada pelas ações norte-americanas, é imprescindível relativizá-las e observar como foram implantadas e quais os impactos obtidos nesses países. E, segundo Cordeiro,

«países como a Índia, Malásia, Estados Unidos e África do Sul, os primeiros a programarem ações afirmativas em áreas como educação e mercado de trabalho, fornecem parâmetros basilares para o debate e criação de Ações Afirmativas no Brasil, principalmente no seio das universidades públicas federais e estaduais» (CORDEIRO 2008: 28).

Assim, a introdução das políticas públicas de ação afirmativa, de criação pioneira na Índia e nos Estados Unidos, representou, em essência, a mudança de postura do Estado, que, em nome de uma suposta neutralidade, aplicava suas políticas governamentais universais indistintamente, ignorando a importância de fatores como sexo, raça, etnia, cor e origem nacional. Nessa nova postura,

passa o Estado a levar em conta tais fatores no momento de contratar seus funcionários ou de regular a contratação por outrem, ou ainda no momento de regular o acesso aos estabelecimentos educacionais.

Logo, ao invés de conceber políticas públicas universalistas de que todos seriam beneficiários, independentemente da sua condição étnica, racial ou sexual, o Estado passa a considerar esses fatores na implementação das suas decisões – não para prejudicar quem quer que seja, mas para evitar que a discriminação, a qual inegavelmente tem um fundo histórico e cultural, e não raro se subtrai ao enquadramento nas categorias jurídicas clássicas, termine por perpetuar as iniquidades sociais.

A Universidade do Estado do Amazonas e o seu sistema de reserva de vagas para indígenas

Aos 15 dias do mês de dezembro de 2000, o então governador do Estado do Amazonas, Amazonino Armando Mendes, enviou a Assembleia Legislativa a Mensagem Governamental nº 50/2000, e com esta, o *Projeto de Lei nº 128/2000*, que tinha por finalidade autorizar o «Poder Executivo a instituir a UNIVERSIDADE DO ESTADO» (ALEAM 2000a: 4).

E em 22 de dezembro de 2000, o Projeto de Lei nº 128/2000, oriundo da Mensagem Governamental nº 50, foi colocado em plenário para «Discussão Geral e Votação Única» (ALEAM 2000b: 5). Manifestaram-se

«[...] o deputado Manuel do Carmo Chaves Neto, tecendo comentários elogiosos ao Projeto, sugerindo que 50% das vagas fossem destinadas para alunos de Escolas Públicas. Para encaminhamento de votação; manifestaram-se os deputados: Eron Bezerra, favorável a questão, encaminhou voto em separado complicando [sic] as razões de assim fazê-lo; Berlamino Lins, favoravelmente fez uma explanação sobre a matéria, mais precisamente de como seria realizado a transferência dos recursos da UTAM para a Universidade Estadual; Na oportunidade informou que a emenda do deputado Manoel do Carmo Chaves Neto, fora rejeitada por inconstitucionalidade mas transformada em indicação do Executivo. Fizaram encaminhamento favorável também os parlamentares: Mário Frota, Miquéias Fernandes, Liberman Moreno, Sinésio Campos e Vicente Lopes, tendo este informado também que iria encaminhar seu voto em separado. Em seguida o Projeto foi aprovado [sem emendas], com 20 VOTOS SIM. Tendo o Presidente Lupércio Ramos registrado o voto em separado, favorável ao projeto do deputado Eron Bezerra [...]» (ALEAM 2000: 5-6).

Finalizado o processo de votação, a proposição de lei estadual seguiu para a sanção ou veto governamental com a mesma proposta originalmente construída pelo executivo, ou seja, sem emendas. E como se pode concluir, a decretação

da Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas, a qual autorizava o Poder Executivo a instituir a Universidade do Estado, foi integralmente sancionada pelo governador, ato que ocorreu em 12 de janeiro de 2001, com a *Lei nº 2.637*. No entanto, foi o *Decreto nº 21.666*, de 1º de fevereiro de 2001, que efetivamente instituiu a Universidade do Estado do Amazonas (UEA), com personalidade jurídica de direito público e possuidora de autonomia administrativa, financeira, pedagógica, disciplinar, de gestão e instituição integrante da administração indireta do Poder Executivo do Estado do Amazonas, vinculada diretamente ao governador.

E assim, autorizada a instauração da Universidade do Estado do Amazonas, sob a forma de fundação⁽¹¹⁾, ela deve se nortear pelas seguintes finalidades:

- «I – promover a educação, desenvolvendo o conhecimento científico, particularmente sobre a Amazônia, conjuntamente com os valores éticos capazes de integrar o homem à sociedade e de aprimorar a qualidade dos recursos humanos existentes na região;
- II – ministrar cursos de grau superior, com ações especiais que objetivem a expansão do ensino e da cultura em todo o território do Estado;
- III – realizar pesquisas e estimular atividades criadoras, valorizando o indivíduo no processo evolutivo, incentivando o conhecimento científico relacionado ao homem e ao meio ambiente amazônicos;
- IV – participar da elaboração, execução e acompanhamento das políticas de desenvolvimento governamentais, inclusive com a prestação de serviços;
- V – cooperar com Universidades e outras instituições científicas, culturais e educacionais brasileiras e internacionais» (AMAZONAS 2001b: 1).

Vale ressaltar que o estatuto desta universidade aprovado pelo *Decreto nº 21.963*, de 27 de junho de 2001, ou seja, cinco meses após o poder legislativo autorizar a sua criação, alterou suas finalidades, especificamente, a última e acrescentou uma outra:

- «V – promover e estimular o conhecimento da tecnologia da informação;
- VI – cooperar com Universidades e outras instituições científicas, culturais e educacionais brasileiras e internacionais, promovendo o intercâmbio científico e tecnológico» (AMAZONAS. 2001c: 2).

No entender de Telles, a

«Universidade do Estado do Amazonas se insere, portanto, no contexto das ações do governo estadual, empreendidas com o propósito de reparar uma injustiça secular: possibilitar o acesso dos estudantes do interior ao ensino universitário. Sabe-se que Manaus, por força de certas circunstâncias históricas e econômicas, concentrou, durante décadas, os benefícios gerados pelo processo econômico regional. Os jovens

que desejassem dar prosseguimento aos seus estudos tinham como alternativa migrar para a capital amazonense, onde estavam concentradas todas as oportunidades em termos de ascensão social, econômica e cultural» (TELLES T. 2010: 352).

No concernente a Estrutura Organizacional desta instituição de ensino superior, decorridos 15 anos de sua instauração, ela está regulamentada tanto pela Lei Delegada nº 114, de 18 de maio de 2007, quanto pela *Lei nº 4.116*, de 29 de dezembro de 2014, a *Lei nº 3.595*, de 11 de abril de 2011 e o *Decreto nº 31.163*, de 11 de abril de 2011.

Em se tratando de unidades acadêmicas, atualmente, estas são: Escola Superior de Ciências Sociais (ESO), Escola Superior de Ciências da Saúde (ESA), Escola Superior de Tecnologia (EST), Escola Superior de Artes e Turismo (ESAT), Escola Normal Superior (ENS), Centro de Estudos Superiores de Tabatinga (CESTB), Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP), Centro de Estudos Superiores de Tefé (CEST), Centro de Estudos Superiores de Itacoatiara (CESIT), Centro de Estudos Superiores de Lábrea (CESLA), Centro de Estudos Superiores de São Gabriel da Cachoeira (CESSG), Núcleo de Ensino Superior de Boca do Acre (NESBCA), Núcleo de Ensino Superior de Carauari (NESCAR), Núcleo de Ensino Superior de Coari (NESCOA), Núcleo de Ensino Superior de Eirunepé (NESEIR), Núcleo de Ensino Superior de Humaitá (NESHUM), Núcleo de Ensino Superior de Manacapuru (NESMPU), Núcleo de Ensino Superior de Manicoré (Nesmcr), Núcleo de Ensino Superior de Maués (NESMAU), Núcleo de Ensino Superior de Novo Aripuanã (NESNAP), Núcleo de Ensino Superior de Presidente Figueiredo (NESPFD), Núcleo de Ensino Superior de Careiro Castanho (NESCAC) (AMAZONAS 2007, 2011a, 2011b, 2014) ⁽¹²⁾.

Vale ressaltar que as escolas superiores estão localizadas em Manaus (capital do estado do Amazonas), já os centros de estudos superiores e os núcleos de ensino superior situam-se nas cidades do interior do Estado. Logo, compreende-se que as implantações de centros de estudos superiores e núcleos de ensino superior da UEA, no interior do estado do Amazonas, como afirma Telles, começou a inverter uma realidade, pois

«[...] os jovens conquistaram a possibilidade da continuidade dos estudos e o mais importante: sem precisar romper com suas origens, crescendo e enraizando-se no seu chão originário. O resultado disso é o enriquecimento do patrimônio cultural das cidades e núcleos beneficiados com a presença de centros de ensino superior, contribuindo assim com o enriquecimento acadêmico e cultural desses núcleos populacionais» (TELLES T. 2010: 353).

É necessário acrescentar, que mesmo sem unidades acadêmicas próprias, esta instituição de ensino superior se faz presente em todos os outros municípios do Estado, oferecendo cursos de graduação por meio do Sistema Presencial Media-

do Tecnológico⁽¹³⁾ (UEA, 2006b, 2009c), o qual também é utilizado em alguns centros de estudos e núcleos de ensino da universidade. Isto significa que

«[...] sua atuação se estende a uma área geográfica de 62 municípios, ou seja, atinge todo o estado do Amazonas, dispondo de uma estrutura multicampi [...]. A universidade integrada num sistema multicampi tem, como seu maior desafio, a manutenção dessa complexa e dispendiosa estrutura que necessita cada vez mais da atenção, no que tange à gestão orçamentário-financeira e acadêmico-administrativa» (AMAZONAS 2010: 50).

Assim, acredita-se que a criação da

«Universidade do Estado do Amazonas corresponde, portanto, a um anseio legítimo do povo amazonense, especialmente dos cidadãos que vivem e trabalham nas vilas e cidades interioranas, sem acesso aos bens culturais e benefícios oferecidos nos grandes centros urbanos. Trata-se de uma ação do Governo do Estado, realizada com recursos do povo amazonense, e empreendida com o propósito de qualificar intelectualmente os estudantes, dotando-os de capacidade técnica e profissional para sanar a carência de mão-de-obra especializada no interior» (TELLES T. 2010: 354).

No que tange a criação da quotas étnicas, as quais se referem ao acesso de indígenas nos cursos superiores da Universidade do Estado do Amazonas, elas foram regulamentadas pela *Lei Estadual nº 2.894*, de 31 de maio de 2004, a qual determinou que, das vagas oferecidas em concursos vestibulares pela UEA, a reserva de um percentual, por curso, no mínimo igual ao percentual da população indígena na composição da população amazonense, para serem preenchidas, exclusivamente, por candidatos pertencentes às etnias indígenas localizadas no estado (art. 5º). Essa determinação legal é entendida como política social de ação afirmativa do tipo quotas étnicas, voltada para alcançar a igualdade de oportunidades entre as pessoas, distinguindo e beneficiando grupos afetados por mecanismos historicamente discriminatórios, objetivando alterar, positivamente, a situação de desvantagem desses grupos.

Esta legislação, também conhecida como «Lei de Cotas da UEA» (UEA. 2015: 1, <http://www2.uea.edu.br/noticia.php?dest=info&noticia=5089>), estabeleceu a distribuição de vagas da Universidade do Estado do Amazonas em dez grupos de acesso⁽¹⁴⁾. Vale destacarmos que a *Lei nº 3.972*, de 23 de dezembro de 2013, alterou a *Lei nº 2.894/2004*, incidindo, esta alteração, na composição e na quantidade dos grupos de acesso – estes quantitativo passou de dez grupos de acesso para oito grupos –, mas permanecendo os critérios de composição dos respectivos grupos, os quais associam o histórico escolar (tempo de escola pública), a origem territorial e o pertencimento étnico (AMAZONAS 2004, 2013).

Atualmente, o grupo de acesso para os povos indígena na UEA, possui os seguintes requisitos: Grupo 8 – candidato que deseja disputar vaga em curso de graduação que pertença a uma das etnias indígenas do estado do Amazonas e comprove tal condição com certidão de registro administrativo expedida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e que não possui curso superior, não o está cursando em instituição pública e cursou as três séries do ensino médio no estado do Amazonas (este foi o grupo de acesso aos cursos da UEA objeto de nosso estudo, no ano de 2015, o qual se caracteriza como política de ação afirmativa do tipo quotas étnicas. É importante, ainda, ressaltar, que até o vestibular de 2013 [acesso 2014], este grupo denominava-se de Grupo 10).

É oportuno esclarecermos que

«[...] a ideia original da UEA não contemplava este grupo (Grupo 10), [atual Grupo 8], para os povos indígenas, mas sim a criação de cursos específicos. O MEIAM participou de um grupo de discussão na Assembleia [Legislativa] do Amazonas com relação às quotas para indígenas. Inclusive havia uma Comissão de Assuntos Indígenas dentro da Assembleia. E o deputado estadual Balieiro, de certa forma, conduziu essa bandeira das quotas indígenas com o movimento indígena. Ou seja, ele fazia, digamos, esse papel de intermediador entre a Assembleia e as populações indígenas. E, dentro desta demanda, deste querer das quotas, o que sempre se pensou foi na qualificação profissional, pensando no futuro, mas em curto prazo. Porque, se a gente deixa para depois, acaba deixando uma lacuna aqui no hoje. Então o MEIAM, que sempre participou da discussão de quotas para indígenas, juntamente com a COIAB, fizeram esta proposta de reserva de vagas para índios na UEA» (COORDENAÇÃO EXECUTIVA DO MEIAM. INFORMAÇÃO VERBAL. 2011).

A Universidade do Estado do Amazonas, cumprindo determinação da Lei nº 2.894/2004, apenas efetiva a matrícula dos alunos indígenas aprovados nas quotas étnicas mediante apresentação da certidão de Registro Administrativo de Nascimento e Óbito de Índios (RANI), a qual é expedida pela FUNAI. Isso porque, conforme o § 3º, art. 5º, da Lei nº 2.894/2004,

«Para os fins do disposto nesta Lei é considerado índio aquele assim reconhecido pela Fundação Nacional do Índio – Funai, através de certidão do registro administrativo a que se refere o art. 13 da Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1.973 (Estatuto do Índio)» (AMAZONAS 2004).

Assim, a Lei Estadual de 31 de maio de 2004, em nosso entender, reedita a tutela estatal, pois índio, conforme o entendimento legal, não é aquele que se reconhece e é reconhecido e aceito pelos seus pares como tal (o que poderia ser comprovado por meio de declaração de lideranças ou organizações indígenas),

mas sim aquele que o Estado brasileiro ratifica a condição de pertencimento étnico. Isso para nós é tutela, pois compreendemos que a definição de «[...] quem é índio cabe às comunidades que se sentem concernidas, implicadas por ela» (CASTRO E.V. 2016: 15, http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf).

Dessa forma, como afirmam Lima e Barroso-Hoffmann (grifos dos autores):

«Na prática das universidades com políticas de acesso diferenciado para indígenas, ou que mantêm cursos de formação de professores indígenas, as soluções adotadas não parecem se livrar do peso da administração tutelar na história da relação entre povos indígenas e Estado brasileiro. Algumas universidades exigem para a inscrição dos indígenas em vestibulares a “carteira da FUNAI” – um documento emitido pela Fundação para indivíduos indígenas, que equivocadamente alguns pensam ter o mesmo valor de uma cédula de registro geral, a *carteira de identidade* – ou uma carta dela proveniente» (LIMA - BARROSO-HOFFMANN 2007: 19).

Ao se discutir o sistema de reserva de vagas da UEA, em especial as vagas para os indígenas, Diacon afirma que as quotas da Universidade do Estado do Amazonas são

«[...] uma política importante e deve continuar. Mas o problema dessas quotas é a quantidade de vagas para os índios. É bom, então, que a universidade aumente a quantidade, para dar mais oportunidade aos indígenas» (INFORMAÇÃO VERBAL, 2010).

A esse entendimento, associam-se as análises de Panapaná (INFORMAÇÃO VERBAL, 2011), Aguaimiŋje (INFORMAÇÃO VERBAL, 2010), Jí Manha (INFORMAÇÃO VERBAL, 2011), Parawá (INFORMAÇÃO VERBAL, 2010), Kamõ (INFORMAÇÃO VERBAL, 2011), Laytw (INFORMAÇÃO VERBAL, 2010), Diakarapô (INFORMAÇÃO VERBAL, 2010) e Yucuruaru (INFORMAÇÃO VERBAL, 2011).

Contrária a essas compreensões está a de Yaiwa (INFORMAÇÃO VERBAL, 2010), visto que, mesmo tendo ingressado no ensino superior por meio das quotas étnicas, advoga que elas devem ser extintas, já que

«[...] os indígenas não necessitam deste privilégio, pois possuem a mesma capacidade do outro, do branco» (YAIWA, INFORMAÇÃO VERBAL, 2010).

Todavia, Waçá enfatiza que

«[...] a competição entre índio e não índio é muito desigual. Pois lá na escola onde a irmã do meu tio é professora, que é uma escola de índio no interior de São Paulo de Olivença, a sala de aula dela tem alunos de todas as séries e ela dá aula assim, todo mundo junto. Aqui na cidade, principalmente nas escolas de não índio, as salas

de aula são separadas, tem a primeira, a segunda, a terceira série... Então, se para eles [índios] já é difícil aprender nessa escola de branco, mesmo com toda a didática da professora, nesse modo de aprendizagem (todos os alunos juntos) eles ficam desfavorecidos para concorrer com quem estudou no modelo de escola da cidade. Nesse sentido, as quotas da UEA são importantes e devem continuar, pois cada grupo concorre entre si» (WAÇÁ, INFORMAÇÃO VERBAL, 2010).

Assim, a *Lei nº 2.894/2004*, é, por nós entendida, enquanto política social de ação afirmativa voltada para alcançar a igualdade de oportunidades entre as pessoas, distinguindo e beneficiando grupos afetados por mecanismos historicamente discriminatórios, objetivando alterar, positivamente, a situação de desvantagem desses grupos. E mais, as ações afirmativas são políticas públicas ou privadas que buscam concretizar o princípio constitucional da igualdade material e neutralizar os efeitos da discriminação racial, de gênero, de idade, de origem nacional ou social, de compleição física e de pertencimento étnico.

Elas visam a combater não somente as manifestações flagrantes de discriminação, mas também a discriminação de fundo cultural, estrutural, enraizada na sociedade. Em outras palavras, as ações afirmativas são um conjunto de ações e orientações para proteger as minorias e os grupos que tenham sido discriminados no passado. Em termos práticos, as organizações devem agir positiva e afirmativamente para remover todas as barreiras, sejam elas formais, informais ou, ainda, veladas, sutis.

Torna-se fundamental ressaltar, ainda, no que se refere à discussão sobre a implantação de quotas na UEA, que o movimento indígena teve expressão significativa, reivindicando a reserva de vagas para serem preenchidas por índios, ficando evidenciadas as ações do Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM) e da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), as quais participaram de reuniões e audiências públicas na Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas, promovidas pela Comissão de Assuntos Indígenas. No entanto, segundo a Coordenação Executiva do MEIAM,

«[...] além das quotas, nós, MEIAM e COIAB, defendíamos a criação de um fundo contábil, específico para custear, para a manutenção dos indígenas na UEA. E isto foi discutido muito vagamente e foi vetado pelo legislativo. Levamos nossas propostas, mas a única aceita foi apenas a das quotas e as nossas outras não foram consignadas na lei. E quando vimos, foi apenas a reserva de vagas para indígenas, e foi só aquilo mesmo. A abertura foi só do ingresso» (INFORMAÇÃO VERBAL, 2011).

Para além do ingresso: as lutas permanentes para a permanência

As matrículas efetivas em cursos de graduação na Universidade do Estado do Amazonas totalizaram, no ano de 2015, 23.674 alunos, e, desse valor, 42,30% dos discentes estavam matriculados em cursos da capital (UEA 2016). Em 31 de maio de 2004, Eduardo Braga, então governador do estado do Amazonas, sancionou a Lei Estadual nº 2.894⁽¹⁵⁾, a qual dispôs sobre as vagas oferecidas em concursos vestibulares pela UEA, determinando, entre outras ações, a criação de quotas para indígenas do estado do Amazonas (art. 5º).

Ao se analisar o modo de ingresso de indígenas nos cursos de graduação da Universidade do Estado do Amazonas pelo concurso vestibular, muitos(as) dos(as) entrevistados(as) ratificaram concordância com o atual modelo adotado, com exceção de Yaiwa (INFORMAÇÃO VERBAL, 2010), Weteragó (INFORMAÇÃO VERBAL, 2010) e Waçá (INFORMAÇÃO VERBAL, 2010), que advogam «um ingresso diferenciado», principalmente «para os aldeados» (WETERAGÓ, INFORMAÇÃO VERBAL, 2010).

Para os(as) indígenas entrevistados, ingressar no ensino superior por meio de quotas «não é discriminação, mas valorização» (JÍ MANHA, INFORMAÇÃO VERBAL, 2011). E isso também pode ser comprovado nas palavras de Kamô, para quem

«[...] as quotas da UEA não é discriminação, pois, se for assim, a UEA discrimina todo mundo, pois ela tem quota para tudo. Na UEA, eu acho, a quota não é discriminação, é oportunidade» (KAMÔ, INFORMAÇÃO VERBAL, 2011).

Nesse mesmo sentido, Tuirimacan expressa que

«[...] muita gente fala que as quotas fazem com que o índio seja menos valorizado. Mas nós, indígenas, não nos sentimos discriminados, mas sim valorizados. Até porque, sem estas quotas, e em razão da muita concorrência, dificilmente nós chegaríamos à universidade» (TUIRIMACAN, INFORMAÇÃO VERBAL, 2011).

O número de vagas oferecidas para os candidatos pertencentes às etnias indígenas, no período de 2005 a 2014, totalizaram 1.641; porém, apenas 870 foram efetivamente preenchidas, e, desse total, 52,30% dos alunos indígenas matriculados estão realizando cursos na capital. Da análise dos dados coletados, identificou-se que o não preenchimento de 771 vagas destinadas a indígenas na UEA, o que representa 46,98% das vagas do Grupo 8 (então Grupo 10), no período de 2005 a 2014, ocorreram, principalmente, não por ausência de candidatos inscritos e aprovados mas pelo não comparecimento deles nas unidades acadêmicas da UEA para efetuarem suas matrículas e também por não conseguirem comprovar sua condição étnica por meio do Registro Administrativo de Nascimento e Óbito de Índios (RANI), razão que leva ao indeferimento da matrícula.

A situação acadêmica dos alunos do Grupo 8 (então Grupo 10) na UEA é a seguinte:

Tabela 1. Situação acadêmica dos discentes da UEA que ingressaram pelo Grupo 8 (então Grupo 10) ⁽¹⁶⁾

Unidade Acadêmica	Situação					
	<i>Regular</i>	<i>Abandono</i>	<i>Evasão</i>	<i>Desistência</i>	<i>Concluído</i>	<i>Transferido</i>
UEA	51,04%	19,56%	13,57%	5,05%	10,67%	0,11%

Fonte: Arquivo Geral da UEA e Históricos Escolares.

A situação “Regular” representa, neste estudo, os alunos que estão cursando regularmente seus cursos de graduação, independentemente de aprovação ou reprovação. O “Abandono” está previsto na Resolução nº 002/2006, de 7 de abril de 2006, a qual dispõe «sobre o desligamento de aluno por abandono das atividades acadêmicas» (UEA 2006a: 4).

A “Evasão” é aqui compreendida como a situação acadêmica daqueles discentes que não estão enquadrados nas duas anteriormente citadas, ou seja, são alunos(as) que a cada semestre realizam suas matrículas, mas que, não frequentando as aulas, são reprovados(as) por faltas. Ressaltamos que esta categoria inexistente para a Universidade do Estado do Amazonas. E o percentual de evasão é significativo na UEA, o qual em 2014 esteve em 13,57%. Nos dados coletados, identificou-se que a evasão é ocasionada por motivos financeiros e pedagógicos, pois, segundo explicam os estudantes,

«Eu vim do interior e não tenho familiar aqui na cidade (Manaus). E mais, não sabia que aqui precisava de dinheiro todo dia. Até para ir estudar, para pagar o ônibus. Então tive que trabalhar para poder viver aqui e o horário do meu trabalho é o mesmo do meu curso. Então, entre trabalhar e estudar, eu tive, quero dizer, tenho que trabalhar» (MURAKY SARA, INFORMAÇÃO VERBAL, 2011).

«Eu, pessoalmente, tenho problema em compreender as linguagens dos textos, e não tenho recebido apoio nesse sentido da UEA. Mas também tenho problemas financeiros, pois muitas das vezes eu não tenho dinheiro para passagem do ônibus ou tenho apenas dinheiro para ir para o trabalho que eu consegui. E nesse trabalho não pode faltar, senão sai. E também o pagamento atrasa. Então, quando eu tenho pouco dinheiro, entre trabalhar e estudar, eu vou trabalhar» (IDZADAPA, INFORMAÇÃO VERBAL, 2011).

A “Desistência” é a formalização, por meio de processo administrativo, pelos integrantes do quadro de discente da UEA da renúncia à vaga conquistada em

concurso vestibular. Os principais motivos apontados pelos desistentes que os levaram a não continuarem seus cursos são:

«Porque não consegui me sair bem nas provas das disciplinas cursadas» (UEA 2010b)⁽¹⁷⁾.

«Por não ter condições financeiras para aquisição de material que o curso exige e também por não ter residência própria na cidade» (UEA 2009a)⁽¹⁸⁾.

«Mudança de curso» (UEA 2008)⁽¹⁹⁾.

Logo, as razões apontadas pelos(as) desistentes que os(as) levaram a não continuarem seus cursos – e possivelmente, também, de abandono e evasão – são as de origens financeiras e pedagógicas, evidenciando a necessidade de um (re)pensar pela Universidade para implementar ações de apoio aos(as) indígenas as quais não estejam adstritas apenas ao ingresso, mas que busque a permanência deles(as). E mais: que esse ato de permanecer seja exitoso.

A essas motivações, acrescenta-se a promulgação da *Lei nº 12.089*, de 11 de novembro de 2009, a qual dispôs sobre a proibição de que uma mesma pessoa ocupe duas vagas, simultaneamente, em instituições públicas de ensino superior, incluindo-se, em tal prescrição legal, a Universidade do Estado do Amazonas (BRASIL 2009, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/12089.htm).

A situação acadêmica dos “Concluídos” corresponde aos alunos que terminaram seus cursos superiores. Os “Transferidos” são aqueles discentes que solicitaram mudança de curso para outra Instituição de Ensino Superior (IES). Frente ao exposto, compreendemos que as quotas da UEA para indígenas favorecem somente o ingresso. E tal compreensão é ratificada nas afirmações dos(as) discentes indígenas entrevistados(as), confirmada na afirmação a seguir:

«As quotas da UEA favorecem apenas a entrada, e aí depois você se vire para permanecer. Não tem apoio de nada. Não existe nenhum acompanhamento. Ninguém chega perguntando: Como é que está indo? Como é que está o ensino? Quais são as suas dificuldades? Não tem nada disso. Quando eu tive dificuldades financeiras, pois não tinha dinheiro para o transporte, para xérox, aí eu tive de parar de estudar. Isso porque ninguém me ajudou, nem FUNAI, nem UEA. Meu marido também estudava, aí eu decidi parar por um tempo para ele terminar os estudos dele. Mas agora eu voltei a estudar, e não importa quanto tempo eu vou levar, mas eu vou terminar esta faculdade» (YÚCURUARU, INFORMAÇÃO VERBAL, 2012).

Logo, como afirma Waçá, as quotas da UEA devem

«[...] ser melhoradas, com convênios com prefeituras e a criação ou divulgação dos programas de bolsa e apoio aos índios para ajudar na moradia, alimentação e transporte. Tudo isso para que nós possamos continuar nossos estudos» (WAÇÁ, INFORMAÇÃO VERBAL, 2011).

Mas também

«[...] no sentido de acompanhar os alunos perguntando deles quais são as dificuldades, o porquê de eles não estarem voltando para a faculdade, fazer uma entrevista para saber o porquê de os indígenas estarem deixando a faculdade» (YUCURUARU, INFORMAÇÃO VERBAL, 2010).

É importante ressaltarmos que as ações afirmativas não se restringem, tampouco se confundem, com a mera reserva de vagas para as minorias étnicas ou raciais, pois tais políticas vão para além das quotas e evidenciam que, na sociedade brasileira, é possível redistribuir políticas compensatórias para combater as condições de exclusão resultantes de um passado discriminatório, cumprindo a finalidade democrática de uma sociedade que respeite a diversidade e a pluralidade sociais.

Nesse sentido, acreditamos que o estabelecimento de discriminações positivas (ações afirmativas do tipo quotas étnicas), no Brasil, e em particular no estado do Amazonas, deve contemplar, entre outras ações, tanto o acesso quanto a permanência das minorias étnicas e raciais ao ensino superior, visando a corrigir «o princípio constitucional da igualdade» (SISS A. 2003: 111), pois a discriminação ocorre quando tratamos as pessoas iguais em situações diferentes e como diferentes em situações iguais.

Então, o que significa permanência? Em nossa compreensão, a permanência é a duração e a transformação, ou seja, é a perspectiva de durar no tempo, mas a partir de outro modo de existência. Ela possui uma concepção de tempo que é cronológica e outra simbólica, a qual permite diálogo, trocas de experiências e transformação de todos e de cada um.

No que tange ao ensino superior, o que é necessário para garantir uma permanência, mas que seja exitosa? Acreditamos que condições materiais e também condições simbólicas. Ou seja, a permanência exitosa nas instituições de ensino superior ocorre por meio de um modelo associado às condições materiais e simbólicas de existência da universidade, que podem ser denominadas de permanência material e permanência simbólica (SANTOS D.B.R. 2009).

Pois, compreendemos que a permanência atua como gênero de ação afirmativa e possibilidade de os estudantes, independentemente de sua origem social, étnica ou racial, manterem-se durante todos os seus cursos superiores, preferencialmente com qualidade suficiente (permanência exitosa), permitindo-lhes, caso queiram e lutem, uma transformação tanto individual quanto do seu meio social; possibilitando-lhes a continuidade dos estudos, da graduação às diversas modalidades de pós-graduação.

Considerações finais

No Amazonas, a reserva de vagas para indígenas foi implantada na Universidade do Estado do Amazonas por determinação de lei estadual, e tal reivindicação foi levada ao legislativo estadual pelo Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas e pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, e a sua incorporação no ordenamento jurídico do Estado ocorreu por força das pressões exercidas por essas organizações.

A partir da análise e dos estudos realizados, notamos que as quotas étnicas da UEA, restringem-se ao acesso, o que denota que nesta instituição de ensino superior inexistente uma política ampla de ação afirmativa destinada aos índios, a qual deve ser (re)construída com programas institucionais de permanência, pois os alunos de origem étnica que ingressaram nesta universidade criam estratégias informais, pessoais e familiares para permanecerem estudando e muitas vezes, ou quase sempre, sem o apoio da instituição.

Identificamos, ainda, que os percentuais de evasão, abandono e desistência entre os alunos indígenas da Universidade do Estado do Amazonas que ingressaram pelas quotas étnicas totalizam 38,18%; e, quando somados aos índices de vagas não preenchidas (no valor de 46,98%), evidencia a necessidade de a Universidade do Estado do Amazonas construir soluções com a finalidade de tentar resolver tais questões com programas institucionais voltados para o preenchimento das vagas ofertadas em seus concursos vestibulares para candidatos de origem étnica e ainda buscar promover a permanência exitosa dos mesmos.

Compreendemos que as ações afirmativas não deverão ter características assistencialistas, mas pensadas como política efetiva do Estado, com o fito de garantir e fortalecer a trajetória acadêmica dos alunos indígenas. Isso reforça a concepção de que a implementação do sistema de quotas nas universidades brasileiras deverão ser pensadas, conjuntamente, com programas e projetos de permanência no ensino superior. Isso porque não é suficiente apenas garantir uma vaga na universidade, mas também é preciso garantir-lhes condições adequadas de continuidade dos estudos e de formação acadêmica e científica, proporcionando-lhes uma permanência exitosa.

Logo, podemos considerar que tão ou mais importante que a garantia da reserva de vagas, é o reconhecimento de que os discentes quotistas necessitam de apoio, inclusive financeiro, para que assim possam ser bem-sucedidos. Ou seja, é na permanência que se encontra um dos pontos para o sucesso dos programas de ampliação do acesso para as minorias étnicas e raciais no ensino superior. No contexto brasileiro atual, «[...] o pior que pode acontecer em relação ao futuro dessas políticas é seu esvaziamento, seja pela evasão dos alunos beneficiados ou pela insuficiência de condições para que os estudantes tenham um bom desem-

penho no curso superior» (HERINGER R. 2006: 102). E essa é a atual realidade das quotas étnicas da Universidade do Estado do Amazonas. Logo, o acesso ao ensino superior ainda é, inegavelmente, para poucos, mas permanecer nele é um desafio ainda maior.

Notas

- (1) Outros modelos são as taxas e metas, o sistema de bônus e incentivos, o método de estabelecimento de preferências, bolsas de estudo, programas especiais de treinamento, entre outras.
- (2) Projeto de *Lei n.º 128/2000*.
- (3) Os entrevistados foram alunos indígenas da Universidade do Estado do Amazonas, e seus nomes são fictícios, respeitando-se a origem e pertencimento de cada um. Seus nomes são: Aguaimüje, Diacon, Diakarapô, Duhigó, Idzadapa, Jí Manha, Kamô, Kírimbawa, Laytw, Muraky Sara, O'ôripakó, Panapaná, Parawá, Tuirimacan, Waçá, Weteragó, Yaiwa e Yucuruaru.
- (4) Tais direitos foram consagrados no *Bill of rights of Virgínia*, de 1776, fruto da Revolução Americana, na Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão e na Constituição Americana de 1791 (BOBBIO N. 2004).
- (5) A primeira geração, os direitos civis e políticos, impõe limite à ação do Estado. A segunda geração, os direitos sociais (marcos dessa geração são a Constituição do México em 1917 e a Constituição Alemã de Weimar de 1919), econômicos e culturais, tem relação direta com a participação estatal, procurando minimizar desigualdades e melhores condições de vida. Finalmente, na terceira geração, os direitos de solidariedade rompem com o indivíduo para atender a todos (o meio ambiente, a paz, a autodeterminação dos povos, entre outros).
- (6) Conforme artigo 149.
- (7) Registram Bonavides e Paes de Andrade, referindo-se a um dos (posteriormente) considerados próceres da União Democrática Nacional: «O deputado Prado Kelly foi em larga medida o responsável pela inclusão de um outro item social até então inédito: um capítulo especial sobre a educação» (BONAVIDES - ANDRADE. *História constitucional do Brasil*, p. 319).
- (8) Constituição de 1946 (Art. 166), Constituição de 1967 (Art. 168) – Emenda Constitucional nº 1 de 1969 à Carta Magna de 1967 (Art. 176) – e Constituição de 1988 (Art. 205, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm).
- (9) Muller e Surel (2004) destacam a proposição apresentada por Richard Rose, que utiliza, para tal fim, a noção de programa de ação governamental. E, ao citarem Rose (1994), definem programa de ação governamental como «uma combinação específica de leis, de atribuições de créditos, de administrações e de pessoa voltados para a realização de um conjunto de objetivos mais ou menos claramente definidos» (MULLER P. - SUREL Y. 2004: 18).
- (10) Apesar de o termo ter surgido nos Estados Unidos, excepcionalmente, a primeira ação afirmativa efetivada em sistema de quotas foi realizada na Índia, durante a década de 1940, com o fito de possibilitar que o parlamento passasse a ser constituído por representantes das castas consideradas inferiores. No Brasil, identificam-se, além das expressões ação afirmativa, discriminação positiva e ação positiva, os seguintes termos: ação ou política compensatória, antidiscriminatória, de reparação, antirracista, ou ainda com uma referência mais geral, de discriminação justa, política de promoção da igualdade, da diversidade ou do multiculturalismo (SISS A. 2003; VILAS-BÔAS R.M. 2003).

- (11) A Lei nº 4.169/2015, manteve a natureza jurídica da Universidade do Estado do Amazonas de fundação pública componente da administração indireta, mas vinculada diretamente ao gabinete do governador do estado do Amazonas (AMAZONAS, 2015).
- (12) Entre o segundo semestre de 2015 e o primeiro semestre de 2016, foram concluídas as construções dos seguintes núcleos de ensino superior: Núcleo de Ensino Superior de Boa Vista do Ramos (NESBOVIR), Núcleo de Ensino Superior de Barcelos (NESBAR), Núcleo de Ensino Superior de Ipixuna (NESIPI), Núcleo de Ensino Superior de Nova Olinda do Norte (NESNON) e Núcleo de Ensino Superior de São Sebastião do Uatumã (NESSASU). Vale ressaltar que estão sendo contruídos núcleos de ensino superior da UEA, nas seguintes cidades: Apuí, Autazes, Beruri, Borba, Careiro, Barreirinha, Envira, Fonte Boa, Itamarati, Itapiranga, Jutai, Nhamundá, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tapauá e Uruará.
- (13) Também conhecido como Sistema Presencial Mediado pela Tecnologia, consiste na transmissão das aulas em tempo real por professores titulares, acompanhadas pelos alunos nas salas de aula distribuídas nas sedes municipais do Estado do Amazonas, sob a orientação de professores assistentes (UEA 2006, 2009c).
- (14) Esse quantitativo de grupos de acesso vigorou até o vestibular de 2013 (acesso 2014). Vale ressaltarmos que o grupo reservado aos indígenas nos cursos da UEA, entre os anos de 2005 a 2014, o qual se caracterizava como política de ação afirmativa do tipo quotas étnicas, era denominado de “Grupo 10” e possuía os seguintes requisitos: I – candidato que deseja disputar vaga em curso a ser ministrado em Manaus ou no interior do estado do Amazonas, II – que pertença a uma das etnias indígenas do estado do Amazonas e III – comprove tal condição com certidão de registro administrativo expedida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).
- (15) Conforme já explicitado, a *Lei nº 3.972/2013* modificou a composição e a quantidade dos grupos de acesso dos Concursos Vestibulares da Universidade do Estado do Amazonas. No que tange ao grupo reservado aos povos indígenas localizados no estado do Amazonas, essa lei possibilitou a modificação do nome do grupo de acesso, o qual deixou de ser Grupo 10 e passou a ser Grupo 8.
- (16) Tabela elaborada pelo autor, no segundo semestre de 2015, após análise dos históricos escolares dos alunos indígenas que ingressaram pelo Grupo 8 (então Grupo 10 até o ano de 2014).
- (17) Processo nº 2010/05001697, de 27 de agosto de 2010. Comunicado de desistência [de KIRIMBAWA] do curso de Engenharia.
- (18) Processo nº 2009/05001514, de 5 de junho de 2009. Comunicado de desistência de [DUHICÓ a] vaga do curso de Licenciatura em Informática.
- (19) Processo nº 2008/04003366, de 17 de setembro de 2008. A aluna [...] [WETERACÓ], do Curso de Medicina, solicita desistência de curso.

Bibliografia

AMAZONAS, *Lei Delegada n.º 114, de 18 de maio de 2007. Dispõe sobre a Universidade do Estado do Amazonas – UEA, definindo sua estrutura organizacional, fixando o seu quadro de cargos comissionados e estabelecendo outras providências*, in *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Manaus, n. 31.104, p. 57-8, 18 maio 2007. Ano CXIII.

AMAZONAS, *Lei nº 4.169, de 26 de março de 2015. Altera, na forma que especifica, a Lei nº 4.163, de 9 de março de 2015*, in *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Manaus, n. 33.010, p. 1, 26 mar. 2015. Ano CXXI.

AMAZONAS, *Lei nº 4.116, de 29 de dezembro de 2014. Altera, na forma que especifica, a Lei Delegada nº 114, de 18 de maio de 2007, e dá outras providências*, in *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Manaus, n. 32.952, p. 1, 29 dez. 2014. Ano CXXI.

AMAZONAS, *Lei nº 3.972, de 23 de dezembro de 2013*. Altera a Lei nº 2.894, de 31 de maio de 2004, que “dispõe sobre as vagas oferecidas em concursos vestibulares pela Universidade do Estado do Amazonas e dá outras providências”. *Diário Oficial do Estado do Amazonas*, Manaus, n. 32.706, p. 3, 23 dez. 2013. Ano CXX.

AMAZONAS, *Lei nº 3.595, de 11 de abril de 2011*. Altera, na forma que especifica, a Lei Delegada nº 114, de 18 de maio de 2007, que dispõe sobre a Universidade do Estado do Amazonas – UEA, definindo sua estrutura organizacional, fixando seu quadro de cargos comissionados e estabelecendo outras providências, in *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Manaus, n. 32.050, p. 1-2, 11 abr. 2011a. Ano CXVII.

AMAZONAS, *Lei nº 2.894, de 31 de maio de 2004*. Dispõe sobre as vagas oferecidas em concursos vestibulares pela Universidade do Estado do Amazonas e dá outras providências. *Diário Oficial do Estado do Amazonas*, Manaus, n. 30.389, p. 1, 31 maio 2004. Ano CX.

AMAZONAS, *Lei nº 2.637, de 12 de janeiro de 2001*. Autoriza o Poder Executivo a instituir a Universidade do Estado e dá outras providências, in *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Manaus, n. 29.570, p. 1, 12 jan. 2001a. Ano CVII.

AMAZONAS, *Decreto nº 31.163, de 11 de abril de 2011*. Altera, na forma que especifica, o estatuto da Universidade do Estado do Amazonas, aprovado pelo Decreto nº 21.963, de 27 de junho de 2001, e dá outras providências, in *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Manaus, n. 32.050, p. 3, 11 abr. 2011b. Ano CXVII.

AMAZONAS, *Decreto nº 21.666, de 1.º de fevereiro de 2001*. Institui, como fundação pública, a Universidade do Estado do Amazonas, dispõe sobre sua estrutura e funcionamento e dá outras providências, in *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Manaus, n. 29.584, p. 1-2, 1.º fev. 2001b. Ano CVII.

AMAZONAS, *Decreto nº 21.963, de 21 de junho de 2001*. Aprova o Estatuto da Universidade do Estado do Amazonas, dispõe sobre sua estrutura e funcionamento e dá outras providências, in *Diário Oficial do Estado do Amazonas*. Manaus, n. 29.679, p. 1-4, 27 jun. 2001c. Ano CVII.

AMAZONAS, *Mensagem do Governador Eduardo Braga à Assembleia Legislativa (Síntese 2003-2009)*. Manaus: [S.n.], 2010.

AMAZONAS, *Processo Legislativo do Projeto de Lei nº 38/2004*. Dispõe sobre as vagas oferecidas em concursos vestibulares pela Universidade do Estado do Amazonas e dá outras providências. Manaus: [s.n.], 2004.

ALEAM, *Processo Legislativo do Projeto de Lei nº 128/2000 que autoriza o Poder Executivo a instituir a Universidade do Estado e dá outras providências*. Manaus: [S.n.], 2000a.

ALEAM, Manaus, *Ata da 5ª Reunião Extraordinária da Convocação Extraordinária da Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas, convocada pelo senhor Governador do Estado, Dr. Amazonino Mendes. 8ª Sessão Legislativa. 14ª Legislatura*. Manaus, 22 de dezembro de 2000. Presidente: Deputado Lupércio Ramos. 22 dez. 2000b.

AZEVEDO Janete M. Lins de, 2001, *A Educação como Política Pública*, ed. Autores Associados, Campinas.

BOBBIO Norberto, 2004, *A era dos direitos*, tradução Carlos Nelson Coutinho, Elsevier, Rio de Janeiro.

BORDIEU Pierre, 2009, *O Poder Simbólico*, tradução de Fernando Toma, ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

CARVALHO José Jorge, 2002, *Exclusão racial na universidade brasileira: um caso de ação não negativa*, pp. 79-99, em Delcele Mascarenhas QUEIROZ (Org.), *O Negro na Universidade*, Salvador, Novos Toques.

CORDEIRO Maria José de Jesus Alves, 2008, *Negros e Indígenas cotistas da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul: desempenho acadêmico do ingresso à conclusão de curso*, Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

GUIMARÃES Antonio Sérgio Alfredo, 1999, *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*, Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, Editora 34, São Paulo.

HERINGER Rosana, 2006, *Políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: um balanço do período 2001-2004*, pp. 79-109, em João FERES JÚNIOR - Jonas ZONINSEIN (Org.), *Ação Afirmativa e Universidade: experiências nacionais comparadas*, Brasília, UnB

HORTA José Luiz Borges, 2007, *Direito Constitucional da Educação*, Belo Horizonte: Decálogo.

JACOBI Pedro R., 1990, *Descentralização municipal e participação dos cidadãos: apontamentos para o debate*, pp. 121-144, “Lua Nova”, São Paulo, Cedec/Marco Zero, n. 20, maio 1990.

LIMA Antonio Carlos de Souza - BARROSO-HOFFMANN Maria (Org.), 2007, *Desafios para uma educação superior indígena para os povos indígenas no Brasil: políticas públicas de ação afirmativa e direitos culturais diferenciados*, Laced, Rio de Janeiro.

MULLER Pierre - SUREL Yves, 2004, *A análise das Políticas Públicas*, 2ª ed. Tradução Age-mir Bavaresco e Alceu R. Ferraro, Pelotas, Educac, Tradução de: L'analyse des Politiques Publiques (Coleção Desenvolvimento Social, v. 3).

SANTOS Dyane Brito Reis, 2009, *Para além das cotas: a permanência de estudantes negros no ensino superior como política de ação afirmativa*, Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SILVA Jorge da, 2001, *Política de ação afirmativa para a população negra: educação, trabalho e participação no poder*, pp. 5-39, em Arno VOGEL (Org.), *Trabalhando com a diversidade no Planfor: raça/cor, gênero e pessoas portadoras de necessidades especiais*, São Paulo, Unesp, Brasília, Flacso do Brasil.

SISS Ahyas, 2003, *Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa: razões históricas*, Quartet, Niterói, Penesb, Rio de Janeiro.

TELLES Tenório, 2010, *Ação Direta de Inconstitucionalidade* n.º 2005.000255-9 – Parecer – “Amicus Curiae”, pp. 340-55, em TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO AMAZONAS (TJAM), *Ação Direta de Inconstitucionalidade – Processo n.º 2005.000255-9*, Manaus, [S.n.].

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS (UEA). *Alunos matriculados pela UEA de 2005 a 2015*. Manaus: [s.n.], 2016.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS (UEA). *Portaria n.º 32/2010 – UEA/PROGRAD*. Reintegra [...] [O’DIRIPAKÓ], ao cadastro discente do Curso de Pedagogia na Escola Normal Superior da Universidade do Estado do Amazonas, Manaus: [s.n.], 2010a.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS (UEA). *Processo n.º 2010/05001697, de 27 de agosto de 2010*. Comunicado de desistência [de KIRIMBAWA] do curso de Engenharia, Manaus: [s.n.], 2010b.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS (UEA). *Processo n.º 2009/05001514, de 5 de junho de 2009*. Comunicado de desistência de [DUHICÓ a] vaga do curso de Licenciatura em Informática, Manaus: [s.n.], 2009a.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS (UEA). *Informativo UEA/2009 – Balanço Geral*, Manaus: [S.n.], 2009b.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS (UEA). *Multicampi – Informativo da Universidade do Estado do Amazonas*, Manaus: [S.n.], ano II, n. 03, jul. 2009c.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS (UEA). *Processo n.º 2008/04003366, de 17 de setembro de 2008*. A aluna [...] [WETERACÓ], do Curso de Medicina, solicita desistência de curso, Manaus: [s.n.], 2008.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS (UEA). *Resolução nº 002/2006*. Dispõe sobre o desligamento de aluno por abandono das atividades acadêmicas e dá outras providências. Diário Oficial do Estado do Amazonas, Manaus, n. 30.839, p. 4, 7 abr. 2006a. Ano CXII.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS (UEA). *Relatório de Gestão: 2001 – 2006*. Manaus: [S.n.], 2006b.

VILAS-BÔAS Renata Malta, 2003, *Ações Afirmativas e o princípio da igualdade*, América Jurídica, Rio de Janeiro.

Sitografia

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm> (06/06/2016).

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro: Assembleia Nacional Constituinte, 1934: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7%C3%A3o.htm (06/01/2016).

Lei nº 12.089, de 11 de novembro de 2009. Proíbe que uma mesma pessoa ocupe 2 (duas) vagas simultaneamente em instituições públicas de ensino superior. *Diário Oficial da União*: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/112089.htm> (22/04/2015).

Governador sanciona lei de cotas: <http://www2.uea.edu.br/noticia.php?dest=info&noticia=5089>> (15/05/2015).

Edital nº 084/2014. Abre inscrições para o Concurso Vestibular 2014, Acesso 2015, da Universidade do Estado do Amazonas. Manaus: [s.n.], 2014: http://www.vunesp.com.br/viewer/visualiza.html?file=/UEAM1401/UEAM1401_306_018121.pdf> (25/03/2016).

CASTRO Eduardo Viveiros de, *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*: http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf, (22/04/2016).

Formas locales de autogobierno indígena. La comunidad política zapatista

Martha Areli Ramírez Sánchez
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Resumen

Este documento es resultado de una investigación antropológica original, realizada en el Estado de Chiapas, ubicado en el suroeste mexicano. Desde una perspectiva antropológica y primordialmente con base en información etnográfica, se expone cómo a través de diversas prácticas de la vida cotidiana, la comunidad zapatista tojolabal la cual aquí recibe el nombre de “La Humanidad” crea un modelo de autogobierno, y en un contexto más amplio establece las bases para generar una comunidad política que trasciende a la misma población nativa chiapaneca y mexicana. Modelo que extrapolándose a otras partes del mundo ofreció aire renovado impulsando así la movilización social alrededor del mundo en la segunda mitad de los años 90. Basándome en un trabajo etnográfico intensivo multi-situado, este estudio explora los significados que esta comunidad política le atribuye a prácticas y nociones como autonomía, resistencia, memoria, buen gobierno, mal gobierno y derechos indígenas. La información empírica me permite concluir que estas prácticas representan un intento para confrontar y resistir el modelo neoliberal global de Buena Gobernanza. Lo cual permite consecuentemente reconstruir el tejido social, reconstruir la comunidad desarrollando modelos de autogestión en aspectos de la vida social como la economía, salud, educación y la participación política.

Esta investigación se realizó durante los años del 2008 y 2009, por un periodo de doce meses. Los métodos de investigación aplicados durante la misma fueron, entrevistas abiertas, entrevistas cerradas, observación, observación participante, revisión de archivos históricos, entrevistas, notas periodísticas y el uso generoso de archivos personales de algunos de los colaboradores con el movimiento zapatista que estuvieron en el lugar de los hechos que aquí se narran. Con el objetivo de proteger la identidad de las personas involucradas en estos pasajes se cambiaron nombres de lugares y personas. Sin embargo, la repercusión de sus acciones políticas y culturales se hace extensiva a otros niveles de la sociedad mexicana y del mundo entero. Por lo cual es imperativo exponer sus experiencias y logros. Como aquí se verá, los resultados aquí expuestos permiten en un contexto más amplio cuestionar los límites y avances en cuestión de derechos indígenas.

Introducción

De acuerdo con Linklater (2004) en la segunda mitad del siglo XX sociólogos, politólogos y especialistas en relaciones internacionales auguraban el fin de la posibilidad del surgimiento de formas de organización comunitaria y política alternas a los estados nacionales; sin embargo en el sureste mexicano, como sabríamos años más tarde, se gestaban formas de autogobierno locales, gobiernos

autónomos indígenas y aún más, instituciones sociales que crearon la posibilidad de debilitar el monopolio político que ostentaba el llamado partido de Estado. De acuerdo a este autor las conclusiones arriba señaladas se desprendían de la certeza de que los estados-nacionales, de corte occidental eran las formas políticas más acabadas a que la humanidad podría aspirar. El proceso de construcción de los mismos, en palabras de este autor, dio paso a una inusual concentración de poder territorial y político. Como respuesta a esta concentración de poder el Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN creó formas alternativas de autogestión, formas de gobiernos locales las cuales en sus casos más elaboradas desafiaron y desconocieron al estado mexicano por considerar que no representa sus derechos más fundamentales.

En este trabajo se analiza el modelo de autogobierno zapatista, particularmente el de la zona selva norte en las cañadas tojolabales, a partir de la creación de las Juntas de Buen Gobierno como una forma de autogestión y autogobierno alternativo a los sistemas de gobierno institucionales. El objetivo de este trabajo es mostrar etnográficamente la emergencia de formas alternas de autogobierno surgidas en el sureste mexicano a partir del levantamiento armado del EZLN. Se espera mostrar cómo este movimiento armado se transformó en un movimiento político, el cual de forma original ha ido constituyendo una comunidad política. En un primer nivel, en base a un estudio de caso, mostrar etnográficamente aspectos poco conocidos de lo que significa la participación de las bases de apoyo zapatistas en la construcción de la autonomía. Esto nos permitirá entender cómo las comunidades indígenas campesinas están creando sus modelos autónomos desde el levantamiento de enero de 1994. En un segundo nivel, con un trabajo de campo multi- situado demuestro cómo la variedad de experiencias organizacionales de las juntas de buen gobierno entre los cinco diferentes caracoles zapatistas: Oventic, La Garrucha, Morelia, Roberto Barrios y la Realidad permiten la construcción de una comunidad política, un concepto de análisis muy importante hoy en día para las Ciencias Políticas, la antropología política y la económica política.

Por lo tanto, sostengo que la transformación del movimiento armado zapatista de 1994 en un movimiento político, ha abierto una gama enorme de posibilidades para las comunidades indígenas chiapanecas afiliadas al zapatismo, de participación directa en los asuntos políticos, económicos y sociales que más les competen. En un nivel más amplio este sistema de base comunal conforma una comunidad política que no necesariamente comparte una base étnica, lingüística ni territorial común; sino que es a través de un programa de acciones políticas variables como sus afiliados deciden autogobernarse con el objetivo de vivir la autonomía política y cultural de facto.

El levantamiento zapatista de 1994 provocó un clima político y social que permitió al mundo académico con autores como García de León (1997), Harvey (1998), De Vos (2002), Viqueira y Ruz (2004), entre muchos otros, desarrollar nuevos enfoques para analizar la construcción del estado mexicano. Es decir, la mayoría de la producción académica surgida a partir del zapatismo, con excepciones como Estrada Saavedra, Escalona, se caracteriza por partir de un macro análisis que toma al estado como punto de referencia. Sin embargo, se han seguido dejando de lado consideraciones de carácter histórico que bien pueden aportar elementos a estos análisis. Por ejemplo, un argumento central a considerar es el de Aubry (2005) quien sostiene que los procesos históricos llamados de independencia, reforma y revolución mexicana no contribuyeron a la formación de un estado nacional, sino solo a la construcción de estados locales. Aunque controversial esta discusión, creo que los eventos más recientes sucedidos en México así lo demuestran. Encontramos entonces una contradicción fundamental entre el actuar de un estado fuerte que hace un uso extremo de la violencia y las declaraciones de un estado fallido.

Para el desarrollo de esta investigación se realizó un trabajo de campo de doce meses en el Estado de Chiapas, en los primeros cinco meses se realizaron visitas frecuentes a cada uno de los cinco caracoles zapatistas, esto con la intención de explorar la dinámica de trabajo de cada una de las cinco Juntas de Buen Gobierno. En la última etapa de campo, dediqué seis meses a visitar el caracol de la realidad, ubicado en las cañadas tojolabales del municipio de las margaritas, en la zona selva. Y particularmente a la comunidad La Humanidad. La decisión de escoger esta comunidad es que fue fundada en tierras recuperadas y de las pocas comunidades en que sus habitantes son todos zapatistas. El resto de comunidades son consideradas mixtas, es decir la población pertenece a diversas organizaciones o filiaciones políticas.

Los caracoles zapatistas

Caracoles son el nombre que reciben las regiones organizativas de los territorios ocupados por el EZLN y fueron fundados en agosto del 2003, estos sustituyeron a los antes llamados Aguascalientes. Entre otras cosas la razón de su transformación respondió a la necesidad de reordenar los territorios de influencia del Ejército Zapatista, las relaciones entre las comunidades que están en sus cercanías y la relación entre los grupos solidarios nacionales e internacionales y el EZLN. Los caracoles son Oventic, Morelia, Garrucha, Roberto Barrios y la Realidad, cada uno está situado en una región del estado de Chiapas diferente. Cada Caracol se compone de diversos Municipios Autónomos Revolucionarios Zapatistas MAREZ. A su vez cada municipio autónomo está conformado por un

número diferentes de comunidades que están en su cercanía, lo que representa una remunicipalización por encima de la división municipal oficial. Todos estos MAREZ están compuestos por diversos grupos étnicos y lingüísticos de la familia maya, por citar un ejemplo: La realidad se ubica en la región selva fronteriza y está compuesta por tojolabales, tzeltales y mames. Morelia en la zona Tzots choj, de las montañas, y está compuesto por población tzeltal, tzotzil y tojolabal. La garrucha se encuentra en la zona selva tzeltal y está compuesto por tzeltales. Roberto Barrios, se encuentra en la zona de la selva norte y está compuesto por choles, zoques y tzeltales. Y finalmente Oventic en la región de los altos y está compuesto por tzotziles, tzeltales. El órgano que se encarga de la administración de los asuntos políticos, comunitarios, culturales, de salud y desarrollo social de estos territorios recibe el nombre de Junta de Buen Gobierno, de aquí en adelante JBG.

El procedimiento de elección de los miembros de la junta es el siguiente, en las comunidades que componen cada Caracol se realiza una asamblea general y a mano alzada se eligen a los que serán los integrantes de la junta. Por cada Caracol se eligen entre 4 y 6 grupos de trabajo, los cuales reciben el nombre de Junta. Cada grupo está formado por entre 8 y 11 miembros, esto depende de la región. Cada grupo toma el cargo de la Junta por un periodo que va de entre cuatro a seis semanas y luego una vez terminado su cargo entra el siguiente grupo; así los grupos se van rotando el cargo por un periodo de entre tres o cuatro años. Al interior cada Junta se divide en comisiones que toman a su cargo las diversas comisiones existentes, tales como educación, deportes, proyectos productivos, visitas de campamentistas, la comisión agraria o ejidal, información política, salud, la de capacitación para maestros y promotores de salud, castigos, vigilancia, y otros, que también dependen de las problemáticas y realidades que existan en la región. Entre las labores de vinculación que realizan al exterior se encuentra el recibir las donaciones de lo que llaman las organizaciones solidarias hermanas nacionales e internacionales. La junta discute que población necesita más la ayuda y ahí se dirige. Una de las características más relevantes es que las JBG se han caracterizado por recibir y atender asuntos de población no zapatista, por dirimir y resolver conflictos entre zapatistas y no zapatistas. Es común que hasta los priístas acudan con ellos para resolver sus asuntos, ya que, en sus propias palabras, “ahí si te escuchan, te hablan en tu lengua, se toman el tiempo para escucharte y casi siempre se encuentra una solución”. Lo mismo sucede con las casas de salud que se encuentran en cada caracol, es común ver a no zapatistas asistir ahí para recibir atención médica.

El pueblo Tojolabal

Desde 1940 los estudios sobre Chiapas se centraron en comunidades como Zinacantán, Chamula, Chenalhó, el llamado pueblo Lacandón, ignorando grandes sectores de la población indígena y sus territorios. De acuerdo con Cruz y Robledo, la geografía montañosa de la región de los altos permitió a los pueblos ahí asentados mantener sus tierras y con ello sus estructuras comunitarias. En contraste, por ejemplo, con la región de la selva lacandona y las áreas fronterizas con Guatemala. Precisamente ahí se ubica el municipio de las Margaritas lugar donde se realizó este estudio. Este municipio históricamente atravesó por diferentes dinámicas. Desde el siglo XVI debido a sus abundantes recursos naturales los monjes dominicos se asentaron en la zona y crearon sus misiones. A finales del siglo XVII la población nativa, los Tojolabales, había sido diezmada por constantes epidemias. En el siglo XVIII una nueva generación de colonizadores españoles fundó las haciendas y gradualmente incorporaron a la población indígena sobrante como trabajadores agrícolas o peones acasillados (Ruz M.H. 1992).

Los Tojolabales de las Margaritas quienes forzados a trabajar en las haciendas durante los siglos XVIII y XIX son en muchas formas diferentes a otros grupos étnicos del estado, en el caso de los Tojolabales, su lengua, vestimenta y formas de organización social desaparecieron casi completamente «destruidas por los mestizos dueños de las haciendas» Mattiace (2001: 74) Así dado que perdieron los rasgos más evidentes de indigeneidad no fueron atractivos objetos de estudio para la antropología. Y ya que no conservaron tierras fueron excluidos de los procesos de participación política de la región (RODRÍGUEZ W. - QUINTANA R. 2008). Ruz (1992), Cruz y Robledo (2003) y Estrada Saavedra (2007) coinciden en que viviendo como peones los Tojolabales no tuvieron una vida comunitaria como otros pueblos libres; es más, la hacienda o fincas como les llamaban fueron los únicos espacios en que se pudo recrear, bajo supervisión de sus patrones algo de los rasgos tojolabales que aun preservan.

Un poco de historia

Sentados alrededor del fuego en la cocina su esposa come un maíz asado, mientras él toma café. Es de noche y el fuego ilumina parcialmente sus rostros. Él es un miembro muy activo en la comunidad, me cuenta una historia que definitivamente marco sus vidas de forma colectiva. «Hace muchos años (1946 de acuerdo con el EZLN), el patrón le dijo a nuestros abuelos que tenía que vender la tierra y la hacienda; cómo ellos conocían bien la región decidieron comprarla

y entonces se hizo un trato. El contrato decía como íbamos a pagarle, porque no teníamos dinero el patrón hizo una propuesta. Esto estaba escrito en un contrato, cuando la gente le pagara 11,000 “marquetas” de panela equivalente a 11 toneladas de azúcar ese mismo día íbamos a ir a Comitán a firmar un contrato que dijera que la tierra era nuestra. Pero el contrato también decía que si faltaba solo un kilo de panela, entonces no habría trato». Para entonces los hacendados eran la poderosa clase política regional por lo tanto el patrón pudo imponer un contrato ventajoso a su favor. Hacia el final de los años 50 las haciendas habían sido ya gravemente fraccionadas. Hasta antes de la revolución Chiapas era gobernado por los dueños de las haciendas. Desde 1924 casi al final de la revolución el gobierno federal necesitaba hacerse presente en la región y actuar como autoridad local. Esta es la razón por la que se animó a afectar las propiedades de los hacendados otorgándoselas a los campesinos.

Don Miguel continúa la historia «Yo ya era algo grande, mi esposa también lo vio, niños mujeres, todos trabajamos. Las mujeres cargaban la caña de azúcar mientras cargaban al bebe en la espalda. Trabajábamos en la noche porque de día había que trabajar la tierra del patrón y debíamos cuidar su finca y sus animales». Hace una pausa y continúa «Nos llevó más de nueve años. Para guardar la panela construimos un trapiche grande de varas de caña, como de dos hectáreas. Le seguimos trabajando, hasta que faltaban 800 marquetas. Nosotros le decíamos, ande patrón venga a recoger la panela, él nos decía no hijitos, espérense, es que no tengo como llevármela, no hijitos, síganle trabajando. Ya prontito me la llevare a vender. Un día, como a la una de la mañana, estábamos aun trabajando y que comienza el fuego, una flama grande que rápido consumió el trapiche. No pudimos, se lo juro apagar el fuego. Todo se había quemado panela, herramientas, todo. Al término de la noche, entrada la madrugada vimos que el fuego venia del casco de la hacienda, ahí había huellas».

Después de este evento, buscaron hablar con el patrón y el rechazo cualquier oferta, él no les daría ningún tiempo de volver a hacer la panela, ni tiempo para hacerlo, cuando le dijeron que el fuego venia de su casa, él se ofendió y les quería pegar. De acuerdo con registros del EZLN este tipo de eventos se repitió en otras haciendas en esa época. A partir de este evento, los Tojolabales de la humanidad buscaron ir a la procuraduría agraria para que les dotaran de tierras ejidales. La gente tenía que ir de noche por las montañas, porque aquellos que iban a de día no regresaban. Estas y otras dificultades les enseñaron, de acuerdo a Don Miguel a organizarse de otras maneras. Hacia 1950 finalmente les fue otorgado un ejido, poco a poco y de noche los Tojolabales de la humanidad comenzaron a trabajar sus tierras, a escaparse hasta que lograron irse a vivir allá.

Vínculos de la Humanidad con la JBC

A comienzos de los años 80s la mitad de habitantes de la finca se unieron al EZLN como milicianos y participaron en el levantamiento del 94. En los primeros días del conflicto tomaron las tierras que les pertenecían por el hecho de haberlas pagado con la panela quemada en los años 30, sin embargo, las tierras les fueron otorgadas por la junta de buen gobierno hasta el año 2006. Mientras tanto, huyendo de los embates militares, vivieron en las montañas, ocasionalmente se quedaban en comunidades vecinas, hasta que eran perseguidos nuevamente. Entonces decidieron dividirse en cuatro grupos manteniendo reuniones clandestinas y hablando de su futuro, es decir cuando tuvieran tierras. En ese periodo y bajo esas circunstancias se constituyó lo que yo llamo la comunidad política zapatista. Una vez otorgadas las tierras, decidieron reunirse y fundar su comunidad; desde entonces miembros de la humanidad, hombres y mujeres, participan en las diversas comisiones de la JBC, incluso una joven de 18 años de la humanidad es miembro de la junta. En la comunidad viven promotores de salud y educación. Su trabajo continúa y echan a andar los proyectos que salen de la Junta. Mantener sus tierras no es fácil, se enfrentan a grupos paramilitares y militares, se resisten a las ofertas de compra de sus tierras, a los programas de asistencia que ha echado a andar el gobierno estatal.

Logros obtenidos

Cuando los conocí en el año 2009 no se había registrado ninguna muerte en la comunidad, la tasa de natalidad había aumentado considerablemente, ya no padecían las enfermedades comunes de la región, tenían y asistían a su propia escuela. Trabajaban sus tierras y aprendían a sembrar otras cosas que no fuera caña de azúcar. No padecían obesidad ni desnutrición, en comparación con sus vecinos de comunidades priistas. Participaban activamente de la vida política de la región. Es decir sus miembros alimentan y dan vida a las JBC.

No reciben dinero por las labores que realizan, cuando asumen un cargo ya sea en las juntas o en los Caracoles, el resto de los miembros de la comunidad trabaja sus tierras, ocasionalmente les cuidan a sus niños y se busca la forma de darles una cantidad pequeña de dinero para que puedan pagar sus pasajes. A base de trabajo voluntario y ayudas mutuas han creado un aparato social de profunda base comunitaria, el cual sustituye totalmente las funciones que originalmente fueron conferidas al gobierno estatal y federal.

En niveles micro y macro se aprecia que las actividades que realizan conjuntamente, tales como compartir el trabajo y la ayuda mutua, han servido como herramienta para construir lo que llaman su autonomía y resistencia.

Foucault señala que donde hay poder, hay resistencia, Scott señala que donde hay resistencia hay poder y en términos reales, en los espacios políticos que aquí se han creado están generando un poder, un poder popular en los márgenes del estado, en su función administrativa y operativa. Algunas de las grandes limitaciones y dificultades que enfrenta este proyecto de autogobierno son enfrentar los efectos de la guerra y violencia sistemática y sistémica que enfrentan los territorios zapatistas. Así como la dependencia económica y a veces hasta operativa que existe de sus proyectos a las ayudas externas con organizaciones solidarias. Deserciones, migración, cuasi competencia con los proyectos de desarrollo social implementados en la región por parte del gobierno estatal y federal.

Reflexiones al respecto

Los trabajos de Holloway (2003), Zibechi (2004a) y Almeyra (2003; 2004a; 2004b) son útiles para comprender el proceso de construcción de la comunidad política zapatista, los cuales nos permiten mirar ciertos procesos sociales que no centran su acción o no dirigen su repertorio de movimiento social al estado. En estos se hace énfasis en los micro- niveles de acción política y en la construcción de espacios políticos al margen de los alcances del estado. Espacios como la comunidad, las fabricas autónomas en Argentina, los modelos de económicas solidarias, etc. Scott (1985; 2009), Linebaugh y Rediker (2002) también han documentado casos en los que las prácticas de la vida cotidiana, en sociedades no occidentales y grupos subalternos, son el frente principal para resistir el monopolio del poder político estatal.

Ahora bien, ¿Porque resulta relevante abordar la construcción de un proyecto autónomo al margen del estado? John Holloway en su trabajo del 2002, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. Desde la teoría del cambio social*, analiza el tratamiento que el estado ha recibido desde la academia y sostiene que la fetichización y cosificación del mismo como un todo monolítico no nos permite visualizar sus limitaciones y su grado de dependencia con estructuras más amplias, pongamos de ejemplo los estados supranacionales. Con estas consideraciones en mente y descentralizando al estado de nuestro análisis; podremos de acuerdo a la propuesta de Rodríguez (2007) entender al estado como una estructura abstracta que posee cualidades políticas solo necesarias para crear un sistema de relaciones sociales. Estas se hacen visibles ante nuestros ojos solo en su fase operativa, la cual se materializa cuando por ejemplo crea leyes. Como parte de sus funciones el estado permite un pequeño margen de participación social dentro de su orientación política. Pero se reserva espacios privilegiados para crear su racionalidad política, la cual es ejercida por el presidente, su programa

político y un grupo privilegiado que contribuye a mantener su hegemonía sobre la vida social (RODRÍGUEZ W. 2007).

Partiendo de estas consideraciones retomo el trabajo de Marc Abeles (1998) quien hace una intersección entre los espacios de la política – los espacios preponderantes omnipresentes de la política, los partidos políticos, el gobierno, etc. – y los espacios de lo político – la vida cotidiana, las relaciones de género, las asambleas populares, la familia – etc. Con estas categorías me di a la tarea de identificar los espacios de lo político en la comunidad la humanidad y entender cómo sus acciones de vida cotidiana toman un sentido político al ser dirigidas a construir su sistema de autogobierno. En un contexto más amplio estas mismas acciones al ser ejecutadas por un conjunto de afiliados al zapatismo permite la creación de una comunidad política. Es decir, el compartir trabajo y ayuda mutua atribuyéndoles una intención política, más allá de la reproducción de la familia y de la comunidad misma, permite a los habitantes de la humanidad enfrentar las políticas sociales implementadas desde el estado y la federación y las políticas de buena gobernanza.

Conclusiones

Básicamente generando de forma autónoma y autogestiva los medios necesarios para enfrentar las políticas de desarrollo implementadas en sus territorios es como se construye desde la base una comunidad política, que en ocasiones recupera formas llamemos “oficiales” de la política. Es decir, algunas prácticas administrativas, pero que en lo particular recupera formas locales de organización de diversos orígenes, tales como “el cargo, la ayuda comunitaria, la asamblea, la toma de decisiones a mano alzada, etc.”.

Teórica y metodológicamente la discusión de un caso como este permite interconectar las discusiones teóricas con las prácticas locales de autogobierno. Por ejemplo, cuando un grupo social X le atribuye a sus acciones cotidianas la idea de autonomía y cómo estas impactan a sus organizaciones comunitarias inmediatas y en contextos más amplios a una región y posteriormente esto permite la creación de redes más amplias. En el caso de los Tojolabales aquí comentado, esto es evidente, es decir, intentan recuperar los rasgos que recuerdan sobre qué es ser un tojolabal, sus historias orales, etc., incluso el mismo evento de la quema de la panela, el cual sirve para elaborar una identidad colectiva, un pasado común.

Bibliografía

AUBRY Andres, 2005, *Chiapas a contrapelo: una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, University of Texas, USA.

CRUZ Jorge Luis, 2003, *Frontera sur. Contexto histórico y regional de Comitán y las Margaritas Chiapas*, en "Relaciones", vol. 24, n. 93, El Colegio de Michoacan, México.

DE VOS Jan, 2002, *Una tierra para sembrar sueños - Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*, FCE - CIESAS, México.

ESTRADA SAWEDRA Marcos, 2010, *Los indígenas de Chiapas y la rebelion zapatista: Microhistorias Políticas*, El colegio de México, México.

HARVEY Neil, 1998, *The zapatistas radical democratic citizenship, and wome's struggels*, pp. 158-187, "Social Politics. International Studies in Gender State and Society", vol. 2.

HOLLOWAY John, 2010, *Change the World without taking power. The meaning of revolution today*, Pluto, USA.

LINKATER Andrew, 1998, *The transformation of political community*, First Edition, United Kingdom.

LINEBAUGH Peter - REDICKER Marcus, 2000, *The many headed hydra: sailors, slaves, commoners and the hidden history of the revolutionary Atlantic*, "Do or Die. Voices from the Ecological resistance", n. 10, 2003.

MATTIACE Shannan, 2001, *Regional renegotiation of Space: Tojolabal ethnic identity in las Margaritas Chiapas*, pp. 73-97, en "The indigenous people of Chiapas and the State in the time of zapatismo: remaking culture", vol. 28.

RODRIGUEZ Wallenius - QUINTANA Roberto, 2008, *Gobierno municipal, organizaciones indígenas y políticas sociales en Las Margaritas Chiapas*, UAM- X, México.

RUZ Mario Humberto, 2003, *Savia India, Floracion india: apuntes para una historia de las fincas Comitecas, Siglos XVII y XIX*, CNCA, México.

SCOTT James, 2009, *The art of not being governed. An anarchist history of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, London.

SCOTT James, 1985, *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, USA.

VIQUEIRA Juan Pedro - RUZ Mario Humberto (coordinadores), 2004, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, México.

Sitografía

ABELES Marc, 2006, *Anthropological Quarterly: Institute of Ethnographic Research*, "Globalization, Power and Survival": <http://muse.jhu.edu/journal/10> 13/08/2011.

ALMEYRA Guillermo, "La Jornada", *A proposito de Samuel Ruiz: Las dos alas de la iglesia catolica*: www.lajornada.unam.mx (11/03/2011).

ALMEYRA Guillermo, "La Jornada", *Negri, la autonomía y los movimientos sociales*: www.lajornada.unam.mx (12/11/2007).

ZIBECHI Raúl, 2004a, "Rebeliones", *Nuevos escenarios, nuevas resistencias*: www.geocities.com/elrebelde666/fondo.thm 23/11/2012 (07/07/2004).

ZIBECHI Raúl, 2004b, "La Jornada", *Movimiento social y poder estatal. Relaciones peligrosas*: www.lajornada.unam.mx (10/08/2004).

Quinta parte

*Fenomeni migratori e identità
nell'America contemporanea -
Migrazione versus difesa del territorio*

Globalización y migración extrarregional de latinoamericanos: ciclos migratorios y dinámicas familiares

María da Gloria Marroni

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen

La ponencia hace una síntesis reflexiva sobre la migración extrarregional de latinoamericanos en la era de la globalización; toma como regiones de destino a Europa y Estados Unidos. La propuesta es que en estos flujos el ciclo migratorio y las dinámicas familiares de estos migrantes son transformados por los procesos de internacionalización de la economía y la sociedad en la transición del siglo XX al XXI — aunque no se limita a ellos —. A nivel analítico convergen entonces la interpretación subjetiva de los fenómenos estudiados y una perspectiva macrosocial, ilustrada a nivel meso y micro; se destacan los aspectos semejantes y también diferenciados de un fenómeno regional según las diversas nacionalidades de origen de estos migrantes.

Introducción

La masiva recepción de migrantes europeos en América Latina alcanzó su auge a finales del siglo XIX e inicios del XX y lo perdió para diluirse a partir de la Segunda Guerra Mundial. Tras la segunda mitad del siglo XX existió una reversión de este patrón migratorio: el continente pasó de receptor de migrantes a expulsor. No se trata de un fenómeno específico del continente, más bien se relaciona con la reestructuración del sistema mundial como parte de una nueva etapa de desarrollo del capitalismo neoliberal. En este tránsito los movimientos migratorios mundiales sufrieron un considerable declive durante las décadas de los cuarenta y cincuenta; repuntaron a partir de los sesenta ya como parte del nuevo escenario producto de la posguerra. Un nuevo concepto fue construido para explicar esta realidad: la “era de la migración” (CASTLES S. – MILLER M.J. 2004) o la “nueva ola de migración”; esta noción es para indicar cómo los patrones de desplazamiento humano adquirieron diferencias sustanciales con los anteriores. No se trata de una cuestión del aumento numérico de la migración, como se presenta a menudo: en términos relativos la población migrante actual (243 700 236 migrantes) representa sólo el 3.3% de la población mundial (UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS 2015; UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS, POPULATION DIVISION 2015)

— cifra inferior en términos comparativos respecto a la etapa masiva anterior de los siglos XIX y XX. Los cambios cualitativos merecen ser señalados; los citados autores resaltan cinco tendencias en éstos: (I) la globalización de la migración; (II) la aceleración de la migración; (III) la diferenciación de la migración; (IV) la feminización de la migración; y (V) la creciente politización de la migración. Arango (2007) refiere también como rasgos distintivos de esta etapa: la enorme diversidad de los flujos, la ruptura de la dicotomía países emisores /receptores con otros elementos, la amplitud de los países implicados en los fenómenos, la aparición de los países de tránsito en una nueva dimensión, el desequilibrio entre la oferta y la demanda de la mano de obra migrante, la gestión de la cuestión migratoria como un “problema”, y la restricción de la movilidad humana en marcos aperturistas comerciales y de integración mundiales. Canales, en la misma línea, amplía y especifica su enfoque al hablar «de la reproducción social de la migración a la migración como reproducción de la sociedad»:

«Asimismo, desde la perspectiva de la reproducción, no sólo podemos integrar en un mismo modelo ambos fenómenos, sino afirmar, además, que ellos no son sino las dos caras de un mismo proceso global: la reproducción, en el ámbito global, de una estructura social en la cual podemos identificar diversos estratos, grupos y clases sociales, distintas y distantes, pero articuladas e integradas en su reproducción social» (CANALES A.I. 2015: 38)⁽¹⁾.

Estos rasgos no se presentaron inmediatamente en la posguerra, sino que se construyeron en el periodo de la alta globalización, ubicado por Appadurai (2007) a partir de 1990 y cuyos orígenes se remontan a los años setenta. Durante este periodo el neoliberalismo se consolidó y significó la embestida contra el Estado de Bienestar, sintetizada a su vez en políticas de flexibilización y la desregulación de la normatividad que regía las relaciones entre gobiernos y sociedad; en especial, se modificaron los marcos regulatorios laborales y se fomentó la internacionalización del mercado de trabajo, paralelo a la libre circulación de bienes y servicios a partir de los procesos de apertura comercial. Tales acuerdos debían eliminar las barreras que restringían la movilidad de los factores de producción, bienes, servicios, recursos y personas.

Como bien señalaron los críticos (HARVEY D. 2007, 2014), la libertad que planteaba el neoliberalismo no era tal. Se trató más bien de asegurar la acumulación de capital en la nueva etapa del desarrollo del capitalismo, lo que no significaba un modelo de libertad para la movilidad humana. El tema adquiere entonces importancia para los estudios de la migración: la libre circulación de personas ha encontrado sendas restricciones. El resultado es que la libertad para emigrar, favorecida por la mayor integración mundial, no se correspondió con la libertad para inmigrar. Los procesos de desfronterización/fronterización

en la actualidad se han acentuado para controlar estos efectos. Un gran número de países y migrantes sufren las consecuencias de este modelo, mientras que un pequeño sector vinculado a la industria de la migración y poseedores de capital obtienen ganancias con ello, sea por la producción de la ilegalidad (CHOMSKY A. 2014)⁽²⁾ o por el control de la movilidad — producto de esta dialéctica selectiva de apertura y cierre de fronteras —. Un nuevo sistema migratorio⁽³⁾ se impone en el mundo globalizado que no parece favorecer a los migrantes en general y aquellos que se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad, como los irregulares, refugiados o clandestinos.

La complejidad de esta situación ha modificado los patrones migratorios anteriores y transformado las características de los ciclos migratorios y las dinámicas familiares. En el mundo occidental, América Latina es un ejemplo paradigmático de estos cambios — ilustrado en el cuerpo de este documento —. Las preguntas que se proponen para la discusión son: ¿Qué características de los procesos latinoamericanos se presentan en el periodo de la alta globalización? ¿Cómo impactan estos procesos a los ciclos migratorios y las dinámicas familiares? Las reflexiones aquí planteadas se basan en la experiencia de investigación realizada primeramente a partir del final de los noventa en diversas comunidades rurales del estado de Puebla — en el centro de México —, en la frontera norte del país y en Estados Unidos, especialmente en el área metropolitana de la ciudad de Nueva York en lo que se ha denominado como circuito migratorio transnacional Puebla-Nueva York. Posteriormente, se realizaron estudios en proyectos sobre fronteras y la migración de tránsito de centroamericanos por México.

A través de estos estudios se revisaron también experiencias de procesos migratorios de latinoamericanos a Europa. Estas investigaciones tuvieron una perspectiva macroestructural para contextualizar el fenómeno, mientras que a nivel meso y micro social se enfocaron problemas de género, familia y relaciones comunitarias. En este último nivel se destacaron las categorías de la división sexual del trabajo e intergeneracional, el poder y su ejercicio dentro de estas estructuras, así como el manejo de los distintos capitales — económicos, sociales y simbólicos — relacionados a la experiencia migratoria. Dadas las limitaciones de espacio de la presente publicación, se seleccionaron algunos de los resultados obtenidos en estos distintos procesos para abrir una discusión sobre la temática.

*Europa, Estados Unidos, América Latina:
contextos, periodización y sus cifras en la migración globalizadora*

En América Latina los estudios sobre los procesos migratorios exigen miradas más puntuales que permitan identificar subregiones, periodizaciones, rasgos nacionales y diferenciaciones étnicas, de género y generacionales, es decir, ir

más allá de la identificación del continente como un todo homogéneo. En la alta globalización, periodo aquí enfocado, los flujos migratorios se dirigen a dos direcciones — de las cuatro clasificadas por la Organización Internacional para las Migraciones —: la sur-norte y la sur-sur. En el primer caso, las características de estos procesos reproducen la dinámica de los movimientos de la población de los países subdesarrollados a los desarrollados — el referente empírico-conceptual de los estudios migratorios —⁽⁴⁾. En el segundo caso, la migración sur-sur en América Latina parece encuadrarse en el modelo de las migraciones fronterizas, aunque a nivel global la categoría no se limita a ello. Estados Unidos y Europa representan los principales destinos migratorios extrarregionales para las corrientes sur-norte de latinoamericanos. Sin embargo, la dinámica con que se concretizan los proyectos migratorios debe ser analizada en función de las subregiones así clasificadas: (I) México, (II) Centroamérica, (III) el Caribe, y (IV) Sudamérica — con sus divisiones entre Cono sur y países andinos —.

Estados Unidos es el mayor receptor de migrantes del mundo: cuenta con más de 42 millones; de éstos los latinos o hispanos son 18 millones. En 2013, de este conjunto se destacan los mexicanos que representan 11 502 000 migrantes, le siguen los cubanos con 1 135 000 migrantes, los salvadoreños con 1 173 000 migrantes y los dominicanos con 982 000 migrantes. Se destacan aun guatemaltecos y colombianos (LÓPEZ G.- PATTEN E. 2015).

México representa el flujo migratorio más masivo y constante del mundo a Estados Unidos, explicado esto por sus lazos históricos, económicos y sociales, relacionados a su vez con su frontera común de 1200 kilómetros, dieciocho ciudades gemelas y un enorme flujo de todo tipo a lo largo de una franja fronteriza. Es también el mayor corredor migratorio del mundo; en él se ensayan a partir de los noventa varias políticas de securitización de la frontera, situación que no ha impedido que el cruce masivo de migrantes irregulares continúe siendo significativo. ¿Una frontera porosa? La tendencia reciente de la migración mexicana a Estados Unidos es su disminución relativa a partir de 2008 (dados el aumento de seguridad fronteriza, la crisis norteamericana y la disminución de la oferta en el mercado de trabajo debido a un menor incremento poblacional de la población joven).

El fenómeno más impactante de la migración latinoamericana es el crecimiento de los migrantes centroamericanos del denominado “triángulo norte”: Guatemala, El Salvador y Honduras. En el año 2000, cuando estos flujos ya estaban aumentando, había 1 580 853 migrantes procedentes de estos países, para el 2014 habían aumentado a 2 819 370 (MIGRATION POLICY INSTITUTE) En función de esta realidad, tanto las políticas de control de la frontera norteamericana como la criminalización de los migrantes alcanzaron directamente a México.

Se verificaron acuerdos entre el gobierno norteamericano y mexicano para la contención de los flujos migratorios en México. Se empezó a hablar de la otra frontera. Las líneas fronterizas de México con Guatemala (965 km) y Belice (278 km) se constituyeron en un nuevo punto de cruce de extranjeros procedentes de Centroamérica y el Caribe. La dinámica de control-porosidad es una de las características básicas de esta frontera (conformada, entre otros elementos, por la economía criminal, la colusión con autoridades, la violación de derechos humanos).

De entre los determinantes de la sangría migratoria en estos países destacan: (I) las secuelas de las guerras civiles y las dictaduras militares en la región hasta los años ochenta del siglo pasado; (II) la transición democrática de posguerra, casi siempre resultado de pactos y procesos de paz caracterizados por una debilidad de los Estados para asumir la reconstrucción física, económica y del tejido social —dañado severamente por los conflictos armados—; (III) la implementación de políticas de corte neoliberal en estos países, con su integración desfavorable en el contexto de la globalización bajo un modelo neoextractivista y en la lógica de la reprimarización de algunas economías latinoamericanas; y (IV) el severo deterioro ecológico y la devastación producidos por catástrofes naturales y antropogénicas como terremotos, huracanes, sequías, entre otros (MARRONI M.G. 2011). Por último, la existencia de una población joven, inclusive adulta, con responsabilidades familiares y sin alternativas de sobrevivencia en sus países.

Si bien Centroamérica sigue la ruta mexicana buscando la migración mayoritariamente a Estados Unidos, en los años recientes se ha observado una intensificación de los flujos migratorios de estos países a Europa. De entre los factores más sobresalientes de estas modificaciones se encuentran: el papel que México ha asumido para detener los flujos en su territorio y el agravamiento de la situación interna de algunos países, sobre todo la violencia que ha imperado en ellos y que ha sido un factor fundamental del éxodo de los habitantes de ese país. Honduras es el caso más emblemático de esta situación, donde la migración a Europa ha incrementado: en 2010 había 27 mil hondureños solamente en España (ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES, OFICINA REGIONAL PARA EL ESPACIO ECONÓMICO EUROPEO, LA UNIÓN EUROPEA Y LA OTAN 2012).

La decisión de un proyecto migratorio en relación a los posibles países de recepción entre Estados Unidos o Europa (España, Italia y Alemania, sobre todo) tiene en los países de Sudamérica su mayor expresión. Compiten como un destino atractivo para los migrantes sudamericanos Estados Unidos y España.

«En la última década, se dirigieron hacia Europa nacionales de todos los países sudamericanos, registrándose en la actualidad un volumen de 3.1 millones de

sudamericanos. Entre las nacionalidades que tienen una mayor presencia aparecen los ecuatorianos, colombianos, brasileños, argentinos y peruanos» (ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES 2012: 23).

El caso andino es el más sobresaliente en esta reciente ola de migración a Europa, tanto por la enorme proporción de individuos que se dirige a este continente como por las características especiales del fenómeno. Se trata de uno de los ejemplos más contundentes de la feminización de la migración (MARRONI M.G. 2007; JULIANO D. 2000; GRIECO E.M. - BOYD M. 1998; SOLÉ C. 2001)⁽⁵⁾ y la integración de la fuerza de trabajo a un mercado laboral globalizado con una inserción precarizada de los sujetos extranjeros. Dentro de estos Ecuador se erige como el caso típico, en 2010 había 632 252 ecuatorianos, de los cuales más de 500 mil se encontraban en España y casi 100 mil en Italia (ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES, OFICINA REGIONAL PARA EL ESPACIO ECONÓMICO EUROPEO, LA UNIÓN EUROPEA Y LA OTAN 2012). En todo caso, tanto en Estados Unidos como en España la proporción de mujeres migrantes supera a la de los varones.

En el caso de Sudamérica destacan también coyunturas específicas de crisis y desempleo, sobretudo en la década de los ochenta y noventa, cuando se da un auge de las corrientes migratorias a Europa — mermadas a partir del 2000 con la mejora en las condiciones de vida en algunos de estos países y con la crisis en España en 2008 —.

Ciclos migratorios y dinámicas familiares

Los ciclos migratorios han sido estudiados muchas veces como un movimiento lineal de la emigración a la inmigración. Las teorías asimilacionistas reforzaron dicha percepción de la linealidad al plantear un itinerario para la movilidad humana internacional; según su argumentación, los flujos demográficos constituidos por migrantes en una primera etapa, al asentarse en la sociedad de destino, se transformaban posteriormente en grupos étnicos y, finalmente, a través de subsecuentes generaciones, se asimilaban al país receptor. La tendencia del ciclo era, si no la ruptura completa de los vínculos con la sociedad origen, sí como mínimo su debilitamiento, a punto de eliminar cualquier amenaza para el país receptor: la etnicidad quedaba restringida al desván del folklore, en una suerte del crepúsculo de la etnicidad (ARANGO J. 2007).

Este modelo fue blanco de varias controversias. Se alegaba que: (I) en la realidad los procesos no ocurrían con semejante linealidad y homogeneidad; (II) exigir a los migrantes el abandono de su identidad para adquirir la nueva (del país de acogida) eran procesos forzados y, por lo tanto, ineficaces y vio-

lentos; (III) aun cuando existían condiciones favorables para una asimilación en la sociedad huésped, ésta no se daba equitativamente en las diversas esferas de la vida humana (económica, cultural, social) ni se concretizaba a un mismo ritmo; (IV) estos distintos grados de adaptación se profundizaban con los papeles estructurales que las sociedades huéspedes atribuían a los migrantes y que tendían a diferenciarlos; (V) el sistema educativo y el mercado de trabajo, entre otros, ahonda en la heterogeneidad de los diversos sectores de los grupos étnicos y entre ellos mismos.

El transnacionalismo, una perspectiva desarrollada al final del siglo XX, también impugnó el esquema asimilacionista. Asentó su teorización en el análisis de los vínculos entre las sociedades de origen y de destino, así como su reproducción constante; las raíces de cada sociedad se interconectaron de manera compleja, su armazón conceptual, empírico y metodológico deconstruyó la perspectiva de un ciclo migratorio lineal. El multiculturalismo, por otro lado, propuso una política de la diferencia para tratar el tema de la situación de los migrantes en las sociedades de destino; criticó las medidas que buscaban una asimilación lineal e inclusive forzosa de grupos tan diversos a estas sociedades. Su posición, que se presentaba como innovadora para enfrentar un problema particularmente agudo en las sociedades actuales, no fue tan exitosa como lo prometió.

El fracaso en tiempos de la globalización por parte de los gobiernos e instituciones mundiales para gestionar una migración segura y ordenada esbararon en la real *politik*: los intereses del capital y su modelo de internacionalización del mercado de trabajo para disminuir los costos de producción y aumentar sus ganancias impidieron llevar a cabo los propósitos en este sentido. Las políticas neoliberales crearon una masa de seres humanos que deambula a lo largo de ellas, desmontando por fin la propia noción de un ciclo migratorio tal como se concebía en las teorías sobre el tema (un paso ordenado de la emigración a la inmigración). Una gran parte de los países son simultáneamente países de origen, de tránsito y de destino (aunque algunos de estos se ubican en el extremo de estas categorías). En este itinerario muchos migrantes son sorprendidos por procesos de expulsión, deportación o retorno forzoso, donde su ciclo migratorio se encuentra fracturado o invertido. Se agrega otra dimensión al ciclo migratorio: el retorno, no contemplado inicialmente. La detención prolongada, arbitraria e inclusive violenta en campamentos, espacios fronterizos, estaciones migratorias o en manos de la economía criminal en las rutas migratorias de tránsito produce daños severos en los migrantes, en su entorno y en las sociedades inmersas en el fenómeno. Como corolario de esto, la xenofobia fomentada contra los extranjeros dificulta formas de asentamiento y organización de la vida en los países de destino; también las propias condiciones de la emigración y del tránsito tornan inviable la reinserción de los migrantes en las sociedades que dejaron

atrás. Se transforman en seres liminales, viviendo en un limbo y los problemas ampliamente conocidos.

La migración globalizada se caracteriza por altos niveles de incertidumbre, irregularidad, inestabilidad y riesgo, los cuales afectan las rutas y los proyectos de los participantes y su entorno. Con un ciclo migratorio en estas condiciones de vulnerabilidad, las dinámicas familiares también sufren alteraciones. Se destacan de manera integrada los factores macroestructurales y a nivel meso y micro que configuran frecuentemente una crisis de las mismas estructuras familiares. En el caso de la migración latinoamericana a Estados Unidos destacan los siguientes elementos macroestructurales que contribuyen a estas alteraciones:

La política de securitización de las fronteras que dificulta y encarece los costos del ingreso a Estados Unidos a la par que disminuye la circularidad migratoria propia de un padrón añejo de la migración entre México y Estados Unidos;

- (I) El papel de México como parte de acuerdos con Estados Unidos para retener la migración procedente de Centroamérica y de otros países en su propia frontera;
- (II) La crisis de 2008 en Estados Unidos (a pesar de la posible recuperación reciente);
- (III) El clima de xenofobia contra los migrantes, exacerbado con la coyuntura electoral actual;
- (IV) Las políticas de deportación masiva (más de 2 millones de deportados durante la administración de Obama).

En el caso de Europa los principales elementos macroestructurales que se advierten en esa coyuntura son:

- (V) Las propias crisis de los países del sur de Europa, en especial en España a partir de 2008 — este país es un receptor masivo de migrantes centroamericanos —;
- (VI) La feminización de la migración. Como ya se señaló anteriormente, la migración latinoamericana a Europa es altamente feminizada y se debe fundamentalmente a la demanda de servicios de cuidado en esas sociedades. Las mujeres latinoamericanas son particularmente atractivas para este tipo de mercado de trabajo internacionalizado. Al mismo tiempo, varios estudios, como el realizado por nosotros, señalan que las mujeres migrantes son jefas de familia y madres. Caben entonces las preguntas planteadas en un trabajo anterior: ¿Por qué la mujer migrante se transforma en la prestadora esencial de dichos servicios en los países de acogida?, ¿qué ocurre con “el vacío” dejado por las mujeres en los países de origen donde también eran las cuidadoras? (MARRONI M.G. - DÍAZ L. 2016).

Las repercusiones de estas estructuras pueden ser fácilmente interrelacionadas con la dimensión micro social evidenciada en los estudios de caso a través del análisis de la dinámica familiar. En principio, ésta debe ser entendida en función de los siguientes factores: (I) el proyecto migratorio en sus distintos niveles, incluidas las decisiones de emigrar y, posteriormente, la de asentarse en un determinado país y la del retorno; (II) los capitales que se juegan en este proyecto (económico, social y simbólico); (III) la distribución de estos capitales entre los miembros de la familia; (IV) el ejercicio del poder y su configuración a nivel del género y las generaciones. Estos elementos resultan en conflictos y soluciones que se presentan y deben ser enfrentados por el grupo familiar en la dialéctica entre intereses colectivos e individuales y el manejo de emociones. El equilibrio entre las positivas (amor, estímulo, apoyo, autonomía) y las negativas (desamor, envidia, sabotaje, obstrucción) a su vez debe ser analizado en función de las diadas o subgrupos que se pueden observar en el grupo familiar. Destaco las siguientes por su preeminencia en las observaciones empíricas sobre las familias con migrantes: la relación de conyugalidad, la paternidad, la maternidad y la relación entre la fratría; en las sociedades rurales la familia extensa desempeña también un papel considerable.

La intersección de estos elementos con los macro estructurales define el escenario migratorio de las familias latinoamericanas y su migración extrarregional: la disminución de la circularidad migratoria por la securitización de la fronteras, así como las deportaciones, la emigración y el retorno forzosos, son motivos de separación familiar u obstaculización de la reunificación del grupo (condición implícita y deseada en gran número de proyectos migratorios).

El ejemplo más evidente y dramático es la separación de los hijos de los padres, por veces con mucha violencia (física o simbólica). En Estados Unidos, los procesos de deportación de adultos ilegales conducen frecuentemente a la sustracción de los niños de sus progenitores, incluso de manera legal en caso de que los menores sean ciudadanos americanos. La otra dimensión es la deportación de niños norteamericanos o *dreamers* a México debido a la deportación forzosa de los padres, cuando la identidad de éstos es norteamericana, generando a su vez sendos desajustes en estos menores y en su misma familia. La otra situación típica es la imposibilidad de que los padres asentados en Estados Unidos reúnan las condiciones para mandar a buscar a sus hijos. El resultado es un enorme flujo de menores que migran solos y que ha generado la crisis de los niños migrantes ampliamente divulgada.

Un ejemplo frecuente, relatado en los estudios de caso, es la cuestión de la maternidad y el rompimiento de las relaciones propias de la díada madre-hijo: gran parte de las mujeres migrantes son madres y las circunstancias actuales de

la migración dificultan o impiden la reunificación familiar. En los testimonios aparecen frecuentes relatos desgarradores de las mujeres migrantes sobre ello, sobre todo cuando ellas son contratadas como cuidadoras o nanas. Ellas no pueden por veces elaborar la culpa, ni manejar los resentimientos o la frustración revelada en expresiones como «cuidar de los hijos de las otras y dejar sus propios hijos al cuidado de otras», o «abandonar los suyos propios». No todo aparece, sin embargo, perdido. Se generan estrategias compensatorias que mitigan los daños y permiten cierto equilibrio en estos grupos familiares fracturados por la distancia (MARRONI M.G. 2009).

Se habla de la maternidad transnacional por la cual la migrante, aún a la distancia ejerce las funciones propias de su papel, compartiéndolo con la cuidadora designada en la localidad de origen. La tecnología de las comunicaciones facilita este tipo de solución, al mismo tiempo que plantea otras interrogantes. Los acuerdos — no explícitos en gran medida — en esta particular relación se manifiestan en la disputa por el afecto, el control y el poder sobre los descendientes; la fortaleza de los lazos familiares y el predominio de sentimientos positivos pueden resanar los rencores y la frustración; la mejora económica y bienestar familiar en función de la migración es un aliento suficiente para aminorar los efectos negativos que la distancia ocasiona entre la triada niños, madre biológica migrante y cuidadora de ellos en las comunidades de origen. Una metáfora frecuente en los relatos aparece representada por la figura de las “dos madres”. Muchos niños identifican a la abuela (sobre todo los criados por ellas desde chicos) como su madre. La madre biológica, la migrante, no renuncia a esta asignación; la ambivalencia es manejada entonces con un patrón de socialización en el que los niños son normalizados con la percepción de tener dos madres: la con quien conviven (la abuela u otra figura) y la madre a distancia en otro país. El regreso de la migrante, u otra estrategia frecuente (por ejemplo, mandar a buscar a los hijos), a su vez exige nuevos reacomodos. Pese a otros imaginarios presentes en el grupo — como recuperar el tiempo perdido, regresar al tiempo anterior —, la migrante y los familiares perciben que la realidad es diferente. Difícilmente se puede evitar nuevas tensiones y la necesidad de recomponer la situación. A menudo transcurren algunos años desde la partida y el regreso de la migrante: el mismo ciclo familiar sufrió sus transformaciones. Los infantes crecieron, algunos formaron su propia familia o iniciarán su propia experiencia migratoria.

Sus descendientes formaron nuevas generaciones, cuya dinámica relacional se desprende de la migración original de los padres pero la rebaza, transformada en problemas étnicos o de asimilación a las sociedades de acogida. Numerosos estudios sobre la segunda y tercera generaciones no son concluyentes. Una parte de ellos se mueve a procesos de asimilación ascendente; de manera contraria

y como parte de un círculo vicioso del que no pueden escapar entran en un proceso de asimilación descendiente (y sus consecuencias negativas o positivas de este patrón de adaptación). La falta de coincidencia de los resultados de los estudios apunta, sin embargo, a una convergencia: más que un problema de voluntad individual de cada migrante, su familia, las características de su país de procedencia o su grupo étnico, y los contextos de recepción juegan un papel fundamental en la posición y comportamiento de los migrantes en este contexto.

Las políticas de criminalización de los migrantes y el fomento de la xenofobia propician la violencia hacia ellos, la violación de sus derechos humanos (incluidos el derecho de migrar). La separación de las familias como consecuencia de estas políticas migratorias receptivas y selectivas rompen la cadena generacional de cuidados, solidaridad y protección que necesitan los seres humanos. También repercuten en la actualidad, con especial fuerza entre la segunda y tercera generación de grupos étnicos descendientes de migrantes. Por ello, el surgimiento de identidades reactivas como respuestas iguales o con mayor nivel de rechazo y violencia por parte de los elementos de esta generación constituye una de las amenazas presentes en los países de destino de los migrantes. La familia, como institución fundamental de socialización de los migrantes, tiene pocas posibilidades por sí sola de manejar esta situación. Las dinámicas familiares son altamente permeables a los factores macroestructurales cuando éstos coinciden en transformar a los migrantes y a sus descendientes en “el otro” amenazante.

Notas

- (1) Para el autor esta discusión puede ser sintetizada en tres tesis: “Tesis 1. En un mundo globalizado, la migración y el desarrollo deben ser entendidos desde una perspectiva global”; “Tesis 2. A cada modelo de acumulación capitalista, le corresponde su propio modelo de migración internacional”, y “Tesis 3. Las causas estructurales de la migración no son la falta de desarrollo, sino el estilo de desarrollo e integración a la economía global” (CANALES A.I. 2015: 58-60).
- (2) La autora, con base en la amplia discusión de la categoría ilegalidad, refuerza que esta noción no es azarosa o constreñida a la esfera jurídica, como se ha insistido muchas veces. Se trata de una posición política que busca la exclusión de determinados individuos de derechos humanos y sociales por ausencia de ciudadanía y que sustituye, sobre todo para el contexto norteamericano, la exclusión anterior relacionada a la raza, la etnia o los cupos de inmigración a partir de ciertas nacionalidades (CHOMSKY A. 2014).
- (3) La categoría “sistema migratorio” tiene una connotación espacial y geográfica en torno a la cual se estructuran los procesos de migración. Los sistemas migratorios se constituyen por la relación que se establece entre países emisores y receptores de migrantes los cuales, generalmente, se ven acompañados de flujos de mercancías, capitales e información» (DURAND J. 2016: 23).

- (4) En los noventa, con la caída de los países socialistas, la antigua división del mundo entre países del primer, segundo y tercer mundo perdió vigencia. La nueva división clasificó al mundo en dos grandes segmentos: el norte y el sur. Esta clasificación paradójicamente no tenía un trasfondo geográfico en sí mismo: se trataba de ubicar a los países en un rango de desarrollo (el norte) y subdesarrollo (el sur).
- (5) La feminización de la migración es una categoría que aparece en los estudios migratorios, sobre todo en las últimas décadas del siglo XX. Esos estudios criticaron la invisibilidad de la mujer que aquejó los primeros análisis y teorías de la migración. Se hablaba de los desplazamientos humanos en clave masculina, en donde no se reconocía la presencia femenina o se le subsumía en los términos de migración de arrastre, asociativa o en una distorsión del papel de las mujeres en los estudios migratorios, lo que llevó a algunos autores a hablar también de insensibilidad al género en el caso.

Bibliografía

- APPADURAI Arjun, 2007, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets Editores, Barcelona.
- ARANGO Joaquín, 2007, *Las migraciones internacionales en un mundo globalizado*, en "Vanguardia dossier. Inmigrantes, el continente móvil", n. 22, giu-15.
- CANALES Alejandro I., 2015, *E pur si muove. Elementos para una teoría de las migraciones en el capitalismo global*, Universidad de Guadalajara, MA Porrúa, México.
- CASTLES Stephen - MILLER Mark J., 2004, *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas, Cámara de Diputados LIX Legislatura, Fundación Colosio, Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Migración, México.
- CHOMSKY Aviva, 2014, *Indocumentados. Cómo la inmigración se volvió ilegal*, Crítica, México.
- DURAND Jorge, 2016, *El subsistema migratorio mesoamericano*, pp. 23-59 en Carlos HEREDIA ZUBIETA (coordinador), *El sistema migratorio mesoamericano*, El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C., México.
- GRIECO Elizabeth - BOYD Monica, 1998, *Women and Migration: Incorporating Gender into intern migration theory*, Center for the Study of Population, Florida State University, College of Social Sciences, Florida.
- HARVEY David, 2007, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid.
- HARVEY David, 2014, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Editorial IAEN, Quito
- JULIANO Dolores, 2000, *Mujeres estructuralmente viajeras: estereotipos y estrategias*, "Papers", n. 60, pp. 381-389.
- LÓPEZ Gustavo - PATTEN Eileen, 2015, *The Impact of Slowing Immigration: Foreign-Born Share Falls Among 14 Largest U.S. Hispanic*, Groups Pew Research Center, Washington, D.C.
- MARRONI María da Gloria, 2007, *¿Insensibilidad al género? Debates, contrastes y experiencias migratorias femeninas*, pp. 187-218, en Rosío CÓRDOVA PLAZA - María Cristina NÚÑEZ MADRAZO - David SKERRITT GARDNER (editores), *In God We Trust. Del campo mexicano al sueño americano*, Universidad de Veracruz, Plaza y Valdés, CONACYT, México.
- MARRONI María da Gloria, 2009, *Frontera perversa, familias fracturadas. Los indocumentados mexicanos y el sueño americano*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, GIMTRAP, Puebla.

MARRONI María da Gloria, 2011, *Latinoamérica en la geografía migratoria mundial: nuestro sur en el norte*, pp. 51-77, en Daniel VILLAFUERTE (editor), *Migración, seguridad, violencia y derechos humanos. Lecturas desde el sur*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa, México.

MARRONI María da Gloria - DÍAZ Leticia, 2016, *Migración internacional femenina, división sexual del trabajo y servicios de cuidado*, pp. 89-110, en Blanca CORDERO DÍAZ (editor), *Reflexiones sobre Estado, integración y migración en América Latina hoy*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés Editores, Puebla.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES, 2012, *Panorama migratorio de América del Sur*, 2012, Organización Internacional para las Migraciones, Buenos Aires.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES, OFICINA REGIONAL PARA EL ESPACIO ECONÓMICO EUROPEO, LA UNIÓN EUROPEA Y LA OTAN, 2012, *Rutas y dinámicas migratorias entre los países de América Latina y el Caribe (ALC) y entre ALC y la Unión Europea*, Organización Internacional para las Migraciones, Oficina Regional para el Espacio Económico Europeo, la Unión Europea y la OTAN, Bruselas.

SOLÉ Carlota, 2001, *Mujer inmigrante y globalización*, pp. 207-220, Rita RADL PHILIPP (editor), *Cuestiones actuales de sociología del género*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Universidad de Santiago de Compostela, Madrid.

UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS, 2015, *Trends in International Migrant Stock: The 2015 revision*, United Nations database, United Nations, New York.

UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS. POPULATION DIVISION, 2015, *World Population Prospects: The 2015 Revision, United Nations database*, United Nations, Department of Economic and Social Affairs, New York.

Sitografía

MIGRATION POLICY INSTITUTE S.F.A UNITED STATES. IMMIGRANT POPULATION BY COUNTRY OF BIRTH, 1960-1990: <http://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/immigrants-countries-birth-over-time?width=1000&height=850&iframe=true> (10/06/2016).

MIGRATION POLICY INSTITUTE S.F.B UNITED STATES. IMMIGRANT POPULATION BY COUNTRY OF BIRTH, 2000-PRESENT: <http://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/immigrants-countries-birth-over-time?width=1000&height=850&iframe=true> (10/06/2016).

Historia y subjetividad en la construcción y reconstrucción de identidades de los migrantes científicos de la ex URSS en México

Cristina Victoria Pizzonia Barrionuevo
Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México

Resumen

En este trabajo revisamos la deconstrucción y construcción de comunidades científicas y la construcción y reconstrucción de identidades – científicas también –, en el proceso de migración de científicos de la ex URSS hacia México, considerando: la relación entre historia oral e historia escrita; memoria común, social o colectiva, en relación con la reconstrucción de identidades de los migrantes en el país de destino. Abordamos la relación entre historia y subjetividad, con especial referencia a las mediaciones de las políticas públicas, la comunidad, sus valores y su cultura analizando la especial relación entre historiografía e historia oral a través de distintas versiones históricas y entrevistas en profundidad realizadas a los migrantes.

Introducción

La disolución de la ex URSS implicó para toda la población la disminución drástica de su nivel de vida y sus ingresos, el incremento notable de la desigualdad en un sistema otrora igualitario, la afectación demográfica considerada genocida por muchos estudiosos de la disolución y el fin de un sistema científico tecnológico con graves consecuencias en el posicionamiento estratégico y en la capacidad de producción científica.

Los efectos negativos de la caída de la ex URSS para la población fueron extremas y brutales (GLAZYEV S. 1999; GUTIERREZ DEL CID A. 2014). Y esto fue especialmente complicado en un sistema en el que la educación e investigación tenían un lugar privilegiado tanto por convicciones ideológicas como por la necesidad armamentística de la ex URSS, en relación con su posicionamiento internacional. Con la pérdida del sistema científico tecnológico que fuera uno de los mejores del mundo, su comunidad científica pierde una forma de vida y de hacer ciencia, lo que motiva la emigración de sus investigadores, especialmente hacia países occidentales, invitados y aceptados en muchos casos por centros de investigación de excelencia.

El objetivo de este trabajo es revisar cómo los contextos científicos influyen fuertemente la formación de las comunidades y las identidades científicas que

se construyen en el país de origen y reconstruyen en el proceso de migración de los investigadores de la ex URSS hacia México. Para su desarrollo consideramos en primer lugar la construcción histórica de comunidades e identidades científicas en la historia de la ciencia, la particular construcción de la ciencia en la ex URSS, el problema de la formación de comunidades con especial referencia a las científicas y la interpretación subjetiva de esa historia por los científicos migrantes.

Este acercamiento permite identificar los elementos de la construcción de la identidad científica en la región de origen y cómo esta se actualiza y reconstruye en el contexto de la comunidad científica del país de destino, cuyo sistema económico, social y especialmente el científico tecnológico tiene características diferentes; identificando los elementos que permanecen o se transforman.

En este análisis relacionamos la historiografía de la ciencia de la ex URSS con la percepción subjetiva de la misma a través de la historia oral de los científicos migrantes obtenida por medio de entrevistas semi estructuradas. Lo anterior nos permite revisar precisamente la relación entre la construcción y reconstrucción de las identidades en los contextos diferenciados de los países de origen y de destino, qué permanece o se transforma y en relación con qué dimensiones.

En términos de esta lógica que va de lo general a lo particular, organizamos el trabajo de la siguiente manera. En la primera parte hacemos una revisión de la construcción de la ciencia en distintos contextos con especial referencia a la ex URSS, identificando la institucionalización de la ciencia tal como la conocemos en distintos períodos históricos y los cambios en los últimos años de los siglos XX y XXI, las relaciones internacionales, institucionales y de científicos que abonarían a la construcción de una comunidad epistémica internacional, de la que forman parte los migrantes científicos de la ex URSS.

En la segunda parte realizamos una revisión teórica sobre la conceptualización de comunidad y especialmente de comunidades científicas, los distintos criterios para su identificación, las características que tienen o debieran tener las comunidades y los científicos y las posturas teóricas al respecto. La tercera parte aborda el problema de la relación entre historia oral e historiografía en general, con especial referencia a la reconstrucción de la ciencia vivida. La cuarta sesión es una revisión de la historia de la ciencia soviética, su formación, los criterios de organización, sus mayores logros y la desintegración de la misma a partir de la disolución del Bloque Soviético en 1991. En la quinta y última parte recogemos las reflexiones anteriores para analizar a partir de las historias orales de los científicos su percepción subjetiva sobre las características de la ciencia en general, su construcción y el quehacer científico a partir de sus vivencias durante su formación y su trabajo como investigadores en los países de origen en comparación con el de destino.

Breve historia de la construcción de la ciencia occidental en los siglos XIX y XX

La historia de la ciencia muestra la relación entre esta y el poder – político, económico, militar –, y su sometimiento a él, especialmente en las denominadas ciencias duras; aunque también es utilizada como instrumento de dominación política y sometimiento cultural. Esto ha sido evidente en la la ciencia rusa en las épocas de Pedro I y Catalina la Grande, la ciencia francesa con Napoleón y el Imperio de las Ciencias, la alemana de Hitler, y la que surge como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría con los protagonismos de Stalin y Eisenhower. El poder de la ciencia radica en el poder que le otorgue el sistema en el que se desarrolla (SANCHEZ RON J. 2011 [2007]; TORTELLA R. 1993), influenciando en los aspectos institucionales, los centros de investigación, la profesión científica y las relaciones entre los científicos en su vida diaria; en la tensión entre ciencia, científicos y sociedad.

En Europa, con la Ilustración y la proliferación de los Ilustrados, hubo un desarrollo importante de la ciencia, pero esto no implicó ni su institucionalización ni la formación de una clase laboral de científicos; lo que fue cambiando a partir del siglo XIX, y se institucionaliza en el siglo XX.

A la supremacía científica francesa le siguieron la alemana que incluyó a la investigación en las universidades así como la relación económica con la industria ⁽¹⁾; luego la inglesa y la norteamericana en el siglo XIX y principios del XX ⁽²⁾. Los avances en ciencia y tecnología fueron importantes en la institucionalización y en la internacionalización institucionalizada de la ciencia.

La aplicación de la tecnología a la producción en la Revolución Industrial a fines del siglo XIX fue un antecedente, aunque débil; pero la Primera Guerra Mundial evidenció las limitaciones de la falta de aplicación científica en cuestiones militares ⁽³⁾ y, en relación con esto, la respuesta de los ingleses, conjuntamente con la ciencia francesa y norteamericana, fue crear nuevas instituciones científicas a cargo de expertos para solucionar problemas específicos relacionados con el armamento, las estrategias y los soportes de la guerra. Si bien fueron inicialmente improvisaciones, esto dio pie a la organización de la investigación científica permanente; lo que implicó cambios cualitativos en sus estrategias y cooperación con el sector privado; y cuantitativos en el número de científicos trabajando en ellas que, hasta ese momento, ningún país poseía y que constituyeron transformaciones en el poderío y capacidad científico industrial a nivel mundial.

El transnacionalismo de la ciencia fue parte constitutiva de su desarrollo, expresado tanto en las invitaciones a los científicos extranjeros por parte de los Estados, como los grandes matemáticos Daniel Bernoulli (1700-1782), Leonhard Euler (1707-1783), Voltaire (1694-1778), convocados por Pedro I y Catalina

la Grande en la recién fundada Academia de Ciencias de San Petersburgo en Rusia, en el contexto de una élite de la nobleza que fue de las más cultas de Europa. Asimismo, fueron importantes los viajes realizados por los científicos para la divulgación de sus descubrimientos como el de Alessandro Volta (1745-1827) a París para difundir la invención de la pila, y su comunicación a la *Royal Society*. El origen de la internacionalización institucionalizada de la ciencia, con la invitación y acogida de investigadores extranjeros se encuentra en la fundación de las academias modernas ⁽⁴⁾, proceso que se acelera a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Con el desarrollo industrial y el comercio internacional, las naciones más desarrolladas exigieron la construcción de mediciones comunes en métrica y electricidad, así como el desarrollo de las comunicaciones, que incrementaron el intercambio científico, tanto por la inercia de la ciencia como por las facilidades de los nuevos medios de transporte.

Esta cultura científica transnacional que intercambia conocimientos y permite el avance científico y tecnológico, se ve temporalmente coartada por las pugnas entre países en las guerras y posguerras con la exclusión de los científicos de las naciones vencidas y las divisiones ideológicas al interior de las naciones.

A inicios del siglo XX las relaciones internacionales florecieron con el apoyo de la Fundación Rockefeller, creada en 1913, que incorpora a la *International Educational Board* en 1923. Igualmente importante fue la entrega de los Premios Nobel, instituido en 1895 y entregados por primera vez en 1905 por la gestión de la Real Academia de las Ciencias de Suecia. Los Premios no fueron vinculados a la situación político-militar de los estados por lo que fue posible continuar con su internacionalismo con independencia de la nacionalidad de los galardonados.

Los poderes absolutos que se sucedieron, Hitler, Mussolini, Stalin ⁽⁵⁾, tuvieron una visión especial de la ciencia y de su relación con el Estado (SANCHEZ RON J. 2010), y persiguieron a científicos de alto nivel y reconocimiento mundial, lo que derivó en su exilio y, en los peores casos, al ostracismo y a la muerte. El exilio científico de 1933 a 1945 en la Alemania nazi generó una diáspora de Premios Nobel y científicos del más alto nivel que coadyuvaron a crear institutos de primera línea en los países de acogida. En Italia se dismanteló su incomparable matemática y emigra Enrico Fermi (1901-1954); en España el exilio fue consecuencia de la Guerra Civil (1936-1939), con la migración de importantes investigadores.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la ciencia en las naciones vencedoras se militarizó, y se agudizó especialmente en el período de la Guerra Fría; mientras que las naciones vencidas, en relación con las condiciones de rendición, se enfocaron en el desarrollo de la ciencia académica e industrial. La supremacía científica de Estados Unidos se explica históricamente por estos sucesos y en

la actualidad por las invitaciones y las facilidades de migración otorgada a los científicos que, en no pocos casos, es una clara piratería.

En Rusia, el primer Plan Quinquenal (1938) generó un desarrollo industrial importante, por lo que la política pública se dirigió a ampliar la base de investigadores por migración, especialmente los alemanes. Pero las propias persecuciones en el país hicieron que se desestimara esta posibilidad. Tanto en Estados Unidos como en Inglaterra se formaron sociedades de ayuda a los científicos⁽⁶⁾. La política nazi y la Segunda Guerra Mundial significaron el fin de la supremacía científica germana y el exilio científico, así como la estigmatización de las ciencias no arias como la física moderna, y el repudio de las teorías del “judío Einstein”; elementos todos que explican por qué Alemania no pudo desarrollar la bomba atómica en el Proyecto Uranio, tal como era su objetivo. El físico alemán Werner Heisenberg, Premio Nobel de Física 1932, afirmaba que como el Estado no se fiaba de los científicos, éstos no podían avanzar⁽⁷⁾ (*apud* SANCHEZ RON J.L. 2011 [2007]: 11).

No se puede considerar una relación directa entre democracia y ciencia, dado sus altos niveles de desarrollo en regímenes no democráticos como el de la ex URSS que se posicionó como uno de los países líderes en ciencia y tecnología con el desarrollo del comunismo; pero su pasado es diferente al de Alemania, país que ya era antes del conflicto armado uno de los primeros en el escenario mundial, si no el primero al menos en física. Partiendo del escaso desarrollo inicial, los Bolcheviques pusieron especial énfasis en el impulso científico tecnológico, tanto por las necesidades de desarrollo económico, y posteriormente bélicas, como por la concepción marxista en la que la ciencia y la educación tenían un papel preponderante. Por esta razón, hicieron importantes esfuerzos en política científica a través de la formación de Academias de Ciencia en todos los países que conformaron la Unión⁽⁸⁾. En 1931 en el Congreso Internacional de Historia de la Ciencia realizado en Londres Modest Rubinstein, economista asociado de la Academia de Ciencias exponía «La Unión Soviética constituye el primer experimento en la historia humana de la aplicación del análisis y métodos científicos para la construcción consciente de relaciones sociales [...] ya muestra la colosal importancia que en la Unión Soviética se da a la actividad creativa en ciencia y tecnología, al trabajo de investigación y a la difusión del trabajo entre las masas» (*apud* SANCHEZ RON J.L. 2011 [2007]: 790).

Esto estaba en el origen y los fundamentos de la revolución cultural de los años 1928 a 1932. Pero el desacuerdo con la colectivización forzada y otras políticas por parte de científicos muchas veces convencidos del proyecto soviético, así como la consideración irreflexiva de una ciencia burguesa opuesta a una comunista, implicó la persecución, destierro y muerte de científicos connotados; sin hablar de la persecución de hombres de ciencia judíos. Sin embargo, las necesidades

de investigación científico tecnológica aplicada al armamentismo producto de la Segunda Guerra Mundial y al desarrollo económico detuvieron estas persecuciones y devolvieron a la vida civil a muchos investigadores desterrados en Siberia⁽⁹⁾. En función de sus intereses militares e ideológicos, la URSS ha tenido, hasta su caída en 1991, la mayor concentración de científicos con un alto nivel de investigación y el otorgamiento de no pocos Premios Nobel.

Las bombas atómicas lanzadas por Estados Unidos en Hiroshima y Nagasaki en 1945, empujaron el desarrollo científico promovido por el gobierno de Stalin; hasta la concreción de la bomba en la Operación Borodino en 1949; con lo que se le dio gran importancia a la investigación en Física, a partir de lo cual los científicos rusos tuvieron contacto con físicos occidentales⁽¹⁰⁾.

La ciencia se abocó a la construcción de aparatos para el uso militar, los rudimentos de las computadoras, el radar y la física del estado sólido. De esta manera, se constituyó en un arma para la supremacía entre los países. La *Big Science* se convirtió en una cuestión de Estado, no solo de foros científicos. En los últimos años se ha verificado un crecimiento exponencial del número de científicos, organizados necesariamente en agencias estatales o privadas que regulan el quehacer científico y que son producto de las necesidades de los estados, que las financian y dirigen.

La construcción de las comunidades científicas

El concepto de comunidad científica ha tenido distintas conceptualizaciones especialmente por parte de los sociólogos que se han dedicado al estudio de la actividad científica, en relación a su organización, relaciones internas y externas y rendimiento, trabajos realizados preferentemente por estudios de Estados Unidos u organizaciones internacionales como UNESCO; desde la sociología de la ciencia. El concepto de comunidad se origina en la antropología y la sociología, pero es en ésta última en donde se especifican las características de las relaciones sociales según los distintos tipos de sociedades. En la obra de Ferdinand Tönnies (1855-1936), comunidad y sociedad son tipos ideales de organización social (TÖNNIES F. 1979 [1887]). Max Weber (1864-1920) distingue entre sociedad, asociación y comunidad relacionadas con las acciones racional, afectiva y tradicional respectivamente, basados en la acción individual en la que el orden social está condicionado por el prestigio y el criterio de comunidad responde a la percepción subjetiva de constituir y ser parte de un todo (WEBER, M. 1948). Emile Durkheim (1858-1917), se basa en la división del trabajo en que cada individuo tiene una esfera de acción manteniendo su individualidad, y que puede tener relaciones de colaboración o conflicto con los otros (DURKHEIM E. 1993 [1893]). Para un sector de la sociología norteamericana de 1920, el concepto de

ecología social o humana servía como fundamento empírico y conceptual de la comunidad. La sociología funcionalista añade a la estructura de la comunidad la idea de función, que considera a la interacción social individual. Para todos, la comunidad «refiere a grupos integrados por sentimientos comunes y por normas que rigen la conducta de los mismos» (CASAS GUERRERO R. 1980: 1221). La construcción del concepto comunidad científica surge en la sistematización que se hace desde la filosofía e historia de la ciencia. Las primeras conceptualizaciones hacen referencia a la libertad científica y a la separación o independencia de la planeación de los estados, discusión que se presentó en la *Society for Freedom in Science* como respuesta a la postura socialista-marxista de la posición del químico, filósofo e historiador de la ciencia John Desmond Bernal (1901-1971), quien se interesó especialmente en las formas de organización, la utilización y las prácticas científicas de la ciencia en la Unión Soviética, conducidas por científicos, gobierno y organizaciones de trabajadores en una dirección compartida y armónica (BERNAL J. 1967 [1939]). El primero en reaccionar fue Michael Polanyi (1891-1976), físico y filósofo de la ciencia miembro de la *Royal Society*, quien defendió la concepción de la ciencia como búsqueda de la verdad y la libertad científica, considerando que la comunidad científica es una agrupación de científicos de distintas disciplinas, dirigidos por dicha comunidad en un trabajo conjunto; independiente de los poderes políticos y religiosos y comandados por una autoridad científica que aseguraría la calidad y la libertad de la ciencia. Esta visión se sustentaba en la ideología liberal opuesta a la planificación científica y contrarios acérrimos a la utilización de la ciencia realizada en las Primera y Segunda Guerra Mundiales.

Los primeros trabajos de Robert Merton (1910-2003) sobre sociología de la ciencia fueron publicados en 1938 y en ellos no se hacía referencia a la idea de comunidad. La introducción del concepto *ethos* científico es posterior. En 1963 publica su obra *La sociología de la ciencia* (MERTON R. (1977) [1963]) en la que considera la comunidad científica como parte de una estructura social global – no constreñidos geográficamente –, pero dentro de un subsistema relativamente autónomo y, como tal, no relacionada con el resto de la estructura social. Tanto Robert Merton como Bernard Barber (1918-2006) pusieron especial énfasis en la libertad e independencia de la ciencia (BARBER B. 1952); lo que resultaría relativamente paradójico ante las aportaciones que la ciencia ha hecho y hace en las acciones bélicas, especialmente la bomba atómica, en los tiempos en que se escriben esas obras.

El concepto de comunidad científica se va afinando y es el físico, filósofo e historiador de la ciencia Thomas Kuhn (1922-1996) quien considera en su explicación de las revoluciones científicas que la pertenencia a una comunidad depende de compartir intereses, temas, metodologías de investigación y consenso científico

compartiendo los enfoques teóricos, ontológicos y de creencias, así como la aplicación de la teoría y los modelos de solución de problemas. Todos estos elementos conforman un paradigma⁽¹¹⁾, al que Kuhn denomina «universos de discurso», a la manera de los utilizados por Ludwig Wittgenstein (1889-1951) como elementos de conocimiento de la realidad. La duda e ineficacia de las teorías en el proceso de avance científico al interior de la propia comunidad, posicionan a otro paradigma (KUHN T. 2013 [1962]), con lo que critica implícitamente el concepto de *ethos* científico de Merton como las normas relativamente estables que rigen el comportamiento científico. Desde otra perspectiva, para Imre Lakatos (1922-1974), los cambios se producen no por el enfrentamiento entre paradigmas en avance y retroceso sino en términos progresivos y degenerativos de programas de investigación científicos constituidos por una serie de teorías científicas que son progresivos cuando tienen éxito y regresivos cuando no predicen fenómenos nuevos por mucho tiempo; por lo que son reemplazadas por teorías con mayor capacidad explicativa y predictiva. Criticando el falsacionismo de Karl Popper (1902-1994), redefine el concepto de refutación que no solo es probar que una teoría es falsa, sino que hay que tener otra para sustituirla (LAKATOS I. 1975). El criterio de la revisión por pares – nacionales e internacionales –, y la reproducibilidad son requisitos para la formación y pertenencia, y evalúan la calidad de los resultados de la investigación. Estos sistemas de reconocimiento y comunicación se constituyen en elementos de control social al interior de las comunidades que, de alguna manera, garantizan cierta autonomía (HAGSTROM W. 1965); pero no consideran las relaciones con el resto de la estructura social. Los análisis sociológicos posteriores tienen en cuenta tanto las interrelaciones al interior de la comunidad como las que se producen con la estructura social en su conjunto; por lo que la actividad científica se realiza en colectividades que se definen por su adscripción disciplinaria e institucional. Pierre Bourdieu (1930-2002), considera a la comunidad científica como un campo social en el que se producen relaciones de dominación y luchas políticas por la supremacía, fundada en una alta productividad y en la obtención de premios; y quedarían en una situación periférica las instituciones de investigación que no alcancen esos objetivos, por lo que no pueden acceder a la comunidad como miembros (BOURDIEU P. 2003 [2001]).

En la realidad, las comunidades científicas se construyen en relación a disciplinas, áreas de investigación, instituciones patrocinantes, academias y países. Entre las comunidades más importantes, sus miembros tienen un conjunto de elementos comunes – teorías, creencias, valores –, y relaciones al interior de sus propios países y con otros científicos del exterior con los que comparten los avances de investigación y el *ethos* científico. De modo que si bien las comunidades científicas son transnacionales, la pertenencia dependerá de la calidad

de la investigación y los avances que esta comunidad produce y espera de sus miembros, con lo que se restringe de algún modo, a las comunidades de mayor nivel con capacidad de interacción fluida entre sus integrantes.

Tal como surge de la revisión histórica de la ciencia que realizamos en el primer acápite, el desarrollo del concepto de comunidad científica independiente y autónoma no se ajusta a las comunidades efectivamente existentes en la época y remiten más a la utopía científica que a su realidad. Paulatinamente se dejan de lado estas consideraciones de independencia científica, se pone el acento en la construcción, validación, confrontación y consolidación de las teorías científicas, paradigmas o programas de investigación, según la teoría de que se trate; en un contexto de lucha por el monopolio de la actividad científica al interior de la comunidad, lo que está fuertemente influenciado por intereses de otros campos, militares, políticos, económicos y sociales.

Es particularmente interesante ver las diferencias entre las comunidades científicas de los países desarrollados de los que no lo son, la manera en que es posible construir comunidades que relacionen a estos países, las relaciones entre los científicos, las posibilidades de investigación, la consideración de la excelencia, o no, de la producción de los países no desarrollados en las comunidades internacionales. Lo anterior es importante en la medida en que científicos que provienen de comunidades que fueron desarrolladas se integran en las que no lo son y cómo construyen o continúan con los lazos científicos preexistentes.

Y esto es precisamente lo que sucede con la migración de científicos de la ex URSS. Proviene de centros de investigación de alto nivel científico y relaciones internacionales y arriban a unidades de investigación en México de menor nivel. A partir de la llegada de estos migrantes se plantean varias cuestiones: la continuidad de las relaciones internacionales de estos científicos y su influencia en la integración de los centros de acogida en las comunidades epistémicas internacionales, el incremento cualitativo y cuantitativo de la producción científica a partir de la llegada de los migrantes y su influencia en los investigadores locales, el efecto multiplicador de su docencia e investigación en los colegas y especialmente en los jóvenes y, finalmente, la construcción de una cultura e identidad científica distinta.

Historia oral e historiografía

La reconstrucción histórica a través de la historia oral no es nueva; los testimonios orales han permitido que los pueblos transmitieran su historia, se le ha restituido importancia y se ha agregado sistematicidad a la recuperación de los recuerdos, aumentándose la utilización de “fuentes testimoniales”; aunque es más reciente como disciplina autónoma (VICH V - ZAVALA V. 2004).

Hacia la mitad del siglo XX, el historicismo entra en crisis y emergen escuelas de historiadores que abrieron nuevas perspectivas para estudiar los procesos sociales, como la escuela de los Anales en Francia, la historia económica en Estados Unidos o la historiografía marxista inglesa, corrientes que se han interesado por lo que los hombres dicen, hacen, escriben y significan, trasladándose la actividad hacia la creación de archivos orales para recuperar testimonios de grupos sociales dados y/o comunidades específicas. Desde ese momento la memoria comenzó a ser considerada el «[...] sustrato subjetivo de la historia» (GONZÁLEZ CALLEJA E. 2013: 93) y para esas perspectivas lo importante se ubica en las interpretaciones de personas que han participado como testigos o han sido protagonistas de ciertos hechos históricos, su gestación y consecuencias cotidianas.

En la construcción de la historia oral se utilizan entrevistas más o menos abiertas como técnica para la construcción de la información sobre sucesos y/o procesos históricos que el investigador considere relevantes y que los entrevistados hayan vivido. Hablar de los recuerdos de testigos remite a la cuestión de la memoria, entendida como la representación permanente de las experiencias en la mente de individuos o grupos humanos, y la posibilidad de su uso como fuente y testimonio para la historia como construcción científica. Históricamente condicionada, la memoria, está marcada por la experiencia, existiendo continuidad entre la memoria y la historia, especialmente en el caso del saber histórico contemporáneo en el cual es aún importante el peso del pasado reciente (JOUTARD P. 1986 [1983]).

Para los científicos de la ex URSS esa narración muestra la organización de la experiencia científica, y el resultado es una ampliación del conocimiento que ofrece la historia tradicional a la vez que es un elemento de primer orden para el conocimiento y explicación de las identidades científicas.

La historia de las comunidades científicas es una historia social, por lo que se preocupa por las memorias individual y colectiva, que han pasado a ser no solo fuentes históricas de primer orden, sino que se constituyen en objeto de análisis, en la medida en que es un elemento central para entender la evolución de las comunidades e identidades científicas, su continuación y reconstrucción en otros entornos científicos a partir de la migración.

La historiografía de la ciencia soviética

Antes de la Revolución de 1917, durante la época de los zares, especialmente en los reinados de Pedro I y Catalina la Grande, la ciencia en Rusia se desarrollaba en instituciones con un importante apoyo del estado, a través de la formación de una élite científica; lo que continuó con sus sucesores. Entre los siglos XIX

y XX el país produjo científicos notables en física, astronomía, matemáticas, informática, química, biología, geología y geografía; e inventores notables en ingeniería eléctrica, construcción naval, aeronáutica, armamento, comunicaciones, tecnología nuclear y espacial.

Posteriormente con el triunfo de la Revolución se generó una política científica con objetivos de desarrollo económico y militar, pero con criterios de inclusión de toda la población a partir de la política educativa íntimamente ligada a la científica. Con posterioridad a 1918, por los efectos de la Revolución y la Guerra Civil, Rusia pierde a muchos científicos que emigran a países de Europa y los Estados Unidos. Ante esta pérdida, y consciente de la importancia de la ciencia para el desarrollo y consolidación del comunismo se generan estrategias de construcción y consolidación en la educación y la ciencia, se crean instituciones de educación superior abiertas a toda la población por iniciativa de grandes matemáticos como Andréi Kolmogorov (1903-1987) ⁽¹²⁾. En 1925 se le otorga a la Academia de Ciencias de la URSS el papel rector en la construcción científica y, entre 1935 y 1953 se crean las Academias de Ciencias de todos los países de la Unión, diseñadas a imagen y semejanza; que tuvieron por objetivo el desarrollo científico. En ese sentido, tanto los recursos como las necesidades de investigación se distribuyeron en todas las repúblicas con una visión centralizada en relación al cumplimiento de los objetivos de la ciencia para el sistema. Con la muerte de Lenin en 1924 el creciente poder de Stalin como Secretario General del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética desde 1922, en 1928 se reemplaza la Nueva Política Económica por una economía planificada y centralizada expresada en los Planes Quinquenales. En función de estos a partir de 1929 se crea el programa de industrialización y colectivización de la agricultura, lo que redefine los objetivos de la actividad científica. En relación con las competencias y problemas internacionales de la ex URSS, el sistema decide cortar todas las relaciones internacionales de la ciencia, crea una “ciencia socialista” diferenciada de la “ciencia burguesa” y persigue a científicos, escritores, artistas y personajes de la cultura disidentes o sospechosos de disidencia con un efecto devastador para la ciencia. Muchos son encarcelados, enviados a Siberia en los centros de trabajo forzado (*Gulags*) o fusilados. Este régimen de terror y represión recrudece entre 1937 y 1940; pero es revisado en función de las necesidades de desarrollo armamentístico para hacer frente a la Gran Guerra Patria, que se estaba perdiendo frente al poderío alemán. Por esta razón, se libera a connotados científicos quienes se dedican a objetivos relacionados con la guerra. Entre 1943 y 1944, se excarcela a los científicos Anatoli Tupóliev y Serguei Korolev, quienes junto con Piotr Kapitze, Nikolái Semiónov y Lev Landau (los tres últimos futuros premios Nobel), se dedican a la tecnología armamentística y a la construcción de la bomba atómica. Los

científicos Serguei Kapitze Igor Kurchatov y Andrei Sajárov, la crean en 1949 y la de hidrógeno en 1953.

Esto inaugura una nueva etapa para la ciencia soviética, especialmente durante la Guerra Fría, con el enorme apoyo del gobierno para el desarrollo de la energía atómica y la denominada “guerra de las galaxias”.

La construcción de las grandes ciudades de la investigación *Akamedogorok*, así como una gran estructura dedicada a la ciencia posibilitó el trabajo de una enorme cantidad de científicos, quienes tenían un especial prestigio social otorgado por el régimen, con salarios más altos que los del resto de la población⁽¹³⁾. Fueron épocas gloriosas de importantes logros como el lanzamiento del primer satélite (*Sputnik*) en 1957 y el primer vuelo espacial en 1961, así como la aplicación práctica de la energía atómica. Otros campos también tuvieron un importante desarrollo como biología molecular, superconductividad, fusión, tecnología del láser y computación. Se desarrolló una carrera competitiva con los Estados Unidos en el marco de la Guerra Fría.

La investigación científica de la época soviética fue de las más importantes del mundo; pero a partir de los 70 se estanca y disminuye su productividad, las aportaciones de la URSS en electrónica y biotécnica fueron menores a las de Occidente. Con la *Perestroika* y el *Glasnot* de Mijail Gorbachov disminuye drásticamente el financiamiento para la investigación, preludiando la gran caída de la ciencia que se produce con la disolución de la URSS en 1991. La ciencia rusa y su esplendor, tal como fue construida por siglos se derrumba; lo que propicia la migración conjuntamente con la apertura de la legislación que permitía la migración sin el otrora rígido control del Estado (PIZZONIA C 2014a).

La disminución del financiamiento a los centros de investigación destinada a la industria bélica, a la que se financiaba con casi el 95% del presupuesto, dejó sin empleo a casi dos millones de científicos. Esta situación junto con las peores condiciones de vida y de trabajo de los científicos, así como por las oportunidades que ofrecían los centros de investigación de muchos países, determina que Rusia pierda en los primeros años a 800.000 científicos, que concentraban alrededor del 15% de los investigadores de la Unión.

Historia oral de los científicos migrantes.

La reconstrucción de la ciencia vivida

La diáspora poblacional que se produce a partir de la disolución de la ex URSS fue importante en términos cuantitativos por la alta proporción de población que emigra en busca de mejores condiciones de vida y cualitativos porque era una población con un alto nivel de educación que, como tal, tuvo mejores posibilidades de aceptación y trabajo en los países de destino (MARCU S. 2010).

Especial acogida tuvieron los investigadores que pertenecían a un sistema científico tecnológico de alto nivel, y fueron atraídos por centros de muchos países del mundo, especialmente los desarrollados.

Los migrantes de la ex URSS proceden de una región en la que durante los sesenta y cuatro años de administración soviética se le dio un lugar preferencial a la ciencia y la cultura, se desarrollaron centros en los que la calidad y cantidad de la investigación era evaluada por un Estado que la dirigía, la financiaba de manera satisfactoria y establecía la formación preferencial por aptitudes así como el futuro laboral de los investigadores invitándolos a participar en los centros que el Estado consideraba pertinente en función de sus necesidades. Por lo anterior, se creaba y mantenía el “círculo virtuoso” investigador-centro de investigación. En México, la política de atracción de talentos tuvo varias etapas: migración española en el período 1936-1940, latinoamericana en 1964-1970 y de países del Este en 1990-2000; con notables beneficios para el desarrollo científico nacional. En los 90, se crearon diversos mecanismos de fomento a la investigación científica y la formación de recursos humanos en Ciencia y Tecnología (CyT) por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). En 1992 se crea el Programa de Apoyo a la Ciencia en México (PACIME) que duró hasta el año 2002. Financió tres áreas: proyectos de investigación, proyectos de infraestructura y cátedras patrimoniales niveles I (mexicanos de reconocido prestigio nacional e internacional) y II (profesores extranjeros capaces de abrir nuevas líneas de investigación), ofreciendo condiciones laborales y científicas atractivas. Esta última opción permitió la invitación de los científicos de la ex URSS. Se proponía una contratación por un año renovable a dos y más de la mitad de los científicos de la ex URSS se quedaron en el país (IZQUIERDO I. 2015: 114). Cuando termina el Programa y aún en ese período, muchos centros de investigación invitaron a científicos extranjeros con fondos y estrategias propios, ofreciendo oportunidades de desarrollo en México, con posiciones similares o mejores a las que tenían en sus países de origen (PIZZONIA C. 2014b).

Para revisar la relación entre historiografía y subjetividad, así como los procesos de identificación científica en origen y destino, recurrimos a la historia oral de los científicos migrantes obtenida por medio de entrevistas en profundidad, en las que el recuerdo de un pasado reciente da cuenta de lo que fue importante para el entrevistado y permite dimensionar tanto la veracidad o realidad de la historiografía y, en esos términos, los elementos que conformaron sus identidades científicas.

Los investigadores entrevistados son en su mayoría líderes de proyectos, directores de institutos y todos miembros del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) (2 eméritos, 8 de nivel 3, 10 de nivel 2, 7 de nivel 1, que son los más jóvenes, y 2 sin datos), y trabajan en los centros o institutos en las principales

universidades e institutos de investigación del país, patrocinados por CONACYT. En las entrevistas se hizo especial referencia a su formación y actividad científica en la región de origen y sus experiencias y percepciones en las unidades de investigación en la ex URSS y en México, teniendo en cuenta la forma de trabajo, la organización de los centros de investigación, la construcción y reconstrucción de los valores de la ciencia y la configuración de sus identidades científicas. El trabajo de campo se realizó en los años 2014 y 2015.

En la reconstrucción subjetiva de la ciencia en la ex URSS, los científicos entrevistados reconocen su historia, incluyendo los períodos represivos a la población y a los propios científicos, pero no es un tema que resalten, a pesar de la avalancha de las críticas occidentales a la ex URSS por su política represiva hacia la oposición en general y científica en particular. Hubo una mención a las Purgas de Stalin recordando a un antepasado. La posible explicación, a manera de hipótesis provisional es, por un lado, una generación que no vivió la represión de las Purgas sino un sistema que tenía elementos represivos como la no circulación libre en su territorio, que sí mencionan. Por otro lado, tal parece que las consideraciones positivas en relación con lo que han recibido como científicos permea una visión favorable general, con especial referencia a su formación y sus orígenes en la investigación. En tercer lugar, es posible que la rutinización de esa forma de vida la haga normal.

Los aspectos negativos de la ex URSS que mencionan son: la estructural carencia de alimentos y elementos básicos para la reproducción cotidiana y la falta de libertad de movimiento. El primero no fue un elemento decisivo para la migración; mientras que la falta de libertad para la movilidad y la posibilidad de asistir a congresos internacionales, especialmente en Occidente, es mencionado como un elemento negativo por algunos entrevistados, mientras que otros consideran que las relaciones científicas al interior del espacio soviético en las Academias de Ciencia, fueron positivas y suficientes para sus necesidades de investigación; al igual que el acceso a la actualizada literatura científica internacional en las bibliotecas. La escasa relación con el exterior y con la comunidad epistémica occidental no era un inconveniente para el desarrollo científico. Lo anterior desmitifica la visión extremadamente negativa de Occidente sobre la libertad científica de la ex URSS y su utilización ideológico-política en su propaganda negativa.

En general se sienten orgullosos de haber vivido en un país en el que la educación, su gratuidad y su amplia distribución a la población fue una constante en todo el período. Reconocen la excelencia de la ciencia soviética que no hubiera sido posible sin la intervención del Estado, el que generaba responsabilidades y disciplina en los investigadores, a la vez que identificaba y promovía a los talentos detectados por el Estado que canalizaba a instituciones educativas

específicas. Consideran que el *ethos* científico en el que se formaron tiene origen en la educación inicial, también de excelencia. Asignan importancia fundamental a la motivación del ejemplo de los grandes maestros, muchos Premio Nobel, que promovían un profundo amor a la ciencia «[...] no tenía ambiciones materiales, solo quería ser como ellos...»; «es puro entusiasmo (que) surge del ejemplo de profesores concretos, ahí está la fuerza y creo que por eso hay mucho perfeccionamiento personal». Consideran que los logros científicos tienen más importancia que el reconocimiento material «[...] la gente no se fijaba mucho en dinero [...] sino se fijaba más como realizarse en el trabajo, y como ser útil a la patria [...] buenas bibliotecas, buenos profesores y ya muy buen ambiente de trabajo». En general, se recuerdan formando parte de equipos de investigación, no individualidades, en un contexto en el que la organización de la ciencia y la investigación eran rigurosas, con jerarquías, actividades concretas, responsabilidades y reporte a los superiores. Sin embargo, un entrevistado considera que no se percibía una organización de la ciencia para la producción con presiones para la publicación como la que encontraron en México «otra eminencia mundial tenía sus propios grupos pero nada más, no les veía organización».

La llegada de los migrantes fue menos complicada que en otros casos de migración. Muchos traían lo necesario para ellos «[...] lo que traíamos puesto y dos valijas cada uno llenas de libros». En la mayoría de los casos, fueron recibidos por científicos de los centros a los que fueron invitados. La propia situación de invitación hizo que la migración, aún traumática como tal, fuera mitigada por arribar a un lugar de trabajo y con facilidades para la reproducción de la vida cotidiana.

Con estos antecedentes y con un nivel socio cultural elevado, los científicos migrantes se adaptaron rápidamente a los centros de investigación locales; probablemente por tener mayores niveles de formación que los incluyeron en jerarquías más altas del SNI en su mayoría como líderes de institutos y proyectos. A partir de su llegada y con su participación se crearon o reformularon institutos o centros de investigación (PIZZONIA C. 2014b).

Dado ese contexto en la ex URSS y en México, la decisión de optar por México fue una decisión racional ajustada a la versión micro de la teoría neoclásica de la migración (*homo economicus* y decisión racional con maximización de beneficios), que surgió de ofertas favorables económicas y de trabajo científico «[...] escribí doscientas cartas a diferentes países [...] y me ofrecieron dos mil quinientos dólares en México me decidí por venir, aún sin conocer nada de México», «[...] no me importaba ser millonario ni nada pero si trabajar en lo que me gusta y eso se cumplió por completo esa era la única expectativa». La mayoría de los entrevistados no conocía o tenían un conocimiento vago del país

«[...] de México solo conocía algo por películas y la imagen de los sombreros anchos»; pero en general al tomar la decisión de viajar a México, estudiaron español y la historia del país antes de llegar.

En la relación entre la función de los investigadores, los líderes y el clima de trabajo, algunos estudios empíricos internacionales (SCHWARTZMAN S. 1985), han verificado la importancia de los líderes y del clima de trabajo en la organización y rendimiento de los centros de investigación, asignando importancia tanto a las condiciones institucionales y organizacionales como a las características de los individuos y sus efectos sobre éstas. En la evaluación del clima de trabajo las variables consideradas más importantes para el rendimiento de las unidades de investigación son cooperación técnica entre los miembros y niveles de participación interna (encuentros, información compartida).

En el caso de la ex URSS hay varias dimensiones que se refuerzan; la política científica definida en función de un modelo de desarrollo en el que la ciencia aplicada a cuestiones militares tenía un papel preponderante, la organización de la Academia de Ciencias de todos los países que conformaban la ex URSS y su permanente comunicación de investigaciones y resultados, la ampliación de la base de la pirámide de científicos, los valores incorporados sobre el compromiso, la responsabilidad y el amor a la ciencia. Aún en situaciones represivas, el amor a la ciencia era legítimo, aunque fuera el Estado el que generara una idea de responsabilidad y compromiso en una suerte de “ingeniería de almas”, y una mítica de trabajo en que los maestros jugaron un papel preponderante como guías de talentos. Lo anterior generaba un clima de trabajo de participación, presentación y evaluación de resultados, de los que se publicaban los más importantes, en términos de su aportación original al conocimiento.

En México, el sistema científico tecnológico ha generado una serie de programas de financiamiento y estímulos que premian la productividad y un sistema de cuerpos académicos en los que se relacionan centros e investigadores con temas afines. En la evaluación del clima de trabajo en cuanto a participación interna (encuentros, información compartida), la percepción de los científicos de la ex URSS es que la generación del trabajo conjunto y la comparación de los resultados de investigación es complicada. «[...] realizamos todos los jueves seminarios de avance de investigación y vienen mayoritariamente los alumnos e investigadores extranjeros, hay chinos y cubanos, pocos mexicanos [...] son como niños, se incomodan con las críticas a sus investigaciones y se van».

Los científicos de la ex URSS valoran la planeación, organización de la investigación y la presión para la producción, «[...] aquí están mejor organizados para trabajar [...] tengo que sacar tres artículos al año, que no está garantizado para un matemático [...] tengo que trabajar duro; en Rusia era un artículo

cada tres años [...] se trabaja no para confirmar [...] sino para hacer conocer algo nuevo». La crítica que formulan al sistema es que esta presión para la producción no se asocia con la calidad científica ni con el fortalecimiento de las relaciones de investigación y el trabajo colectivo, sino con el objetivo de publicar y la retribución material, lo que produce un cierto descuido en la producción y como consecuencia alejamiento del amor por la ciencia y los verdaderos descubrimientos científicos.

Los científicos rusos migrantes reconocen una identidad científica que no es diferente de la occidental, resumida por Santiago RAMÓN Y CAJAL (1963 [1987]) y Peter Brian MEDAWAR (2013 [1979]), Premios Nobel de Medicina 1906 y 1960 respectivamente, en dos textos que en los que sinterizan las características de los investigadores científicos: obsesión por la ciencia, independencia de criterio, curiosidad intelectual, perseverancia en el trabajo, patriotismo, amor a la gloria. Estas características identitarias son compartidas por todos los migrantes, con excepción del afán por la gloria, a las que se añaden las construidas como investigadores del período soviético, admiración por los maestros, importancia de los mismos en la formación de los nuevos investigadores, responsabilidad frente al Estado, consideración de las necesidades científicas del país y responsabilidad social en sus investigaciones como devolución a la sociedad de los conocimientos adquiridos. No hay contradicción entre ellas, sino un enriquecimiento que surge precisamente de la relación con una política pública que privilegiaba esos valores y que fue internalizada en los muchos años del sistema soviético, unido a una tradición científica de excelencia que provenía de la época de los zares. Consideran que en ningún otro país hubieran recibido la educación y la formación científica como la obtenida; y esto es muy importante toda vez que la mayoría de los entrevistados accedieron a la formación superior por su capacidad reconocida por un Estado atento a las mismas desde las escuelas de enseñanza elemental y la dirección de los talentos a las escuelas especiales y universidades. Se le dio especial relevancia a la formación en las ciencias duras, con una fuerte base matemática, lo que les otorgó una excelente capacidad de construcción lógica «[...] enamoré de matemáticas [...] participaba en las olimpiadas de matemáticas [...] fue muy buena escuela [...]».

En este sentido, hay una suerte de nostalgia por sus orígenes y entorno científicos en el que construyeron sus identidades, los centros de investigaciones, los maestros de alto nivel que se deseaba emular, los sinodales de expertos de las Academias de Ciencias; por la importancia intrínseca de quehacer científico. En contraposición a estas condiciones, las de México se caracterizan por la falta de tradición científica, de grupos consolidados de investigación, del trabajo conjunto en aras del desempeño individual, de los grandes maestros, de la construcción de la *Big Science* y de espíritu crítico.

La migración es un proceso de cambio que transforma las identidades de los migrantes en muchos aspectos. Sin embargo, la identidad científica básica de los científicos de la ex URSS se mantiene en el amor a la ciencia, capacidad de trabajo, responsabilidad en la calidad de sus investigaciones. Los otros valores científicos que los identificaban no se pueden realizar completamente en las nuevas condiciones porque no existe un sistema científico tecnológico en el que puedan desarrollarlo, un alto nivel educativo de la población ni un país con las condiciones del de origen. Generan estrategias para continuar con un trabajo científico de alto nivel, investigan y publican en medios internacionales y forman a nuevas generaciones intentando construir identidades similares a las propias con un éxito relativo. Por supuesto, esto tiene un efecto multiplicador en el quehacer científico, cuyos frutos dependerán de las estrategias educativas y científicas del Estado mexicano.

Reflexiones finales

Desde sus orígenes, la historia científica de Rusia y de la ex URSS fue producto de una gran interés del Estado desde la época de los zares. La preocupación por formar centros de investigación de vanguardia y científicos de alto nivel influyó la construcción de una identidad científica que privilegiaba el amor a la ciencia y la producción de calidad. El Estado soviético amplió la estructura educativa y científica a toda la población y dirigió la investigación de acuerdo con un criterio de desarrollo considerando la planeación, el financiamiento, la construcción de centros de investigación, la formación de los científicos, la identificación y promoción de los talentos, la ampliación de la base de la pirámide de potenciales científicos por medio de la educación masiva, la formación superior y las seguridades laborales para los egresados; considerados derechos y obligaciones para ambas partes. Con estos antecedentes se forma una comunidad científica amplia, de alto nivel con los valores considerados en el acápite anterior. Creemos que una identidad de estas características es estructural, robusta y, por lo tanto, con cierta permanencia en el tiempo en los lugares en que los investigadores de la ex URSS se encuentren.

La historia oral ratifica la historiografía científica en recuerdos que no solo valoran positivamente el sistema científico tecnológico sino todo el *ethos* en el que vivieron, que se mencionan con cierta nostalgia y que se construyó “en un país que ya no existe”. Lo positivo permea los recuerdos con mayor fuerza que lo negativo que, aunque sí se menciona, tiene un lugar secundario en las narraciones. Este sistema permitió formar comunidades científicas relacionadas en el espacio soviético con menor relación con Occidente, con líderes de reconocido

prestigio y varios Premios Nobel. El ejemplo de éstos marcó la formación y el sentido de compromiso y responsabilidad en el quehacer científico.

Cómo se reconstruyen estas identidades en un sistema científico tecnológico de menor nivel de un país de desarrollo capitalista dependiente como México, que va perdiendo soberanía en muchos aspectos, entre los que se incluye la ciencia, la tecnología y la cultura. Se va transformando en relación con la organización y los recursos disponibles, se pierde la idea de responsabilidad social y frente al Estado y se va considerando una forma de organización y rendimiento en relación con las retribuciones materiales. Sin embargo, en todas las entrevistas permanece el amor a la ciencia, la responsabilidad y el compromiso científico y la búsqueda de resultados.

Notas

- (1) Apoyado por el Kaiser Guillermo y la fundación de la *Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft*.
- (2) En 1822 se crea en Leipzig la *Gessellschaft Deutscher Naturforscher und Artze*, en 1831 la *British Association for the Advancement of Science*, en 1848 la *American Association for the Advancement of Science*, en 1907 la *Società Italiana per il Progresso delle Scienze* y en 1908 la *Asociación Española para el Progreso de la Ciencia*.
- (3) Por ejemplo la utilización de los submarinos U alemanes y la guerra química, que en principio estaban en ventaja respecto de Inglaterra. En relación con esto, la respuesta de los ingleses, conjuntamente con la ciencia francesa y norteamericana, fue crear nuevas instituciones científicas.
- (4) La *Royal Society* (1660, Londres), la *Academia Royale des Sciences* (Paris, 1666), la *Societas Regia Scientiarum* (Berlin, 1700) y la Academia de Ciencias de San Petersburgo (San Petersburgo, 1724).
- (5) En la Alemania nazi el decreto “leyes de Nüremberg” quitaba todos los derechos a quienes no fueran de raza aria. Las deportaciones a Siberia en la Rusia de Stalin. Con posterioridad, la persecución en Rusia fue menor e implicaba la pérdida de la calidad de científico.
- (6) Se crea la *Academic Assistance Council*, en 1933 llamada en 1936 *Society for the Protection of Science and Learning* que ayudó en 1938 a más de 2.000 científicos centroeuropeos. En Estados Unidos se organiza con la ayuda de la Fundación Rockefeller el *Emergency Comitee in Aid of Displaced German Scholars* que luego se denominó *Emergency Comitee in Aid of Displaced Foreign Scholars*.
- (7) Se atribuye a Heisenberg haber retrasado la construcción de la bomba atómica en Alemania y la información sobre la misma a Niels Bohr, del bando contrario, en Copenaghe en 1941.
- (8) Con excepción de la Academia Nacional de Ciencias de Ucrania que existía desde el año 1918.
- (9) Un caso famoso es el Lev Landau (1908-1968), premio Nobel de Física 1962, enviado a Siberia y rescatado por Piotr Kapitza (1894-1984), premio Nobel de Física 1976; quien fuera retenido en Rusia en 1934 en un viaje vacacional, aun cuando desde 1921 ocupaba una cátedra en Cambridge.
- (10) Como en la VI Conferencia de Física del año 1928 realizada en distintos lugares de Rusia y la Primera Conferencia Soviética de Física Nuclear de 1933.

- (11) Kuhn cambia el término paradigma por matriz disciplinaria en 1969 para afinar el concepto, que estaría formado por generalizaciones simbólicas, creencias y valores compartidos por las comunidades.
- (12) Las escuelas internado de física y matemática fueron desarrolladas en 1961 por M.A. Laurentiev en Novosibirsk y luego en Moscú por el matemático Kolmogorov y el físico Kikoin; así como el dictado de clases de matemáticas avanzadas en escuelas secundarias para beneficio de los mejores alumnos.
- (13) La ex URSS era la región con mayor densidad de científicos por habitante del mundo y con una elevada calidad de su producción por la vigilancia estricta del estado sobre la actividad científica; con una alta valoración de la ciencia pura como requisito previo y necesario para la aplicación tecnológica (PIZZONIA C. 2014b).

Bibliografía

- BARBER Bernard, 1952, *Science and the Social Order*, The Free Press, New York.
- BERNAL John Desmond, 1967 [1939], *The Social Function of Science*, MIT Press, Cambridge.
- BOURDIEU Pierre, 2003 [2001], *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona.
- BURGESS Ernest, 1973, *On Community; family and delinquency*, The University of Chicago Press, Chicago.
- CASAS GUERRERO Rosalba, 1980, *La idea de comunidad científica: su significado teórico y su contenido ideológico*, "Revista Mexicana de Sociología", Universidad Nacional Autónoma de México, vol 42, n. 3, julio-septiembre, México, pp. 1217-1230.
- DURKHEIM Emile, 1993 [1893], *La división del trabajo social*, Colofón, México.
- GLAZYEV Sergey, 1999, *A Genocide Russia and The New World Order*, Executive Intelligence Review, Washington, D.C.
- GONZÁLEZ CALLEJA Eduardo, 2013, *Memoria e Historia. Vademécum de conceptos y debates fundamentales*, Madrid, Libros de la Catarata.
- GUTIERREZ DEL CID Ana Teresa, 2014, "La caída de la Unión Soviética y sus consecuencias políticas, económica y sociales", pp. 45-66, en Cristina PIZZONIA – Sussana MASSERONI (coords.), *De la ex URSS hacia todos los lugares, Distintas dimensiones del proceso migratorio: países de origen y de destino*, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, México.
- HAGSTROM Warren, 1965, *The Scientific Community*, Basic Books, New York.
- HALBAWCHS Maurice, 1994 [1925], *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris.
- IZQUIERDO Isabel, 2015, *Los científicos de la ex URSS inmigrantes en México. ¿Quién soy yo después de todo?*, Bonilla Artigas Editores, México.
- JOUTARD Philippe, 1986 [1983], *Esas voces que nos llegan del pasado*, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular 345, México.
- KUHN Thomas S., 2013 [1962], *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Colección GIBreviarios, México.
- LAKATOS Imre, 1975, *La crítica y el desarrollo del Conocimiento*, Grijalbo, Barcelona.
- MARCU Silvia, 2011, *Geopolítica fronteriza y migraciones de la Rusia postsoviética*, "Anales de Geografía", vol 31, n. 1, Universidad Complutense, Madrid, pp. 83-106.

- MEDAWAR Peter Brian, 2013 [1979], *Consejos a un joven científico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MERTON Robert King, 1977 [1963], *La sociología de la ciencia*, Alianza, Madrid.
- PIZZONIA Cristina, 2014a, "La construcción de la ciencia en Rusia. Antecedentes históricos y paradojas actuales", en Cristina PIZZONIA – Sussana MASSERONI (coords.), *De la ex URSS hacia todos los lugares, Distintas dimensiones del proceso migratorio: países de origen y de destino*, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, México, pp. 67-110.
- PIZZONIA Cristina, 2014b, *Migración de las repúblicas post soviéticas, política migratoria y construcción de la ciencia en México*, "Quaderni di Thule". XXXVI, Convegno Internazionale di Americanistica, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" Onlus, Perugia, Italia, pp. 561-573.
- RAMÓN Y CAJAL Santiago, 1963 [1897], *Los tónicos de la voluntad. Reglas y consejos sobre Investigación científica*, Colección Austral n. 227, Espasa Calpe, Buenos Aires.
- SANCHEZ RON José Manuel, 2010, *Ciencia, política y poder. Napoleón, Hitler, Stalin y Eissenhower*, Fundación BBVA, España.
- SANCHEZ RON José Manuel, 2011 [2007], *El poder de la ciencia. Historia social, política y económica de la ciencia (Siglos XIX y XX)*, Crítica, Barcelona.
- SCHWARTZMAN Simon, 1985, *Policy Implications and Utilization of ICSOPRU Results*, UNESCO, París.
- TÖNNIES Ferdinand, 1979 [1887], *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida*, Península, Barcelona.
- TORTELLA Rafael, 1993, "Historia, ciencia, economía y poder", *Revista de Occidente*, febrero, Fundación Ortega y Gasset, España, pp. 147-155.
- VICH Victor – ZAVALA Virginia, 2004, *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*, Norma, Buenos Aires.
- WEBER Max, 1946, *Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York.

Luis N. Guillemaud: desde la inmigración francesa hasta el Constituyente guerrerense (1851)⁽¹⁾

Samuel Luis Villela Flores
Instituto Nacional de Antropología e Historia

*Los franceses que se incorporan totalmente al país son numerosos
pero se han perdido para el historiador, incapaz de evaluar el fenómeno.*

Jean Meyer

“Los franceses en México durante el siglo XIX”

Resumen

En 2017 se conmemora el centenario de la promulgación de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Con tal motivo, se ha estimulado la investigación sobre los procesos constitucionales, en lo general⁽²⁾, y sobre el constitucionalismo⁽³⁾ en México, en lo particular. En este sentido, la elaboración de la norma jurídica para el naciente estado de Guerrero (1849), a través de un Congreso Constituyente que dio origen a la Constitución promulgada en 1851, tuvo como uno de sus actores relevantes a Luis N. Guillemaud, un francés avecindado en Tixtla, la entonces capital del estado suriano. La destacada participación de Guillemaud en los debates de dicho Constituyente revela el bagaje intelectual y político de un europeo ilustrado que contribuyó – en el contexto del liberalismo mexicano de una entidad federativa – a la creación de la máxima norma jurídica estatal. Tras de ese bagaje es posible discernir la tradición de la Ilustración⁽⁴⁾ y el pensamiento político liberal que dio origen, en ese momento, al surgimiento de los modernos estado-nación.

Una reconstrucción de la trayectoria de dicho personaje desde su inmigración a México, con el cúmulo de pensamiento político que traía consigo, en su confluencia con la construcción de una Constitución en una entidad federativa de la República Mexicana, es el motivo del presente artículo.

El proyecto de colonización en Coatzacoalcos, Veracruz, Mex.

Después de lograda la independencia, el estado mexicano promovió la inmigración europea para la colonización de ciertos territorios que se consideraban aptos para el desarrollo económico. Luis N. Guillemaud, un joven nacido en Cluny – en el departamento de Saona y Loira, en la región de Borgoña, Francia – y de apenas diecinueve años, se enroló dentro de los primeros viajes de colonización francesa hacia Veracruz, en 1829.

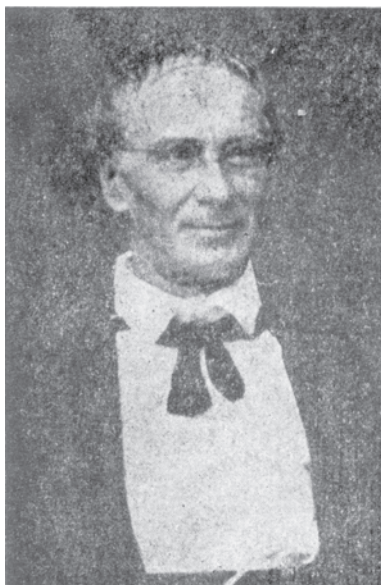


Ilustración 1

Aquí, cabe acotar que para el medievo, la abadía de Cluny fue el mayor recinto de la cristiandad – hasta antes de la erección de la basílica de San Pedro, en Roma – siendo también uno de los centros donde se generó el arte románico, irradiándose de cultura y conocimiento desde la orden benedictina. Al sobrevenir la Revolución Francesa, buena parte de la abadía fue destruida⁽⁵⁾. Más el espíritu libertario de esa Revolución y La Ilustración⁽⁶⁾ han debido tener algún efecto en la formación intelectual del joven clunisiense.

Un índice de esa formación la tenemos en su referencia sobre los exámenes para bachiller en letras que presentó en Dijon, un año antes de emprender su aventura colonizadora:

«Cinco sinodales, todos académicos, me hicieron sufrir un suplicio de todo un día; traduje pasajes *ad apertum libri* de los mejores clásicos griegos y latinos, contesté a todas las cuestiones que me plantearon sobre bella literatura, geografía, historia, filosofía y resolví los problemas que me pusieron sobre matemáticas elementales y trascendentes» (GUILLEMAUD L.N. 1947:14).

Posteriormente, se dirigió a París para el estudio de la medicina, lo cual tuvo que interrumpir tanto por las carencias materiales para sostener sus estudios en esa ciudad capital como por afiliarse al grupo de colonizadores que partiría para México, toda vez que había recibido una invitación de un amigo para incorporarse a dicho proyecto.



Ilustración 2

En la capital francesa, un paisano suyo, Benoit Angros fue «quien le refirió con tan bellos colores [el proyecto colonizador] que no le costó trabajo convencerlo en lo que sería una empresa tan incierta»⁽⁷⁾ (*Así Somos*).

Para la empresa colonizadora, la concesión «fue dada por Antonio López de Santa Ana el 3 de julio de 1828, en la ciudad de Jalapa, de acuerdo con las leyes de colonización del estado de Veracruz. Esta fue otorgada a los señores Edmon Chedeoux y François Giordan» (*Así Somos*).

En el imaginario europeo y de los franceses, se encontraba el aliciente propiciado por las descripciones de Humboldt, quien llegó a exagerar las riquezas del suelo mexicano. Sobre esta visión un tanto idílica, se entrelazan las necesidades agrícolas y demográficas de México y Francia que podrían resolverse mediante la migración internacional:

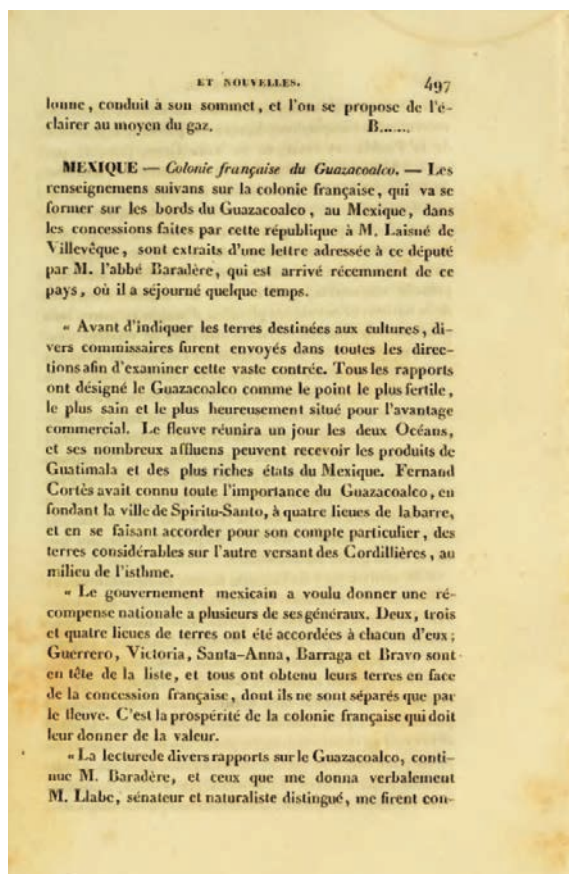


Ilustración 3

«Laisné, antiguo diputado, publica un anuncio en 1829 donde afirma que el gobierno de México le ha cedido inmensos territorios en la paradisíaca margen derecha del río Coatzacoalcos. Es obvio que el terreno se hallaba abonado en Francia pues la noticia provocó una verdadera oleada: 7 partidas entre 1829 y 1834, especialmente cuantiosa en Vaucluse y Drome; varias centenas de candidatos a la colonización, absolutamente carentes de preparación para el trabajo en el campo, para el medio tropical húmedo y por nadie recibidos. Resultado: 400 muertos» (MEYER J. 1980: 6).

Afortunadamente, pocos de los colonos de esa primera expedición murieron, aunque si tuvieron que padecer el naufragio del *Amérique* al tratar de remontar la rada del Coatzacoalcos, al llegar a este lugar unos días después de lo calculado.

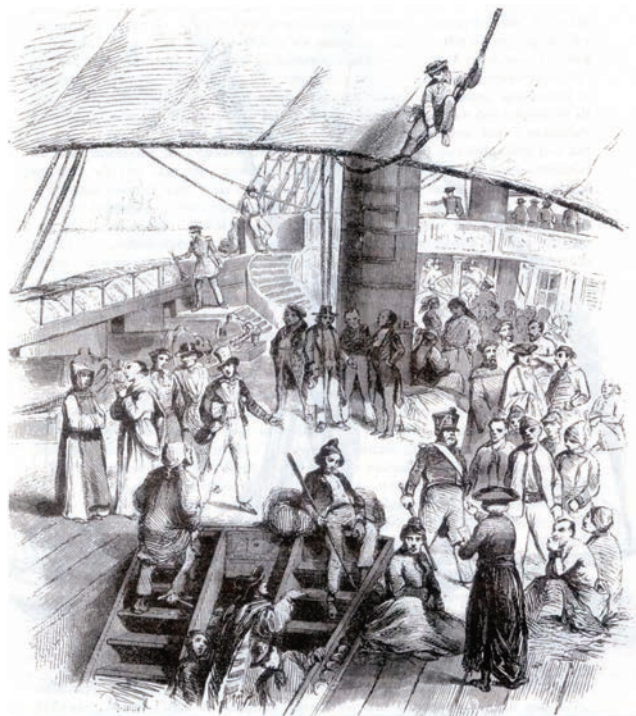


Ilustración 4

En Oaxaca

Después de una serie de vicisitudes, que llevaron a la mayoría de los colonos a internarse y dispersarse tierra adentro, dado lo insalubre de la costa, Guillemaud se adentró en la Sierra Mixe, donde vivió once meses:

«Opté por unirme a un indio y juntos emprendimos el camino sin saber yo la dirección que llevaba y sin entender su idioma; en el camino me enseñó algunas palabras del mixe; caminamos veinte días, por las noches dormíamos al pie de los árboles o en las cuevas; yo tenía tanto deseo y necesidad de aprender el mixe que al cabo de ese tiempo adelanté bastante y pude explicarle mis intenciones y hacerle un montón de preguntas sobre cosas que me interesaban en el más alto grado» (GUILLEMAUD L.N. 1947: 35)

En esta referencia encontramos la descripción a un hecho un tanto insólito; un fallido colonizador que, tratando de sortear su destino inicial, se interesa por la otredad y va a parar a una comunidad indígena, interesándose ávidamente por conocerla. Hasta antes de la estancia de Guillemaud en el pueblo de Acatlán,

sólo se había producido sobre los Mixes un par de crónicas por misioneros, en el siglo XVIII.

A partir de su vivencia, el joven clunisiense produjo algunas notas de tipo etnográfico (GUILLEMAUD L.N. 1947: 35-41). Hace una descripción de los recursos naturales, de su aprovechamiento dentro de una comunidad campesino-indígena autosuficiente cuyo contacto con la cultura occidental seguía siendo aleatorio.

Una muestra de ello es el carácter de la religiosidad Mixe que, como la de muchos otros pueblos indígenas en México, aún conserva incrustados en la liturgia cristiana los referentes a su antigua religión. Más ésto, como para muchos de sus congéneres y los evangelizadores, es una prueba de paganismo: «Han hecho la mezcla más grotesca de las verdades del cristianismo con sus absurdas creencias y no es ponderación asegurar que en esos pueblos, a pesar de tres siglos que llevan de oír, aunque de mala gana, el evangelio, el paganismo tiene más crédito que la verdadera religión» (GUILLEMAUD L.N. 1947: 39).

Otra de las notas etnográficas del joven francés, se refiere un mito de origen acerca de la población donde vivió:

«Dicen que los viejos, que habiendo llegado a ese lugar sestearon debajo de un hermoso coapinole, cuya sombra los protegió todo el día contra el calor, que habiendo hecho la prueba del fuego, juzgaron el paraje muy sano y resolvieron habitarlo, conservando hasta hoy un respeto tan inviolable al coapinole que, hace pocos años, echaron de ahí al cura por haberse atrevido a mandarlo derribar» (GUILLEMAUD L.N. 1947: 30).

Si bien es poco probable que Luis N. haya tenido conciencia del carácter mítico de la creencia, es indicativo el interés por referir ese tipo de hechos. A la distancia, podemos aquilatar su importancia ya que nos proporciona información sobre referentes míticos que encuentran paralelo en otras partes del actual México indígena⁽⁸⁾.

En cuanto a la lengua nativa, nos transmite una descripción que bien podría leerse de la pluma de un lingüista:

«La lengua de los Mixes carece de algunas letras, es algo gutural y tiene un diptongo (oo-eu) cuya pronunciación es absolutamente igual a la del eu francés. Gracias a mi tenaz dedicación logré entenderla y hablarla en poco tiempo; para lograrlo, cada palabra cuyo sentido adivinaba por el objeto que designaba o por señas que me hacían, antes que se me olvidase, corría a grabarla con una espina sobre la corteza de los árboles que al efecto escogí... de tal suerte que si mis inscripciones se conservan y algún francés da con ellas, sacará gran utilidad del trabajo que yo emprendí por necesidad» (GUILLEMAUD L.N. 1947: 39).

El origen de los Mixes fue otra de las pautas que llamó su atención ya que se ubicaba al Perú como el inicio de una migración para escapar de la dominación castellana. La veracidad de los hechos referidos en dicha tradición deberá ser sopesada:

«Existen indicios etnohistóricos y etnográficos que la cultura mixe y huave proporcionan en relación con su supuesto origen andino. Estos datos en la memoria oral son mencionados por fuentes que se remontan varios siglos. Frailes y viajeros como fray Francisco de Burgoa, el sacerdote Charles E. Brasseur y Luis Nicolás Guillemaud en sus escritos registraron las afirmaciones de estos grupos respecto a su origen andino, sobre todo peruano. Estos mitos de origen deben de gozar del beneficio de la duda mientras no pueda demostrarse su falsedad o veracidad» (MELGAR E. 1999).

Aquí, es preciso señalar que, aunque raros, se dieron casos semejantes de integración a un contexto indígena dentro de la inmigración francesa en el XIX: «Lucien Biart, se encuentra casualmente en Tuxtepec hacia 1850 a un bearnés, Bernard Lourdis, casado con una indígena desde 20 años antes y él mismo asimilado como indígena» (MEYER J. 1980: 10-11). Ante este tipo de situaciones, el propio Guillemaud hace algunas reflexiones sobre la posibilidad que hubo de casarlo con una mujer del pueblo, de lo cual se escabulló (GUILLEMAUD L.N. 1947: 38).

Finalmente, después de once meses de permanecer entre los Mixes, el joven clunisiense decide abandonar el lugar, esgrimiendo una partida de cacería. Ya ante la proximidad de un pueblo cercano, se solaza ante la posibilidad de salir de su incursión en lo Mixe: «Imposible me sería, hijos míos, de escribir la impresión que experimenté a la vista de poblaciones que me anunciaban el paso de la civilización».

Es cierto que, a pesar de sus prejuiciosas críticas a la religiosidad indígena, en lo general la percepción sobre sus anfitriones es positiva. Por ello, llama la atención que, por una parte, un joven letrado proveniente del pueblo que fue sede del principal centro de la cristiandad en el medievo haya querido estacionarse casi un año en un pueblo indígena, con una cultura y nivel de desarrollo muy diferenciados del suyo. Por ello, es lógico pero un tanto contradictoria su exclamación al reencontrarse con un pueblo “civilizado”.

Las breves notas de Guillemaud sobre su estancia de 11 meses entre los Mixes ameritarían algunas palabras más⁽⁹⁾, pero seguiremos con la descripción y análisis de su trayectoria.

Después de su estancia en Acatlán, el joven inmigrante se dirigió a la ciudad de Oaxaca, donde trabó un inesperado contacto con un paisano y amigo suyo del colegio, el señor Pablo Gregoire

«Aquel coterráneo suyo le brindó hospedaje y le favoreció la apertura de sus relaciones sociales, presentándole al señor Juan José Quiñones y éste, a la vez, lo presentó con el fiscal de la Corte de Justicia quien, inmediatamente, pretendió hacerlo su secretario. [...] siendo en esa época [Quiñones] jefe del Partido Escocés, lo empleó en su propio despacho y, después de algunos meses, cuando hablaba mejor el castellano, lo ocupó en la redacción del periódico titulado ‘El Escocés’, órgano de dicha agrupación política» (*Así Somos*).

En este trance, vemos ya al joven Guillemaud en el medio político, en momentos en que la masonería jugaba un papel importante en el rejuego político, sobre todo entre los liberales. Paradójicamente, mientras él colaboraba con la filiación escocesa, Benito Juárez colaboraba en el bando contrario.

Esta temprana incursión en ese medio ha de haberlo encaminado para las futuras tareas que desempeñaría en el Congreso Constituyente de Guerrero.

Aun cuando empezó a escribir sobre política, sus inquietudes le llevaron a escribir sobre otros temas y a trascender en la opinión pública nacional:

«Poco a poco el Sr. Quiñones fue dejando a mi arbitrio la redacción del periódico; a más de los artículos de política, siempre amoldados a la opinión escocesa, de cuando en cuando insertaba yo algunos trozos de literatura o de historia natural, que tuve la satisfacción de ver copiados por varios papeles públicos en México; me hice cargo de la redacción y arreglo del primer calendario que vió la luz en Oaxaca y la disputa que su posición geográfica suscitó, y en la que salí airoso, puso el sello a mi reputación» (GUILLEMAUD L.N. 1947: 47)⁽¹⁰⁾.

Sus inquietudes intelectuales se manifiestan también en una curiosa nota aparecida en un órgano oficial del gobierno de Oaxaca, donde se nos da cuenta de su interés por la conservación de objetos arqueológicos:

«RELACION de las piezas que se han remitido al Instituto de Ciencias y Artes del Estado para la colocación en el Gabinete de Historia Natural y Museo, mandado formar por disposición del E. S. Gobernador del mismo.

En dos de junio unas piedresitas menudas, su material Cristal de Roca que echan fuera de sus aujeros las hormigas arrieras: una piedra su figura como de un fierro de hacha; y otras varias piezas de barro no completas y deterioradas por el tiempo; encontrado todo en el cerro del fuerte a un lado del pueblo de Mitla por D. Antonio Valdés y Moya, y el francés D. Luis Guillemaud que fueron los que lo han remitido al gobierno.

Oaxaca Junio 5 de 1832.- *Silva*».

Después de su estancia en Oaxaca, Guillemaud incursionó en el estado de Michoacán y ciudad de México para, finalmente, vivir algunos años en Chilapa, donde conoció a la que sería su futura esposa.

En el año de 1836 se casó con Manuela Astudillo, y fijó su residencia en Tixtla, aunque posteriormente regresaría por breves períodos a Chilapa (1841-43) y Matamoros, Pue. (1846-48).

Para 1849 lo vemos radicando en Ayutla, donde dirigió uno de los primeros recintos educativos públicos⁽¹¹⁾, fundando también la primera biblioteca en el naciente estado suriano.

Ya naturalizado ciudadano mexicano y guerrerense, es elegido (1851) diputado para el Congreso Constituyente que elaboraría la Carta Magna que daría la normatividad jurídica al nuevo estado de la República.

El contexto sociopolítico-nacional

Al momento de la conformación del Estado de Guerrero (1849), el país se regía por la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos promulgada el año de 1824. Esta norma jurídica nacional, tuvo como antecedentes importantes la promulgación en Chilpancingo de *Los Sentimientos de la Nación*, por Morelos, el año de 1813, y la Constitución de Apatzingán, promulgada en 1914, dando continuidad y formalidad jurídica a lo promulgado en lo que hoy es la capital guerrerense.

Sin embargo, esa Constitución de 1824 había quedado interrumpida durante la invasión estadounidense a México en 1847, siendo restituida en plena guerra, el 22 de mayo. Además de su restitución, entró en vigor «el Acta Constitutiva y de Reformas propuestas por Mariano Otero. Entre otras medidas se fijaron las garantías de libertad, seguridad, propiedad e igualdad para todos los habitantes de la República, así como el amparo de los tribunales de la Federación en el ejercicio y la conservación de los derechos ciudadanos» (GALEANA P. 1998: 10-11). Estos dos últimos rubros serían de trascendencia pues se establecería el juicio de amparo y se prescribirían los elementos de la ciudadanía y los derechos individuales. Sobre esto, Fix Zamudio (1998: 202) refiere: «en la exposición de motivos del proyecto minoritario – el de los liberales – se afirmó que ‘En el primer título verá el Congreso consignadas las garantías individuales con toda la franqueza y liberalidad que exigía un sistema basado sobre los derechos del hombre [...]’».

Como puede verse aquí, es perceptible la influencia de los postulados emanados de la Revolución Francesa.

Al término de la guerra contra el invasor, el país enfrentó serios problemas para retomar su camino. Las pugnas entre liberales y conservadores larvaban una posterior guerra civil. En lo que hoy es el estado de Guerrero, se habían presentado sublevaciones indígenas que sólo fueron apaciguadas con la intervención de Juan Alvarez, caudillo suriano emanado de la guerra de independencia.

Sus acciones político-militares, que le dieron gran presencia a nivel nacional, le permitirán encabezar la gestión para la fundación del actual Estado de Guerrero en 1849. Posteriormente a este hecho, sería presidente de la nación durante un breve período, en 1855, tras encabezar la revuelta contra el dictador Antonio López de Santa Ana.

Una vez fundado el estado suriano, era necesaria la promulgación de la norma jurídica que regiría la vida pública en el naciente estado federativo.

En el Congreso Constituyente

El grupo de diputados que conformaron la legislatura constituyente fueron: Mariano Herrera, José Antonio Cano, José María Añorve de Salas, Diego Álvarez⁽¹²⁾ Ignacio Cid del Prado, Miguel Ibarra, Miguel Quiñónez, Luis Nicolás Guillemaud, Juan B. Solís, Juan José Calleja y Félix M. Leyva⁽¹³⁾.

En término generales, el trabajo legislativo retomó postulados ya vigentes tanto en el Acta Constitutiva y de Reformas como en otras legislaciones anteriores. Al respecto, la siguiente referencia (*Libro segundo de actas*, p. 2) es ilustrativa:

«Art. 21 Todos tienen acción popular contra los Jueces y demás funcionarios del Estado, en los casos de traición á la República o al Estado; de soborno, cohecho y prevaricación, en el desempeño de sus obligaciones.»

El Sr. Cid del Prado, manifestó que los casos que contiene, están previstos en la ley de las Cortes Españolas de 12 de Octubre de 1812, vigente en la República y en el Estado específicamente, por acuerdo de esta H. Legislatura»

En los casi seis meses que duró el proceso legislativo (23 de Enero de 1851 a 28 de Junio de 1851), el diputado Guillemaud tuvo una participación muy activa debatiendo, argumentando, polemizando y proponiendo cambios en redacción y adición o supresión de términos que pudiesen resultar confusos o dar pie a interpretaciones que afectasen a los individuos (SEBASTIÁN A.M. 1999: 349-566).

Las cuestiones educativas fueron algunos de los tópicos en los cuales se empeñó en proponer y construir dentro de los debates en el Constituyente. Para una muestra de ello, tenemos que en una de las sesiones, polemizó con el Sr. Cano, diputado también pero sacerdote de profesión. A propósito de la redacción de la Cuarta parte del Artículo 9º, que estipulaba la necesidad de que una persona deba dar a sus hijos y dependientes “la mejor educación posible”, el

diputado sacerdote objetó ese enunciado, arguyendo que los ancianos estaban imposibilitados para recibir dicha educación. A lo cual Guillemaud replicó diciendo «que no sabe cómo su digno compañero de Comisión se olvida de que la educación no acaba hasta teniendo el fin de la vida; pues por su carácter sacerdotal habrá tenido mil veces que explicar puntos, los más triviales de la religión, a hombres encanecidos» (Del *Libro de Actas*, citado en: SEBASTIÁN A.M. 1999: 387).

Ante lo cual, el diputado-sacerdote volvió a la carga, diciendo: «Que se hable de los dependientes menores, huérfanos, etc., y estará por la proposición; pero hablar de rancheros, vaqueros y otros semejantes es por lo menos inútil, pues a éstos no puede darse ni educación ni profesión» (SEBASTIÁN, 1999: 388). A lo cual Guillemaud volvió a replicar diciendo «que los rancheros y los demás que se han mencionado tienen profesión aunque humilde» (SEBASTIÁN A.M. 1999: 388).

En este par de datos puede apreciarse su valorización de la educación para el mejoramiento personal y social, así como un pensamiento igualitario y respetuoso de la diversidad de trabajos, que se contrapuso a los postulados un tanto sectarios del diputado-sacerdote.

A título de ilustración, remitimos a otra de las cuestiones debatidas, en la imposibilidad de detenernos en todos y cada uno de los aspectos que se deliberaron. A propósito de la discusión del Capítulo IV, sobre la “Suspensión de los derechos de ciudadanía”, Guillemaud argumentaba:

«que los que no tienen
que comer, se hallan suspensos de los derechos de ciudadano y por consiguiente de cargas concejiles, que todo el que ejerce profesión ú oficio útil puede mantenerse, y si se habla de los muy pobres, de los peones por ejemplo, es cierto que poniéndolos de Alcaldes no pueden ganar el jornal necesario para subsistir, y lo que hacen es extorsionar á los vecinos con multas y otras gabelas»

(De la página 6 del *Libro Segundo de Actas*)

El acercamiento de Guillemaud a la realidad indígena, previamente entre los Mixes de Oaxaca, le permitió conocer de la existencia del sistema de cargos. Dicha certeza le permitió plantear la cuestión de un contexto cultural en el cual la aplicación de cierta normatividad no es simple y debe atender tanto a problemas de supervivencia (los que no tienen que comer) hasta la inserción de los individuos en cargos de sus comunidades, lo que limitaba sus posibilidades

de acceder tanto a un ingreso libre como a la condición de ciudadano, dado el ejercicio de una profesión. Cuestiones éstas que formaban parte de la argumentación colectiva en cuanto al Capítulo IV de la nueva Constitución.

Finalmente, diremos que en cuanto a su desempeño como congresista fue de tal relevancia que le permitió ser nuevamente diputado en el año de 1853. Para 1857 se hizo cargo del puesto de Magistrado en el H. Tribunal de Justicia del Estado. Lo cual supone un conocimiento jurídico que quizás aprendió empíricamente y en el desempeño como diputado constituyente.

En 1862 siguió con sus inquietudes educativas, estableciendo un colegio en Tixtla, que para entonces era la capital del estado. Simultáneamente, volvió a ocupar una diputación, pasando a ser el presidente de un nuevo Congreso Constituyente que elaboró una nueva Constitución, para adecuar la estatal a la federal que se había promulgado en 1857. Sobre esta segunda Constitución hay un cierto vacío de información.

En todo caso, para ambos procesos legislativos hay poca investigación y hasta el año de 1999, en que se publicó una relación de los debates del Congreso Constituyente de 1851, no se había publicado nada al respecto (GONZÁLEZ M. - CIENFUEGOS D. 1999: 346), por lo que dar cuenta somera de la participación de Guillemaud en ese proceso es un inicio para desglosar el carácter de ese quehacer.

El ocaso

En enero de 1863, el ex diputado se radicó en Acapulco, abriendo un nuevo colegio, en momentos en que el país se encontraba en guerra con Francia. Para colmo, una escuadra francesa atacó el puerto⁽¹⁴⁾, poniendo en situación difícil a Guillemaud quien tuvo que reafirmar su condición de guerrerense y mexicano, repudiando la invasión.

En abril de ese año «fue nombrado interinamente Juez de Primera Instancia, en lugar del propietario Don Antonio Reyna» (*Así Somos*).

Un mes después empezó manifestar síntomas de una grave enfermedad, la cual terminó con su vida el 12 de septiembre de 1864.

Recapitulación

Como parte de un proyecto de colonización fallido, el joven Clunisiense Luis N. Guillemaud formó parte de un proceso que tendría muchas secuelas, tanto económicas como culturales, en algunas partes de México. Varios fueron los intentos de colonización en Coatzacoalcos durante las décadas de 1830-40;

experimento trunco, aunque resultó en el establecimiento de algunas poblados prósperos, como Jicaltepec, en Veracruz. Más exitosa sería la incursión de los barcelonnetes, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, en la industria y el comercio⁽¹⁵⁾.

El temprano proyecto de Coatzacoalcos pretendía la creación de un enclave de desarrollo agrícola en las inmediaciones de dicho río. El joven Clunisiense Luis N. Guillemaud se incorporó a un primer grupo de pretendidos colonos en 1829, quienes vieron naufragar no sólo a su embarcación, la *Amérique*, sino también sus esperanzas y deseos de labrarse un mejor porvenir en tierras mexicanas.

Después de una serie de vicisitudes tras las cuales el grupo se desintegró y dispersó, el fallido colono se internó en la Sierra Mixe donde vivió once meses, legándonos algunas breves notas etnográficas sobre el grupo Mixe en la población de Acatlán.

Posteriormente, arribaría a la ciudad de Oaxaca, donde empezaría a integrarse a la política en nuestro país, al participar como redactor en una revista elaborada por los masones del rito escocés. Ahí empezaría también a manifestar su interés por las letras y la cultura mexicana.

Nuevamente itinerante, pasó por las ciudades de Morelia y la capital mexicana para terminar en lo que hoy es territorio guerrerense, al contraer matrimonio con Manuela Astudillo, arraigándose en tierras surianas, aunque pasaría también algunos años en Izúcar de Matamoros, del estado de Puebla.

En la población guerrerense de Ayutla – en la región conocida actualmente como Costa-Montaña – fue director del primer colegio en el naciente estado de Guerrero y formó la primera biblioteca en la entidad. Su formación y trayectoria propiciaron que fuese elegido diputado y miembro del Congreso Constituyente que en 1851, el cual dio origen a la primera constitución política en el emergente estado suriano. Su participación en las deliberaciones fue muy destacada, al grado de que fue nombrado presidente de un nuevo Congreso Constituyente que elaboró una nueva constitución en 1862.

A través de ese itinerario en Guerrero, puede verse el interés por contribuir decididamente en la construcción de la normatividad que daría certeza jurídica al nuevo estado federativo. También es notorio su interés en la educación, siendo director del primer colegio en el estado y posteriormente de otros en Tixtla y en Acapulco.

Un par de datos nos ilustran respecto a su entendimiento del valor de la educación. En los inicios de su “Memorándum” dejó manifiesto el propósito de que esa forma de diario sirviera a sus hijos para aprender de la experiencia ajena: «No piensen, mis queridos hijos, que escriba yo estas líneas por ociosidad; mi deseo es que, estimulados por la curiosidad, se apliquen al estudio de la lengua

francesa y que la historia de mi vida pueda serles útil si el destino los coloca algún día en circunstancias análogas a las que me han rodeado» (GUILLEMAUD L.N. 1947: 13).

Cabe mencionar también su amistad con el notable Tixtleco Ignacio M. Altamirano, con quien seguramente trabó contacto al radicarse en lo que fue capital del estado. Al parecer, fue gracias a Guillemaud que el gran escritor conoció el mar, de lo cual resultarían unas sentidas palabras que le dirigió en misiva del 25 de enero de 1861 (SÁNCHEZ A. 1947: 61):

«Sr. D. Luis N. Guillemaud

Mi siempre querido amigo y señor

He leído la grata de U. datada el 8. y que responde á la mía. Por ella veo que U. no me olvida y es siempre el franco y leal amigo á quien tanto supe apreciar por sus ideas ilustradas y por su corazón francés.

En efecto, ¿cómo no conmoverse al aspecto del mar. ¿Qué alma por prosaica que ella sea no siente elevarse hasta la contemplación filosófica y hasta la poesía al ver esa inmensa sábana de agua, cuyos horizontes lejanos se pierden en el cielo. Para mí este espectáculo es tanto más grandioso cuanto que es nuevo y no pocas tarde me he ido a La Quebrada desde donde se descubre todo el mar en su magnífica grandeza y allí me he estado algún tiempo como los ojos fijos en esa llanura solitaria, oscura, alumbrada apenas por la luz crepuscular de la tarde. Y crea usted, amigo Guillemaud, que mi frente se ha encendido, que mi pensamiento se ha recogido religiosamente y no he tenido inspiración poética, sino que he inclinado la cabeza sin tener valor para murmurar más que algunas frases humildes».

Retomando las palabras de Jean Meyer respecto a la poca investigación sobre la caracterización y los efectos de la inmigración francesa en la construcción de nuestro país, cabe rescatar la trayectoria de nuestro personaje, así como mencionar que parece sintomático que en la propia página web del H. Congreso del Estado Libre y Soberano de Guerrero no pudo siquiera escribirse correctamente su nombre; se le consigna como Luis Nicolás Guillermano.

Finalmente y como una síntesis de la trayectoria del “buen francés que vino a México en 1830” (como le denominara Alejandro Sánchez Castro) rubricamos este escrito con una reflexión del compilador del “Memorándum” (SÁNCHEZ A. 1947: 68):

«Misterios del destino!, nació en Francia y vino a morir en América bajo las banderas de su patria, en este girón de tierra mexicana, en este puerto de Acapulco que tiene paisajes de una belleza incomparable».

Notas

- (1) Agradezco a la Profra. Elizabeth Jiménez P. el haberme proporcionado una copia de la obra de Alejandro Sánchez C., donde se recoge el “Memorándum” elaborado por Luis N. Guillemaud, así como a Abelardo Jiménez P. por su permanente interés, la aportación de datos y nuestras conversaciones sobre la trayectoria de su tatarabuelo. Y a Blanca Jiménez P., quien me enfatizó la necesidad de realizar investigación para dar el lugar que, en la historia de Guerrero, se merece nuestro personaje.
- (2) En este sentido, se han celebrado recientemente algunos eventos relacionados con el tema de este artículo, como la Mesa Redonda “El Plan de Ayutla y la constitución de 1857: el papel de Juan Álvarez en la construcción del Estado Mexicano”, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 5 de febrero de 2016; así como el Foro “Aportes de Juan Álvarez al Constitucionalismo Mexicano”, realizado el 27 de enero de 2016 en el Centro de Estudios de Derecho e Investigaciones Parlamentarias (Cámara de Diputados. H. Congreso de la Unión. México).
- (3) Se conoce como constitucionalismo a la facción política dentro de la Revolución Mexicana que, encabezada por Venustiano Carranza, daría origen a la promulgación de una nueva Constitución Política para la República Mexicana, promulgada el año de 1917.
- (4) «Grande o menor, desfigurada o adaptada, la influencia de la Ilustración y de la Revolución francesa tuvo lugar» (AVILÉS P. 2011: 279-280).
- (5) Sobre esto, puede verse MAURICE M. (1987).
- (6) Se conoce como “Ilustración” al «movimiento filosófico, literario y científico que se desarrolló en Europa y sus colonias a lo largo del siglo XVIII (“de las Luces”). Representó una importante modernización cultural y el intento de transformar las caducas estructuras del Antiguo Régimen». *Revista digital de Historia y Ciencias Sociales*, <http://www.claseshistoria.com/antiguoregimen/ilustracionconcepto.htm>.
- (7) «La inexperiencia de la juventud influye, más de lo que comúnmente se cree, en los destinos del hombre maduro» (GUILLEMAUD L.N. 1947: 10).
- (8) Una creencia mítica semejante, en términos estructurales, es la que hemos recopilado entre nahuas de la población de Xalpatláhuac, en la montaña guerrerense (VILLELA Y GLOCKNER 2015: 274-275).
- (9) Por ejemplo: «Se interesó particularmente por las creencias acerca del nahualismo» (BELIGAND N., 2010: 6 <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00553275/document>).
- (10) Según el editor del “Memorándum” de Guillemaud, la controversia fue con el alemán Eduardo Harkort, renombrado ingeniero de minas quien también radicaba en Oaxaca. Puede encontrarse una semblanza interesante sobre este personaje en la reseña de Josefina Zoraida V. a la obra de Brister, en el siguiente sitio: <http://www.aleph.org.mx/jspui/bitstream/56789/25135/1/36-144-1987-0771.pdf>.
- (11) «La inestabilidad política de ese tiempo y la carencia de recursos no permitió al gobierno de Juan Álvarez cumplir con esta disposición [de crear un Instituto Literario], y se tuvo que limitar a fundar en Ayutla el ‘Colegio Minerva’, que tuvo como director a Dn. Luis Nicolás Guillemaud, de origen francés» (SANTOS H. 1999: 277-278).
- (12) Diego Álvarez fue hijo del caudillo Juan Álvarez, a quien se debe la creación del estado de Guerrero y la consecuente iniciativa para dotarlo de una Constitución.
- (13) *Enciclopedia guerrerense*, <http://www.encyclopediagro.org/index.php/indices/indice-cultura-general/318-constituciones-politicas>.
- (14) «La llegada de Guillemaud al puerto, acompañado por sus hijos Luisa, Esteban Protasio y Esteban, coincide con el primer ataque de la flotilla francesa compuesta por las naves Pallas, Diamante, Cornelius y Galatea al mando del almirante Bonet. Los relojes marcaban las 8:45 del día 10 de enero de 1863 (REBOLLEDO, 2009).
- (15) Se ha editado toda una obra sobre las trayectorias de estos inmigrantes provenientes de los Bajos Alpes (GAMBOA L. 2008).

Bibliografía

- ANÓNIMO, 1851, *Libro Segundo de Actas*, Archivo Histórico del Estado de Guerrero, Chilpancingo, Gro.
- AVILÉS Pablo, 2011, *La imagen de la independencia de México en Francia. Viajes, intereses científicos y económicos*, pp. 273-314, en Leandro MARTÍNEZ PEÑAS (curador), *El Ejército y la Armada en el Noroeste de América: Nootka y su tiempo*, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid.
- FIX-ZAMUDIO Héctor, 1998, *Marco jurídico*, pp. 198-242, en Patricia GALEANA (compiladora), *México y sus constituciones*, Archivo General de la nación, Fondo de Cultura Económica, México.
- GALEANA Patricia, 1998, *Presentación* [lug-14], en Patricia GALEANA (compiladora), *México y sus constituciones*, Archivo General de la nación, Fondo de Cultura Económica, México.
- GAMBOA Leticia (coordinadora), 2008, *Los barcelonnettes en México*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- GONZÁLEZ Manuel - CIENFUEGOS David (coordinadores), 1999, *Digesto Constitucional Mexicano. Las constituciones de Guerrero*, H. Congreso del Estado de Guerrero, México.
- GUILLEMAUD Luis N., 1947, *Memorándum*, pp. 13-48, Alejandro SÁNCHEZ (editor), *Luis Nicolás Guillemaud. Interesante historia de un buen francés que vino a México en 1830*, s/ed, México.
- MAURICE Marguerite, 1987, *Chunx sous la révoution (1789-1799)*, s/ed, Saint-Gengoux-de-Scissé.
- SANTOS Humberto, 1999, El derecho a la educación en Guerrero, pp. 267-292, en GONZÁLEZ Manuel - CIENFUEGOS David (coordinadores), *Digesto Constitucional Mexicano. Las constituciones de Guerrero*, H. Congreso del Estado de Guerrero, México.
- SEBASTIAN Ángel, 1999, *Evolución del poder legislativo en el Constitucionalismo Guerrerense*, pp. 107-139, en GONZÁLEZ Manuel - CIENFUEGOS David (coordinadores), *Digesto Constitucional Mexicano. Las constituciones de Guerrero*, H. Congreso del Estado de Guerrero, México.
- VILLELA Samuel - GLOCKNER Valentina, 2015, *De gemelos, culebras y tesmóforos. Mitología en Guerrero*, pp. 227-316, en GOOD ALONSO Catharine Marina (coordinadora), *Creando mundos entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Sitografía

- ANÓNIMO, 2015, *Revista digital de Historia y Ciencias Sociales*, Claseshistoria.com: <http://www.claseshistoria.com/antiguoregimen/ilustracionconcepto.htm> (13/01/2014).
- BELIGAND Nadine, 2010, *Europa descubre América: siglos XVIII-XIX*, Toluca, Mex. HAL Archives: <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00553275/document> (18/01/2014).
- GRAMMAUSSEL Chantal, 2008, *El perfil del migrante francés a mediados del siglo XIX*, El Colegio de Michoacán, Morelia: mexicofrancia.org/articulos/p8.pdf (04/02/2014).
- ZORAIDA Josefina, 1986, Reseña de: BRISTER, Louis E. *In Mexican Prisons. The Journal of Eduard Harkort*, Texas, A&M University Press: <http://www.aleph.org.mx/jspui/bitstream/am/56789/25135/1/36-144-1987-0771.pdf> (09/12/2014).

Migrazioni boliviane in Argentina: dimensioni storiche, socioculturali e immaginari simbolici

Thea Rossi

Università “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara – Centro Studi Americanistici
“Circolo Amerindiano” Perugia

Abstract

Tra le comunità di migranti latinoamericani presenti in Argentina, quella boliviana è certamente una della più numerose, in conseguenza delle ondate migratorie che hanno interessato il paese nel corso dei decenni, con forme e caratteristiche specifiche. Il lavoro è finalizzato ad indagare sulla relazione tra tradizione migratoria, dimensione lavorativa e ciclo di vita familiare, sulla cosiddetta “polarizzazione regionale”, sul rapporto continuità/cambiamento riferito sia alla dimensione di genere sia alle rappresentazioni sociali dei migranti, prima e dopo aver lasciato il paese di origine. In tal senso si analizzerà anche il ruolo svolto dalla rete sociale e familiare nella costruzione dell’immaginario simbolico.

Introduzione

Negli ultimi decenni l’America Latina ha registrato un notevole aumento del numero di persone che hanno lasciato il proprio paese di origine. Sebbene le correnti migratorie abbiano avuto come principali paesi di destinazione il Nord America e l’Europa, la cosiddetta migrazione extra-regionale, tuttavia significative e interessanti sono anche le migrazioni interne negli stessi paesi latinoamericani, per la maggior parte migrazioni di frontiera, che riguardano in particolare Argentina, Brasile, Costa Rica e Venezuela.

Nel Cono Sud dell’America Latina, inoltre, lo spostamento di persone e gruppi ha una lunga storia, in cui è possibile individuare distinte aree di origine e di destinazione dei migranti⁽¹⁾. Tradizionalmente, l’Argentina è caratterizzata dall’essere paese di destinazione per i migranti confinanti. Altri paesi del Cono Sud, invece, come Paraguay, Uruguay sono principalmente “paesi di invio”. Un caso a sé è costituito dal Cile che, da tradizionale paese di emigrazione, negli ultimi anni ha iniziato ad attrarre un numero sempre crescente di immigrati.

La migrazione boliviana, oggetto del presente lavoro, rappresenta un caso di studio particolarmente interessante per diversi motivi. In primo luogo, per il riconoscimento della propensione a migrare come parte della cultura della

mobilità della popolazione andina, già dal periodo precoloniale (HINOJOSA A. 2000). In secondo luogo, la Bolivia è caratterizzata dalla diversificazione delle destinazioni di migrazione (Stati Uniti, Brasile, Cile, Spagna e Italia) a partire dagli anni ottanta del secolo scorso e, soprattutto, dal primo decennio del ventesimo secolo. Nello scenario dei flussi internazionali che hanno caratterizzato l'Argentina, certamente quello boliviano occupa un ruolo centrale, proprio in virtù della cultura della mobilità e delle modalità di territorializzazione che lo hanno caratterizzato, come vedremo, contribuendo a diffondere l'immagine dell'Argentina come "paese modello" per lo studio delle migrazioni boliviane (SASSONE S.M. - CORTÉS G. 2014). Il primo flusso migratorio boliviano-argentino prese consistenza verso la fine del XIX secolo e si consolidò per tutto il XX secolo (SASSONE 1988), permanendo con la stessa entità anche ai nostri giorni.

Erano e sono molte le famiglie boliviane che scelgono la migrazione come alternativa di vita. La decisione di partire, come fanno notare Dandler e Madeiros (1991), risponde in parte a una strategia economica diversificata che include la migrazione temporanea e permanente come una ulteriore scelta del gruppo familiare per la sua riproduzione materiale e sociale. Tuttavia, è anche vero che i soggetti migranti non rispondono a interessi puramente economici né prendono le proprie decisioni facendo un'analisi dei costi e dei benefici che la mobilità implicherà. Così, la migrazione come fenomeno sociale, economico e culturale supera quelle spiegazioni che collocano gli elementi di "attrazione" e di "espulsione" come fattori strutturali di questo fenomeno, senza nulla togliere agli aspetti economici che senza dubbio intervengono nella migrazione.

Nei prossimi paragrafi verranno analizzate le fasi della migrazione boliviana in Argentina, tenendo conto delle diverse ricostruzioni proposte dalla letteratura disponibile, delineandone altresì le principali caratteristiche rispetto alle logiche spaziali, agli aspetti transnazionali e simbolici, all'integrazione focalizzando l'attenzione sugli aspetti peculiari che, a livello sociale e culturale, hanno dato forma a questa "storia di lunga durata".

Le dimensioni storiche:

fasi e caratteristiche della migrazione boliviana in Argentina

La storia delle migrazioni della Bolivia verso l'Argentina può essere intesa come espressione di una cultura della mobilità, di un "sapere" accumulato e naturalizzato attraverso varie generazioni di migranti che condiziona le forme e i repertori della mobilità disponibili di uomini e donne⁽²⁾. Per molte famiglie le migrazioni si sono costituite storicamente come una strategia familiare di riproduzione sociale antica e diffusa, trattandosi di un processo a lungo termine, in cui passato, presente e futuro si intersecano (MALLIMACI A.I. 2012; HINOJOSA A. 2009).

D'altra parte, in Bolivia le migrazioni hanno rappresentato e rappresentano un fenomeno sociale centrale e continuo nella storia di questo paese, divenendo strutturali e costitutive del divenire storico boliviano (CORTÉS G. 2004).

Ne sono testimonianza anche gran parte dei boliviani che vivono in Córdoba e in Ushuaia, i quali hanno sperimentato forme di mobilità prima della migrazione in Argentina, in particolare coloro che provenivano dai settori rurali (HINOJOSA A. 2009; PIZARRO C. - TRPIN V. 2011; SASSONE S.M. 1988).

Si tratta di fenomeni che, insieme alla pluralità di destinazioni migratorie, si accumulano come esperienze pregresse di mobilità; esperienze che costituiscono parte di un bagaglio personale e collettivo delle persone, collocandole in una relazione con lo spazio e con la condizione di stabilità diversa da quella vissuta da coloro che sperimentano l'essere sedentari come normalità e che si trovano a dover migrare in un determinato momento della loro vita.

Per molti boliviani/e il movimento migratorio non è vissuto come un momento eccezionale in un contesto di vita caratterizzato dalla stabilità residenziale ma, al contrario, è la stessa quotidianità che si definisce come mobile territorialmente. In generale, dunque, non esiste una migrazione che "frantumi" le esperienze quotidiane, quanto piuttosto movimenti di diversa entità e importanza che si sovrappongono lungo il tragitto. Le migrazioni e/o mobilità sono sperimentate più come un modo di vita che come un singolare momento di queste vite (MAGLIANO M.J. - MALLIMACI A.I. 2015).

Una prima fase del processo migratorio boliviano verso l'Argentina può essere identificata nel periodo storico che copre il XIX e metà del XX secolo e che viene definito come *migración fronteriza*⁽³⁾ (SASSONE S.M. 1988; MAGLIANO M.J. - MALLIMACI A.I. 2015). Fu dovuta alla congiuntura di fattori interni ed esterni, da una parte la Guerra del Chaco (1932-1935) che rese disponibile una forza lavoro disposta a cercare migliori aspettative oltre i confini nazionali; dall'altra la risposta alla domanda stagionale di manodopera maschile per i raccolti agricoli nel Nord argentino, in coincidenza con meccanismi simili che si erano creati tra altri paesi delle Americhe (i messicani verso gli Stati Uniti, i colombiani verso il Venezuela, i nicaraguensi verso Costa Rica ecc.). Si tratta di lavoratori impiegati nella raccolta di canna da zucchero nella Valle del fiume San Francisco, distretto distribuito tra le province di Jujuy e Salta, conosciute come El Ramal.

Successivamente la richiesta di salariati rurali si estende alla raccolta di altre colture della regione, come il tabacco e la produzione di frutta. I migranti lavorano durante i tre mesi della raccolta nella frontiera argentina, a meno di 200 Km dai loro luoghi di origine, e ritornano alle loro comunità contadine una volta terminata. L'intervallarsi tra il periodo della raccolta dello zucchero (giugno-ottobre) con quella del tabacco (agosto-aprile in Salta, dicembre e marzo in Jujuy) facilita il coordinamento delle attività e la maggiore permanenza nel

territorio argentino, che diventa di 6 mesi. Le attività rurali tendono a reclutare soprattutto uomini, tuttavia le donne e i figli li accompagnano perché possono aiutare nella raccolta nel Nord argentino. Si trattava infatti di una migrazione circolare a cui a volte prendevano parte anche le donne, aspetto che permise a famiglie boliviane di fermarsi nelle zone di frontiera. La *migración fronteriza* dei boliviani in Argentina ha svolto dunque un ruolo complementare alla mobilità interna, fondamentalmente rurale-rurale, caratterizzata da un inserimento selettivo nel mercato del lavoro e da una successione stagionale di opportunità di lavoro.

Questi movimenti erano basati sulla marginalizzazione del settore agricolo tradizionale, caratterizzato dalla mancanza di infrastrutture stradali, commerciali e da una bassa produttività. Pertanto, la possibilità che uno dei membri dell'unità familiare cercasse nuove opportunità oltre i confini divenne una pratica quotidiana che non comportava l'essere svincolato dalla società di origine.

A partire dagli anni 50, in concomitanza con l'interruzione dei flussi europei, si intensificano quelli dei boliviani, cileni e paraguaiani diretti verso Buenos Aires e l'area metropolitana per lavorare nel settore delle costruzioni e dei servizi come manodopera non qualificata. Coincidono con le migrazioni interne dalle aree impoverite del Nord dell'Argentina e vanno ad aggiungersi alla popolazione nelle cosiddette "villas de emergencias" a Buenos Aires. La mancanza di riconoscimento a livello politico contribuì ad aumentare il numero degli indocumentati o illegali (SASSONE S.M. 1987) che negli anni successivi furono oggetto di forme di discriminazione più politica che sociale (GRIMSON A. 2006b; DOMENECH E. 2010).

Dal 1960 le migrazioni di confine di carattere rurale-rurale sono state gradualmente sostituite da migrazioni di carattere rurale-urbano verso le grandi città (Buenos Aires, Mendoza e Córdoba in particolare) e orientate, per gli uomini, verso il settore delle costruzioni, dell'industria (BENENCIA R. 2003).

Tale cambiamento è dovuto a varie trasformazioni socio-economiche che hanno interessato l'Argentina e che possono essere rinvenute tra le cause della migrazione interna verso le grandi città registrate per lo stesso periodo. Pertanto, non si tratta di una specificità della migrazione boliviana ma si collega alle condizioni favorevoli create dalle politiche di industrializzazione degli anni '30 e '40 nella zona pampeana come risultato di cambiamenti nel modello socio-economico. Nel caso specifico della migrazione boliviana influisce anche la crisi nelle economie regionali (la caduta dei prezzi dello zucchero e la meccanizzazione negli zuccherifici, la crisi del tabacco in Corrientes o il crack del cotone nel Chaco) il cui effetto è una mobilitazione della popolazione attiva verso le aree urbane, trovando impiego principalmente in attività correlate al settore dei servizi, all'edilizia e ai lavori agricoli nelle aree verdi delle città (BENENCIA R. 2003; SASSONE

S.M. 1988). Inoltre, trasformazioni importanti che si producono nella stessa Bolivia hanno un effetto sui processi migratori verso l'Argentina⁽⁴⁾.

Questa fase della migrazione boliviana, definita *migración regional* (SASSONE S.M. - CORTÉS G. 2014; MAGLIANO M.J. - MARRIMACI A.I. 2012), muta le forme della mobilità in relazione al territorio, essendo espressione di progetti più sedentari. Non si tratta ancora di residenze stabili ma le distanze non rappresentano una limitazione alle scelte. Cresce il numero di persone prive di documenti e prevale la mobilità in gruppi familiari come chiave del progetto migratorio. Le donne costituiscono ulteriore manodopera nelle aree urbane, soprattutto come collaboratrici domestiche. Dunque, la mobilità territoriale non si riduce e i circuiti migratori si organizzano sulla base della scelta di una determinata città dell'Argentina, producendo in molti casi una migrazione circolare, che porta a ritorni periodici nei luoghi di origine (DANDLER J. - MADEIROS C. 1991).

È a partire dagli anni '70 che si registra la tendenza alla stabilità residenziale nelle aree urbane. Si attivano le reti migratorie tra familiari e connazionali, le famiglie risiedono nelle aree urbane, un numero più consistente nelle zone periferiche. Gli uomini sono impiegati nel settore delle costruzioni, in conseguenza della richiesta di grandi opere infrastrutturali pianificata dal governo, mentre la vendita al dettaglio ambulante di ortaggi e i lavori domestici accrescono la partecipazione delle donne nel mercato urbano informale (VARGAS P. 2005).

Per la maggior parte i boliviani che si sono radicati in Argentina hanno ottenuto i documenti attraverso periodiche regolarizzazioni (indulti o amnistie) concesse dagli anni '50 in poi. A ogni modo, l'"illegalità" persiste tuttora come problema cogente.

Progressivamente, dunque, la migrazione temporale e circolare ha lasciato spazio a forme di mobilità permanenti e alla stabilizzazione nelle grandi città della costa orientale argentina. Si è trattato, come abbiamo visto, non di un processo lineare quanto piuttosto di "movimientos de idas y venidas" (HINOJOSA A. 2000), guidati da uomini provenienti per la maggior parte da Tarija y Santa Cruz (TAPINO LADINO M. 2014).

L'ultima fase della migrazione boliviana si inserisce all'interno di quello che alcuni autori chiamano "Modello della migrazione transnazionale" (SASSONE S.M. - CORTÉS G. 2014), che è andato diffondendosi da poco più di venti anni. La preoccupazione di cercare altre destinazioni spinge i boliviani a migrare verso il Brasile, il Cile, gli Stati Uniti o in paesi europei come la Spagna e l'Italia, o il Giappone e Israele. Si tratta all'inizio di casi isolati che danno vita a nuove catene migratorie, spesso nate dalla decisione delle donne, alla dispersione di destinazioni e dei membri di una famiglia che potenziano un percorso migratorio finalizzato a sostenere i progetti familiari e che caratterizzano tale modello.

La prima decade di questa fase, che copre metà degli anni '80-metà degli anni '90, si collega con le trasformazioni nel mondo politico e con i cambiamenti economici. Con la globalizzazione e le nuove democrazie in America Latina, la migrazione boliviana si delinea secondo il nuovo modello di migrazione globale. Le sue caratteristiche dominanti in relazione alla distribuzione sono: a) la concentrazione di due terzi dei migranti nell'area metropolitana di Buenos Aires e la tendenza a un'ulteriore crescita; b) alta diffusione in altre aree urbane e nelle aree rurali in tutto il territorio argentino; c) formazione di quartieri-enclave boliviani (SASSONE S.M. 2007).

Questa migrazione si svolge prevalentemente all'interno dei circuiti dell'economia informale e della precarietà lavorativa (DANDLER J.- MADEIROS C. 1991), anche se diventa consistente l'inserimento stabile nel mondo del lavoro sia dipendente sia autonomo e imprenditoriale. In questo periodo si evidenzia il ruolo sempre più attivo delle donne boliviane nell'economia produttiva e riproduttiva.

Nel periodo in cui l'Argentina ha vissuto una delle sue peggiori crisi con iperinflazione, quando molti credevano che la migrazione dai paesi vicini sarebbe diminuita, la realtà ha dimostrato il contrario. Nel caso della Bolivia, la chiusura di società minerarie di Potosí e Oruro aggravata dalla crisi economica generalizzata del paese, stimola, infatti, nuovi flussi di giovani migranti che promuovono e rafforzano con il loro arrivo la catena familiare e dei connazionali.

Infine, dalla metà degli anni '90 al 2010, il modello di migrazione transnazionale dimostra la nascita di nuove configurazioni socio-territoriali. Le diverse aree di insediamento, ogni volta più numerose, si distinguono per la concentrazione spaziale delle famiglie boliviane. L'inserimento lavorativo avviene in maniera selettiva, all'interno di alcune nicchie, quali il settore delle costruzioni, l'industria tessile, l'orticoltura, e attività destinate a soddisfare la domanda di consumo della collettività. Nelle economie agricole da oltre 20 anni si è andato consolidando lo sviluppo del settore dell'orticoltura, con la gestione di tutto il circuito economico, dalla produzione alla vendita al dettaglio fino ai mercati all'ingrosso mentre la mobilità economica in generale ha portato ad attivare una sorta di imprenditoria etnica nelle varie attività. Nella gestione di questi flussi migratori un ruolo molto importante è svolto dalle reti sociali formali e informali, attraverso le quali i boliviani interagiscono tra loro, e dalla maggiore presenza nello spazio pubblico che dà visibilità all'azione collettiva e fa emergere la dimensione culturale attraverso la propria identità culturale (SASSONE S.M. 2007). Feste religiose organizzate da e per boliviani, commerci etnici, radio, giornali, ristoranti, associazioni di boliviani per boliviani che alimentano lo spirito collettivo (CACCIANO S. 2004) in particolare nelle manifestazioni culturali sono l'espressione di una consapevolezza di visibilità socio-spaziale nel contesto argentino, superando le barriere di esclusione che pesano su questa comunità.

Questi ambiti possono essere considerati come costruttori di spazi sociali transnazionali, dove si resiste alla discriminazione, costruendo un'identità boliviana visibile che coesiste con altre identità latinoamericane che marcano la propria discendenza indigena, anche quando gli argentini preferiscano far risaltare la propria tradizione europea (PIZARRO C. 2011).

Il transnazionalismo della migrazione boliviana si riconosce anche nelle famiglie diffuse tra Argentina, Bolivia, Brasile, Spagna e altri paesi o in alcuni elementi “funzionali” che caratterizzano gli spazi come la presenza dei cosiddetti “locutorios”, che permettono chiamate a basso costo in Bolivia nei quartieri frequentati dai migranti o dove risiedono; oppure il flusso di rimesse verso la Bolivia, o ancora l'uso delle chat, dei blog o dei social network più comuni.

Nelle varie fasi migratorie i boliviani sperimentano, dunque, diverse strategie che determinano logiche spaziali secondo uno “schema” di dispersione-concentrazione, che trasforma i modelli tradizionali della mobilità, come vedremo nel paragrafo successivo.

Traiettorie migratorie e logiche spaziali

La ricostruzione delle traiettorie migratorie boliviane permette di evidenziarne una particolarità che può essere individuata nel doppio processo di concentrazione-dispersione in tutto lo spazio argentino e a diversi livelli (SASSONE S.M. - CORTÉS G. 2014). Questo “modello”, sommato alla ripetizione di strategie socioterritoriali e logiche etnoeconomiche, così come il “ringiovanimento” dei flussi migratori con il contributo di giovani che si muovono da soli o con la famiglia, spiegano anche il crescente interesse per lo studio della migrazione boliviana.

Le logiche spaziali di dispersione-concentrazione sono evidenti, per esempio, nel processo di metropolizzazione di Buenos Aires. Se negli anni '60 del secolo scorso la maggior parte dei boliviani era censita nelle province del nordest, agli inizi degli anni 2000 se ne conta solo un terzo, mentre la rimanente parte si è stabilita nell'area del Gran Buenos Aires (GBA). Tale metropolizzazione dei flussi ha modificato i ritmi e le pratiche della mobilità, i campi di attività, così come le esperienze e le relazioni dei boliviani. Per tale ragione, la città di Buenos Aires oggi rappresenta il principale nodo di strutturazione del campo migratorio nel Cono Sud.

Buenos Aires si caratterizza per un moltiplicarsi di quartieri ad alta concentrazione di boliviani – alcuni di essi sono vere e proprie enclave etniche o enclave migratorie, in cui prevale l'emarginazione – e per la diffusione/dispersione di boliviani verso periferie, riproducendo un modello di povertà presente nei settori svantaggiati di alcune zone dell'AMBA (Area metropolitana di Buenos Aires). Gli stessi migranti raccontano di aver dovuto scegliere in maniera quasi obbligata

localizzazioni distanti dal centro metropolitano molto poco accessibile, aspetto che ha contribuito ad accentuare la loro invisibilità per molti anni. I movimenti intraurbani successivi hanno rivelato strategie di accesso alla residenza in condizioni che oscillavano tra la precarietà e l'instabilità, spesso seguendo le modalità di inserimento nel mercato del lavoro (SASSONE S.M. - CORTÉS G. 2014: 91-92). Accanto al binomio diffusione/concentrazione, il flusso migratorio boliviano assume ulteriori configurazioni spaziali in conseguenza della crisi economica che colpisce tra il 2001 e il 2010 l'Europa e quei paesi di destinazione per molti boliviani.

Un tale contesto di crisi avrebbe portato, infatti, molti boliviani ad abbandonare i paesi europei di emigrazione per muoversi verso nuove destinazioni oppure per riattivarne di precedenti. Certamente si sono verificati casi di ritorni nel paese di origine ma non è possibile stabilire se si è trattato di una scelta che ha posto fine al ciclo migratorio o a una fase di transizione prima di una re-emigrazione (CASSARINO J.P. 2004). La complessa decisione individuale e collettiva di restare nel paese di destinazione nonostante la crisi o di affrontarla muovendosi verso altre – sia nel caso del luogo di origine, sia di ri-emigrare – è strettamente legata all'esperienza migratoria, alle reti sociali, alla situazione familiare, all'attività lavorativa, e dipende anche dalla capacità di rispondere alla crisi stessa e di ri-orientare i percorsi migratori.

Nel periodo della crisi economica che ha investito i paesi europei, tra il 2001 e il 2010, i censimenti nazionali mostrano una crescita della migrazione boliviana verso l'America Latina, soprattutto verso i paesi del Cono Sud, in particolare Argentina, Brasile e Cile, piuttosto che all'interno dello spazio Schengen.

La riattivata e rafforzata attrazione dell'Argentina per i boliviani coincide anche con la diversificazione dei profili sociodemografici dei migranti e delle opportunità di inserimento lavorativo in questo paese (agricoltura, industria tessile, lavoro domestico, commercio, etc.); nello stesso tempo essa si produce anche per una maggiore facilità nei processi di regolarizzazione, in particolare dopo la nuova legge migratoria argentina in vigore dal 2004 e il programma *Patria Grande 2005-2008* ⁽⁵⁾, oltre che per la solidità delle reti migratorie transnazionali che legano storicamente i due paesi. Sono tutti fattori favorevoli per porre in atto una capacità di adattamento rapida da parte dei migranti e una maggiore reversibilità dei flussi, anche se non si può parlare di processi uniformi (BABY COLLIN V. - CORTÉS G. 2014).

In linea generale queste rinnovate forme di mobilità verso i paesi del Cono Sud si caratterizzano per una forte polarizzazione nei paesi di destinazione (BABY COLLIN V. - CORTÉS G. 2014: 71). L'emigrazione verso l'Argentina è più numerosa da La Paz e Cochabamba e ha una maggiore incidenza relativa nei dipartimenti delle valli interandine (Tarija, Potosí e Chuquisaca) in conseguenza

di una lunga tradizione migratoria dovuta al fatto di ubicarsi in un corridoio di circolazione tra Argentina e Bolivia.

Nel caso del Brasile, i boliviani provengono perlopiù dal Dipartimento di La Paz, in virtù di un circuito migratorio che lega la città boliviana con quella di San Paolo per una comune tradizione tessile; infine, nel caso del Cile troviamo soprattutto boliviani del Dipartimento di frontiera di Oruro.

I fattori che possono spiegare una tale polarizzazione possono essere riconducibili alla vicinanza ai paesi di frontiera e alle modalità di inserimento lavorativo all'interno di alcune nicchie, il cui accesso è "regolato" grazie alla presenza diffusa di reti familiari, di quartiere e di paragone che facilitano l'organizzazione di circuiti migratori regionali.

Ciò evidenzia come non sia possibile affermare che si tratta di percorsi di re-emigrazioni omogenei all'interno dei singoli paesi né che coinvolga tutti i migranti⁽⁶⁾, anche se l'Argentina rappresenta la destinazione di re-emigrazione più plausibile, qualunque sia la regione di origine dei migranti, per le ragioni in precedenza accennate.

Sofferarsi sulle caratteristiche spaziali e geografiche della migrazione boliviana in Argentina, esplicitate nel binomio dispersione/concentrazione e nel concetto di polarizzazione, non implica far riferimento a rigidi schemi di distribuzione territoriali; in quanto al di là di tali spazializzazioni esistono, infatti, le aspettative e i progetti dei migranti. Le strategie di vita messe in atto variano a seconda dei diversi spazi, mantenendo però la stessa "essenza".

«Il concetto di strategie di vita esprime al meglio il fatto che le famiglie devono affrontare la necessità di mantenere, creare e riprodurre il tenore (livello) di vita. Questo concetto include l'idea che non è solo necessario disporre di risorse come la terra, il capitale e la tecnologia, ma anche di altre meno tangibili come il tempo, le informazioni, le reti sociali, l'identità e la memoria storica per identificare le opportunità, anche in situazioni economiche molto limitate. Queste risorse non convenzionali possono diventare cruciali e importanti quando mancano le altre» (DANDLER J. - MADEIRO C. 1991: 8).

Di tali risorse non convenzionali ci occuperemo nel prossimo paragrafo, soprattutto in relazione all'immaginario simbolico e alla produzione delle rappresentazioni sociali e simboliche che vengono veicolate anche attraverso di esse.

Bolivia e Argentina tra rappresentazioni sociali e dimensioni simboliche

Un ulteriore e importante aspetto che occorre mettere in evidenza si incentra sulla dimensione simbolica del fenomeno migratorio e, in particolare, sulle rappresentazioni sociali dei migranti boliviani in relazione all'Argentina e al proprio

paese di origine, prima di migrare, una volta giunti nel paese di destinazione e dopo la crisi che ha colpito l'Argentina nel dicembre del 2001, al fine di comprendere la relazione esistente tra le aspettative precedenti alla migrazione con le strategie di vita familiari e il ruolo svolto dalle reti sociali nella costruzione di "pre-concetti" e nelle scelte da compiere (per esempio se tornare al paese di origine o cercare altre destinazioni).

Quando si parla di "rappresentazioni sociali" o di "immaginario" si allude alle costruzioni collettive che sono in misura maggiore o minore radicate nella società, essendo gli immaginari sociali riferimenti nel sistema simbolico che produce la collettività e attraverso i quali essa si percepisce ed elabora le sue finalità. Le rappresentazioni sociali rendono possibile la costruzione di un "noi" nel momento in cui sottolineano l'esistenza di "altro". Ciò può essere evidente se si considera il peso assunto dai contatti con coloro che formano parte del "noi" nella decisione di migrare o dalle reti sociali, una volta giunti nel paese di destinazione. Del resto, la stessa idea di mobilità e migrazione è attraversata da componenti simboliche e immaginarie che modellano l'idea dell'Altrove come meta reale o immaginata del viaggio migratorio (DE GLI UBERTI S. 2014), laddove l'immaginario non è inteso semplicemente come "immagine di qualcosa" ma come creazione incessante e indeterminata di figure, forme, immagini che non rappresentano la realtà ma la creano. Sarebbe espressione di un desiderio di modernità proiettato "Altrove" (LOMBARDI SATRIANI L.M. 2004; MATERA V. 2008), di cui si fa esperienza nella quotidianità dei propri contesti sociali, o ancora una possibilità delocalizzata di "concepire un più vasto repertorio di vite possibili" (APPADURAI A. 2001). Tutte queste configurazioni dell'immaginario migratorio rimandano alla doppia capacità dei migranti di proiettarsi nel mondo e al tempo stesso di riformulare la propria percezione del sé.

Con "rappresentazioni sociali" si fa riferimento dunque alle costruzioni simboliche che si creano e ricreano nel corso delle interazioni sociali, essendo definite come modalità specifiche di comprendere e comunicare la realtà che influenzano mentre sono determinate dalla persona attraverso le sue interazioni, per cui abbracciano sia la dimensione simbolica sia quella pratica, "materiale", legata all'azione concreta degli attori sociali (AMI M.A. *et al.* 2005).

In relazione alle pre-nozioni prima di migrare, l'Argentina è vista come un paese di opportunità, da un punto di vista lavorativo e sociale, in cui è possibile ottenere una migliore qualità della vita, «una specie di "Europa", i cui beni materiali e simbolici possono fornire uno status sociale più elevato e una posizione economica migliore» (AMI M.A. *et al.* 2005: 12). Nella formazione di tali rappresentazioni molto importante risulta essere anche il ruolo svolto dalle reti sociali, da parenti e conoscenti che sono migrati in Argentina o dai mezzi di comunicazione che forniscono informazioni sulla situazione del paese di arrivo,

soprattutto in merito agli aspetti economici, al cambio favorevole della valuta e alle condizioni di vita (CASSANELLO C.A. 2015).

Tuttavia, nelle rappresentazioni colpisce anche la carica negativa presente nell'idea di migrare: la lontananza o la mancanza di conoscenza sulla nuova esperienza di vita genera un'idea di insicurezza, di paura nei confronti del paese non ancora abitato, e nello stesso tempo rafforza l'immagine del proprio paese di origine, percepito come un luogo tranquillo e familiare. La necessità di lavorare per aiutare la famiglia e di migliorare le condizioni di vita, tenuto conto delle scarse possibilità offerte dal proprio paese a livello economico e sociale, rappresenta il principale fattore condizionante le rappresentazioni, che influenza in modo rilevante, insieme alle reti sociali, la decisione di migrare.

È in questo modo che l'emigrazione si registra come una strategia di vita familiare che si articola dialetticamente con le rappresentazioni sociali. Ovvero, variazioni in queste ultime, al modificarsi delle condizioni materiali e simboliche di esistenza, influenzano le strategie di vista familiare. Allo stesso tempo, l'adozione di alcune strategie contribuisce a modificare alcuni aspetti delle rappresentazioni. In un secondo momento, una volta giunti in Argentina, è possibile notare come l'immaginario dei migranti vada modificandosi. Da un lato, in relazione all'effettivo inserimento lavorativo, all'accesso ai vari beni e servizi, l'Argentina appare ancora come uno spazio che offre opportunità – in tal senso, come abbiamo visto, le reti sono di vitale importanza sia nella decisione di migrare sia al momento dell'arrivo per la ricerca di un alloggio, o per segnalare possibilità di lavoro – dall'altra parte vengono a modificarsi le rappresentazioni sulla vita in Argentina e, di conseguenza, nel proprio paese. In queste stesse immagini vengono infatti introdotti alcuni elementi negativi, come la percezione dell'argentino come colui che discrimina, che non desidera svolgere il tipo di lavoro dei migranti, che associa il boliviano a colui che ha lasciato il proprio paese perché ha bisogno di lavorare; tutte rappresentazioni che finiscono per influenzare il concetto di “essere” boliviano, sottolineando nella sua caratterizzazione il fatto di vedersi come lavoratori, rispettosi, attenti, così come il fatto di essere sulla difensiva per non essere discriminati, per paura di perdere il lavoro e per la mancanza della documentazione necessaria per restare. Come sottolinea Pizarro «i migranti boliviani sviluppano alcune pratiche con l'intenzione di mostrare una identità autocostruita e svincolarsi dall'identità che gli attribuisce la società di destino» (PIZARRO C. 2011: 5). Inoltre, il sentirsi e sapersi lontani dal paese di origine rafforza il sentimento di appartenenza e contribuisce a configurare un'identità di migranti consolidata dall'istituzione di legami di solidarietà con persone del proprio paese di origine, per esempio nei contatti con altri migranti e familiari, nella riproduzione di alcuni aspetti culturali (cerimonie religiose, rituali, feste, cibi tipici, etc.), come abbiamo visto nel precedente paragrafo. Grimson (2006a),

a tal proposito, nel riferirsi ai processi identitari della collettività in Argentina utilizza l'espressione di *bolivianidad migrante*, la quale non si esprime nel riprodurre pratiche ancestrali e una cultura "originale" nel paese di destinazione, ma rappresenta la modalità di costruzione di una nuova comunità. I nuovi usi di tradizioni nazionali, sia in eventi particolari sia nella vita quotidiana, danno vita a un nuovo sentimento etnico della bolivianità costruendo proposte di integrazione dal basso.

Nel periodo di permanenza in Argentina vengono comunque mantenuti i legami con il paese di origine, aspetto che assume rilevanza in un eventuale ritorno qualora dovessero presentarsi le possibilità, nel caso per esempio di aver denaro sufficiente per rientrare.

Con la crisi del 2001 si producono ulteriori cambiamenti nelle rappresentazioni. Per alcuni boliviani la crisi è vissuta come un fenomeno che li colpisce economicamente ma di cui non si sentono responsabili, né tanto meno partecipi e promotori di un possibile cambiamento, per altri invece significa esporsi e lottare per i propri diritti come gli argentini che vivono nelle stesse condizioni.

In questo contesto, l'Argentina viene percepita come un paese che diventa sempre più insicuro (in termini di occupazione, di violenza quotidiana...) e ciò ha come conseguenza il far riemergere più forte il desiderio di tornare in Bolivia, potenziando i tratti positivi della rappresentazione del proprio paese. È evidente l'impatto dei cambiamenti strutturali operati dalla crisi nelle rappresentazioni sociali dei migranti; cambiamenti che si riflettono anche nell'adozione di nuove strategie familiari di vita, per esempio, ricercare un secondo lavoro perché gli stipendi non sono sufficienti, la necessità di inviare un numero inferiore di rimesse in Bolivia. Tuttavia, al di là della sopraggiunta situazione sociale ed economica, al di là della discriminazione esistente e di altre questioni di varia natura, si può affermare che tra i migranti prevale ancora, insieme al sentimento di appartenenza al proprio paese di origine – percepito con ulteriore evidenza come tranquillo, pacifico – e l'idea latente del ritorno, una rappresentazione sociale di segno positivo di ciò che è vivere in Argentina, poiché il paese continua a fornire, tra l'altro, la possibilità di lavorare – anche per effetto di coloro che sono rientrati in patria e hanno lasciato vacante il posto di lavoro – di avere un'istruzione e di poter usufruire dei beni e servizi a un livello diverso, superiore, se possibile, alle opportunità di cui disporre in Bolivia (AMI M.A. *et al.* 2005).

Le reti sociali: alcune considerazioni finali

Per molte famiglie boliviane, come più volte sottolineato, la migrazione sia interna sia esterna è stata l'espressione di una scelta nell'ambito di diverse strategie familiari e di sussistenza. In tale scelta un ruolo centrale è stato rivestito dalle

reti sociali nel configurare i destini territoriali e lavorativi, nelle diverse rappresentazioni costruite sul luogo di origine e di arrivo, nel veicolare beni materiali e simbolici e nella riproduzione dei cicli migratori attraverso le generazioni.

Inoltre, i nuovi spazi di socialità migrante, come le radio, i giornali, le cerimonie tradizionali, le associazioni sportive, le cooperative di lavoro, che rappresentano i nuovi territori della cosiddetta “bolivianidad”, generano canali per la diffusione di informazioni e di assistenza, favorendo i legami con il paese d’origine e contribuendo alla costruzione di legami orizzontali all’interno della rete di vincoli. Se è vero che nelle traiettorie di vita di ogni migrante gravitano le proprie decisioni personali e le circostanze specifiche, è vero anche che l’influenza di questi legami sociali fa sì che il fenomeno migratorio sia vissuto collettivamente. In questo senso, le reti, siano esse di famiglia, di parentela o più istituzionalizzate e formali, hanno un duplice scopo: costruire legittimità all’interno della società locale e, dall’altro lato, divenire come “telai” per i nuovi migranti, facilitando la loro socializzazione.

D’altra parte, la qualità, la fluidità e le caratteristiche delle informazioni di vario tipo che circolano attraverso la rete possono essere considerate anche come limitazione in relazione alla possibilità di avere canali multipli di accesso alle opportunità, manifestandosi in una minore mobilità spaziale e sociale. Le reti permettono al migrante una maggiore integrazione, supporto e assistenza in una fase iniziale, ma lo limiterebbero in relazione a certi territori di socialità e produttività, tanto che in seguito può diventare difficile staccarsene in quanto ciò implicherebbe uscire da vincoli che coinvolgono la reciprocità. In questo senso, alcuni autori hanno posto l’enfasi su come le migrazioni in rete potrebbero rallentare l’integrazione dei migranti nella società locale (un esempio sarebbe la forte endogamia che identifica una comunità di migranti, come accade anche per i boliviani) e su come il fenomeno migratorio sia anche organizzato intorno a relazioni di mediazione e di sfruttamento all’interno di una comunità etnica, che spesso tende a riprodurre, nella società di arrivo, le disuguaglianze sociali presenti nella società di origine (CASSANELLO C.A. 2015; BJERG M. 2006).

Note

- (1) Alcuni autori hanno utilizzato l’espressione “sistema migratorio del Cono Sud” (si veda per esempio BALÁN J. 1985).
- (2) I primi dati di migranti boliviani in Argentina appaiono già con il primo censimento del 1869, registrando coloro che si stabilirono per lo più nel nord del paese, nelle province di Salta e Jujuy principalmente (GRIMSON A. 2005). I censimenti successivi del 1895 e del 1914 riconoscono un aumento di migranti boliviani (rispettivamente 7.361 e 18.256) anche se non rappresentano ancora una percentuale significativa rispetto ad altre comunità (non solo quelle da oltreoceano, ma anche quelle di altri paesi vicini).

- (3) Per molto tempo la migrazione boliviana in Argentina è stata studiata all'interno di ricerche che venivano ricondotte nella categoria di "migración limítrofe", che comprendeva le popolazioni dei paesi adiacenti quali Brasile, Cile, Paraguay, Uruguay e Bolivia. Tale categoria è stata ampiamente utilizzata fino alla metà del secolo scorso, soprattutto nei censimenti e nei documenti governativi, per essere sostituita da "migración fronteriza", in quanto promuoveva un approccio basato sulla negazione e sull'invisibilità dell'esistenza di quel tipo di migrazione impoverita (SASSONE S.M. - CORTÉS G. 2014: 75).
- (4) Si pensi, per esempio, alle implicazioni della riforma agraria in Bolivia nel 1953 che determina le condizioni per accelerare la migrazione all'estero di una percentuale significativa di popolazione rurale (ZALLES A. 2002).
- (5) La *Ley Nacional N. 25.871* del dicembre 2003, entrata in vigore nel 2004, ha inserito tra l'altro la questione migratoria nell'ambito dei diritti umani, al contrario della precedente *Ley Videla*, riconoscendo la migrazione come un diritto umano e i migranti come soggetti di diritto (DOMENECH E. 2010). Il *Programa Patria Grande*, ammettendo una componente regionale nella composizione dei flussi migratori, concede alle persone provenienti dai paesi del Mercosur di ottenere con più facilità la residenza per un arco temporale di due anni nel territorio argentino, con la possibilità di trasformarla in una forma permanente se la situazione lavorativa risulta stabile e regolarizzata (NOVICK S. 2009). Nonostante questi provvedimenti, non è tuttavia possibile parlare di piena integrazione dei migranti dei paesi limitrofi: come afferma Pizarro (2011) i meccanismi sociali che generano esclusione e le relazioni di disuguaglianza tra migranti e autoctoni continua a manifestarsi al di là dei riconoscimenti di natura legale.
- (6) La scelta di ritornare nel paese di origine, per esempio, non è dovuta esclusivamente a motivi economici, ma coinvolge l'intero progetto migratorio, le dinamiche familiari di ricongiungimento o separazione, così come fattori personali come l'età, la qualifica professionale, il sesso. Tale scelta si collega alla vulnerabilità di molti migranti che non hanno la documentazione in regola per risiedere nel proprio paese oppure risorse economiche sufficienti o che avvertono di non aver ancora portato a termine il proprio percorso migratorio. Sono tanti i fattori che incidono nel condizionare le prospettive di un ritorno. Le donne, inoltre, hanno una diversa capacità di reagire alla crisi in quanto il settore domestico, in cui sono principalmente impiegate, risente in misura minore delle sue conseguenze, rispetto ai settori produttivi in cui tradizionalmente lavorano i maschi, come, per esempio, il settore edile.

Bibliografia

- AMI M.A. - COLOMBO P. - ESPERT N. - NOVELLINO L., 2005, *Las migraciones de los países limítrofes hacia la Argentina – entre el desarraigo y la esperanza – El caso de Bolivia y Paraguay*, "Técnica Administrativa" vol. 4, n. 21, marzo/aprile 2005, reperibile in <http://www.cyta.com.ar/ta0403/v4n3a3.htm>.
- APPADURAI A., 2001, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- BABY-COLLIN V. - CORTÉS G., 2014, *Nuevos despliegues del campo migratorio boliviano frente a la crisis*, "Revista CIDOB d'Afers Internacionals", n. 106-107, pp. 61-83.
- BALÁN J., 1985, *Las Migraciones Internacionales en el Cono Sur*, Comité Intergubernamental para las Migraciones, Buenos Aires.
- BENENCIA R., 2003, *Apéndice: La inmigración limítrofe*, in F. DEVOTO, *Historia de la inmigración en Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina.
- BENENCIA R., 2005, *Migración limítrofe y mercado de trabajo rural en la Argentina. Estrategias de familias bolivianas en la conformación de comunidades transnacionales*, "Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo", 10 (17), pp. 5-30.

- BIERC M., 2006, *Inmigración, liderazgos étnicos y participación política en comunidades rurales. Un análisis desde las biografías y las redes sociales*, en BERNASCONI A. - FRID C. (ed.), *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- CAGGIANO S., 2004, "Lo nacional y lo cultural". Centro de estudiantes y residentes bolivianos: representación, identidad y hegemonía, VII Congreso Argentino de Antropología Social, Córdoba, 25-28 de Mayo, 2004.
- CASSANELLO C.A., 2015, *Historia reciente de los inmigrantes bolivianos en la Argentina, 1970-2000. Trayectorias migrantes, redes sociales y transnacionalidad* (Tesis de posgrado), Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina, Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto. Disponible in: <http://ridaa.demo.unq.edu.ar>
- CASSARINO J.P., 2004, *Theorizing return migration: a revisited conceptual approach to return migrants*, "EU Working papers", n. 2, 2004, European University Institute, RCSAS, pp. 1-33.
- CORTÉS G., 2004, *Una ruralidad de la ausencia. Dinámicas migratorias internacionales en los valles interandinos de Bolivia en un contexto de crisis*, pp. 167-199, en HINOJOSA A. (comp.), *Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica*, Plural Editores, La Paz, Bolivia.
- DANDLER J. - MADEIRO C., 1991, *Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: Patrones e impacto en las áreas de envío*, en PESSAR P. (comp.), *Fronteras permeables*, Planeta, Buenos Aires.
- DEGLI UBERTI S., 2014, *Culture delle migrazioni*, pp. 21-34, in RICCIO B. (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, CISU, Roma.
- DOMENECH E., 2010, *Migraciones internacionales y estado nacional en la Argentina reciente. De la retórica de la exclusión a la retórica de la inclusión*, pp. 21-36, en DOMENECH E. (comp.), *Migración y Política: el Estado interrogado. Procesos actuales en Argentina y Sudamérica*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- FLORENCIA MAGGI M. - TRABALÓN CARINA I., 2015, *Interculturalidad y disputas simbólicas. Construcciones de sentido en prácticas y representaciones de argentinos y bolivianos en un barrio periférico de la ciudad de Córdoba*, "Odisea. Revista de Estudios Migratorios", n. 2, octubre 2015, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- GRIMSON A., 2000, *La migración boliviana en la Argentina*, en GRIMSON A. - PAZ SOLDÁN E., *Migrantes bolivianos en la Argentina y Estados Unidos*, PNUD, La Paz.
- GRIMSON A., 2005, *Frontera, Estado e Identificaciones en el Cono Sur*, pp. 127-142, en MATO D. (ed.), *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- GRIMSON A., 2006a, *Etnicidad y clase en barrios populares de Buenos Aires*, "Estudios Migratorios Latinoamericanos", 60, pp. 343-361.
- GRIMSON A. 2006b, *Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina*, en GRIMSON, A. - JELIN E. (comps.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencias, desigualdades y derechos*, Prometeo, Buenos Aires.
- HINOJOSA A., 2000, *Idas y venidas, campesinos tarijeños en el norte argentino*, Fundación PIEB, La Paz.
- HINOJOSA A., 2009, *Buscando la vida. Familias bolivianas transnacionales en España*, CLACSO- PIEB, La Paz.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo-INDEC, 2012, *Censo nacional de población, hogares y viviendas 2010: censo del Bicentenario: resultados definitivos*, INDEC, Buenos Aires.
- LOMBARDI SATRIANI L.M., 2004, *Il sogno di uno spazio. Itinerari ideali e traiettorie simboliche nella società contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

MALLIMACI A.I., 2012, *Moriéndose por Argentina: Sobre la presencia de bolivianos en Ushuaia*, "Migraciones Internacionales", 6 (23), pp. 173-207.

MARIANO M.J. - MALLIMACI A.I., 2015, *Las edades de la migración boliviana en Argentina: Córdoba y Ushuaia como destino*, "Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos", vol. XV, n. 1, junio 2015, disponible in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337942278006>

MATERA V., 2008, *La modernità è altrove. Immaginario e Antropologia*, in CARMAGNOLA F. - MATERA V. (a cura di), *Genealogia dell'immaginario*, Utet, Torino.

NOVICK S. (comp.), 2008, *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*, Catálogos, Buenos Aires.

NOVICK S., 2009, *Políticas migratorias en la Argentina: experiencias del pasado, reformas actuales y expectativas futuras*, pp. 25-53, en ZURBRIGGEN C. - MONDOL L. (coord.), 2010, *Estado actual y perspectivas de las políticas migratorias en el Mercosur*, FLACSO, Montevideo, Uruguay.

PIZARRO C., 2011, *Ser boliviano en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba: Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones interculturales*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

PIZARRO C. - TRPIN V., 2011, *Trabajadores frutícolas y hortícolas en la Argentina. Una aproximación socioantropológica a las prácticas de reproducción y de resistencia de las condiciones laborales*, "Revista Ruris", 4(2), pp. 199-228.

SASSONE S.M., 1987, *Migraciones ilegales y amnistías en la Argentina*, Buenos Aires, "Estudios Migratorios Latinoamericanos", 2, agosto-diciembre 6-7, pp. 249-290.

SASSONE S.M., 1988, *Migraciones laborales y cambio tecnológico. El caso de los bolivianos en el Ramal jujeno*, "Cuadernos de Antropología social", vol. 1, n. 1, Universidad de Buenos Aires, pp. 97-111.

SASSONE S.M., 2007, *Migración, territorio e identidad cultural: construcción de "lugares bolivianos" en la ciudad de Buenos Aires*, "Revista Población de Buenos Aires", año 4, n. 6, octubre, pp. 9-28.

SASSONE S.M. - Genevieve Cortés, 2014, *Escalas del espacio migratorio de los bolivianos en la Argentina: entre la dispersión y la concentración*, en SOLÉ C. - PARELLA S. - PETROFF A. (coords.), *Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: evolución, cambios y tendencias*, Centre d'Estudis I Recerca en Migracions (CER-Migracions), Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 74-110.

SEPPILLI T., 2000, *Le nuove immigrazioni e i problemi di strategia dei servizi sanitari europei: un quadro introduttivo*, "AM. Rivista di Antropologia medica", n. 9-10, Argo, Lecce, pp. 35-58.

TAPIA LADINO M., 2014, *Bolivia, historia de migraciones: pasado y presente*, pp. 9-29, en SOLÉ C. - PARELLA S. - Petroff A. (Ccoords.), *Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: evolución, cambios y tendencias*, Centre d'Estudis I Recerca en Migracions (CER-Migracions), Universidad Autónoma de Barcelona.

VARGAS P., 2005, *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra. Significado y expresión de la identidad étnica de los trabajadores de la construcción en Buenos Aires*, "Estudios Migratorios Latinoamericanos", 57, pp. 287-303.

ZALLES A., 2002, *El enjambramiento cultural de los bolivianos en Argentina*, "Nueva Sociedad", 178, pp. 89-103.

Terre assediate. La lotta campesina in Paraguay

Beatrice Gilberti
Università Ca' Foscari, Venezia

Giovanni Falcon
Università Ca' Foscari, Venezia

Abstract

Il seguente intervento appare diviso in due parti, come due sono gli autori. Il testo nasce infatti da una ricerca etnografica della durata di sei mesi che è stata svolta in coppia nelle comunità di terra occupata in Paraguay, nell'anno 2015-2016. La ricerca si è conclusa con la scrittura di due tesi di Laurea Magistrale in Antropologia Culturale, Etnologia, Etnolinguistica.

La volontà di tenere separati gli interventi è dovuta alla necessità di evidenziare la differenza dello sguardo e della percezione che intercorrono tra due ricercatori, anche nel momento in cui il campo affrontato è il medesimo.

Se il primo intervento si propone dunque un'analisi più strettamente politico-teorica del Paraguay contemporaneo, il secondo immette uno sguardo più ravvicinato, etnografico, che scende nel dettaglio delle esperienze vissute e di quanto nella pratica abbiamo appreso.

Il tema affrontato è però lo stesso, la violenza e la sua percezione nel campo paraguayano, attraverso la concettualizzazione dello stato d'eccezione come filtro teorico.

Una terra violenta di Beatrice Gilberti

Introduzione

Il paesaggio paraguayano appare oggi come una distesa di immensi latifondi, all'interno dei quali comunità di *campesinos* si inscrivono come punte di resistenza, isole che tentano di strappare terreno all'avanzare di un oceano di soia transgenica, di allevamenti intensivi e di territori sfruttati dal narcotraffico.

È una gestione della terra che ritrova nel profitto e nei dettami del neoliberismo la propria ragione e che si contrappone pertanto, in maniera netta, alla concezione che invece il *campesinato* ha della terra, alla quale si ancora il senso di una vita, oltre che la materiale sopravvivenza.

Tale composizione territoriale ritrova origine in una storica ripartizione diseguale del territorio nazionale, riletta dal *campesinato* come una forma di colonizzazione storicamente perpetuata dal vicino Brasile, avallato dai vari governi che dagli anni dalla dittatura stronista fino ad oggi si sono succeduti al potere. Ciò che appare allora, dall'interpretazione che ho dato ai discorsi dei rappresentanti del movimento campesino con cui ho avuto modo di interloquire, è la percezione di vivere in un territorio perennemente sospeso in uno Stato d'assedio. Questo Stato d'assedio è percepito sia a livello nazionale che locale, nelle comunità attanagliate dalla morsa stringente dei latifondi che le circondano.

Scopo di questo articolo è pertanto rendere palese come, ad una percezione innanzitutto spazializzata dell'assedio, corrisponda una declinazione nel campo politico e del diritto di quello che Agamben definisce Stato d'eccezione e che, concettualmente, non si distanzia dallo Stato d'assedio. Lo Stato d'assedio, mediante il quale Stroessner ha governato il Paese nel corso di trentacinque anni di dittatura, prosegue nella contemporaneità democratica, e si dispiega assumendo forme differenti, pur senza mutare nella sostanza. Lo Stato d'assedio appare pertanto come ciò che di più continuativo si ritrova nella storia del Paraguay, tanto a livello politico quanto nella rilettura che della storia del paese il movimento campesino perpetua e nel legame spaziale che si instaura tra il *campesinato* e la terra, alla quale il senso di una vita si abbraccia.

Lo Stato d'eccezione è una sospensione del diritto in una zona indeterminata, in uno spazio di soglia, che ha come conseguenza il declinarsi di un governo biopolitico della popolazione. Tale governo si mostra mediante un tipo di violenza strutturale e una violenza più esplicitamente fisica, che delinea il *campesinato* come soggettività politica eliminabile, sospesa in una vita resa nuda, sottratta alla sfera del diritto e ancorata alla dimensione della pura esistenza, pertanto sacrificabile. È lo spazio nel quale il diritto si insinua nel governo della vita, dividendole tra degne ed indegne, tutelabili o annientabili. È il governo economico del diritto.

Lo Stato d'eccezione

Come Agamben articola nel corso della sua opera, lo stato di eccezione appare come il paradigma di governo della politica contemporanea, ed è per tale ragione che fare chiarezza sulla sua natura, ovvero sul carattere ontologico e sulle modalità di governo che ne consentono un'applicazione, diviene fondamentale. Interrogarsi sullo stato d'eccezione è infatti interrogarsi sul potere, così come si dispiega tanto nei regimi democratici che dittatoriali, evidenziando le forti similitudini che legano queste forme di governo.

È, come spiega Agamben, la meticolosa opera dell'avvocato che nel *Castello* di Kafka sfoglia i codici di diritto, sebbene questi abbiano del tutto perso un'applicabilità nel reale. Una sorta di tentativo ultimo di restituire al diritto una propria natura, e di conseguenza alla vita, sottraendola in tale maniera ad un potere che la include in sé per mezzo della violenza.

Il governo dell'eccezione è, come lo definisce il filosofo, una zona anomica del diritto, uno spazio di soglia, una sorta di zona grigia sospesa nel limbo del normativo, un marasma in cui domina l'incidenza di potere e violenza, vita e diritto. Suo carattere peculiare è infatti quello di permettere, per mezzo del diritto, una sospensione del diritto stesso. È per tale ragione la messa in opera di un governo che arriva ad attanagliare la vita nel diritto, di fatto includendola in sé, invece che limitarsi a normatizzarla. Non la normatizzazione della vita mediante il diritto, ma un potere che si traduce come arbitraria decisione rispetto ad un diritto alla vita.

Nel momento in cui la sospensione del diritto, che dovrebbe essere relegata ad un momento di eccezione, diviene la norma, si rendono labili i confini tra democrazia e assolutismo. Come spiega il filosofo, mettendo in relazione l'opera di W. Benjamin *Sulla violenza* e *Teologia Politica* di C. Schmitt, «caduta ogni possibilità di uno stato di eccezione fittizio, in cui eccezione e caso normale sono temporalmente e localmente distinti, effettivo è ora lo Stato di eccezione in cui viviamo, e che è assolutamente indecidibile rispetto alla regola. Ogni finzione di un nesso fra violenza e diritto viene qui meno: non vi è che una zona di anomia, in cui agisce una violenza senza alcuna veste giuridica» (AGAMBEN G. 2014 [2003]: 76-77). Secondo Schmitt infatti, nel momento in cui l'eccezione si confonde con la regola, si produce un ordinamento giuridico interamente basato sul dispositivo dello Stato di eccezione, «che ha lo scopo di rendere applicabile la norma sospendendone l'efficacia» (AGAMBEN G. 2014 [2003]: 75).

Origine di tale governo è, secondo il filosofo, da cercarsi primariamente nell'incidenza in una singola persona o in un governo democratico, di *auctoritas* e *potestas*. L'*auctoritas*, come spiega Arendt (ARENDR H. 2008 [1996]), e commenta Agamben rifacendosi all'analisi schmittiana, può appartenere ad un gruppo o ad un individuo, ma sua caratteristica peculiare è il riconoscimento indiscusso, che non necessita di persuasione né coercizione.

Non ha a che fare con la rappresentanza, ma scaturisce dalla propria condizione di "padri". Non è un potere di cui si viene riconosciuti, ma una forza della quale la persona è insignita, e termina con la sua morte. Non ha pertanto alcuna incidenza con il diritto.

La *potestas* ha invece un carattere strettamente giuridico-normativo, si traduce come una carica che si arriva a ricoprire perché legittimati, ma che sussiste oltre la persona.

Questi due elementi, quello anomico e quello normativo, esistono nella maggior parte dei sistemi giuridici in una relazione binomica. L'*auctoritas* è infatti necessaria alla validazione della *potestas*, "scopo" senza il quale l'*auctoritas* apparirebbe svuotata di applicabilità e quindi vacua.

Nel momento in cui, però, questi termini divengono convergenti ed indistinguibili, si aprono le porte ad una modalità di governo che, per mezzo della propria *auctoritas* può sospendere il piano della *potestas*, e quindi del diritto, pur mantenendosi in vigore per mezzo dello stesso diritto per mezzo del quale tale potere aveva acquisito.

È, per tale ragione, la forma di governo più violenta che possa sussistere in quanto arbitraria perché anomica, ma regolamentata perché legale.

Questa indeterminazione tra dittatura e democrazia è ciò che viene percepito in Paraguay da molti *campesinos* e dai suoi rappresentanti, studiosi e giornalisti con cui, nel periodo della nostra ricerca di campo, abbiamo avuto modo di parlare e condividere una quotidianità. Il filo rosso che lega il periodo stronista a quello che, a tutt'oggi, viene definito un periodo di transizione alla democrazia, è lontano dal recidersi, ma permane integro, e appare particolarmente vivido nel dipartimento di Concepción, dove abbiamo trascorso la maggior parte del tempo della nostra ricerca di campo.

Mostrare questo legame è a mio avviso importante al fine di rendere palese la criminalizzazione che il movimento campesino subisce, a causa della sua esclusione dalle logiche del profitto neoliberali. Ciò che in Paraguay si attua è una messa al margine dallo stato di diritto di una massa maggioritaria della popolazione. Al *campesinato* viene sottratta terra, e insieme alla terra viene negata la vita. Se il governo dello spazio è la modalità attraverso la quale, in contesti colonizzati, il potere si rende esplicito, non è esagerato asserire che la marginalizzazione effettiva cui è sottoposto il *campesinato* nel momento in cui viene cacciato dalla terra in cui abita, corrisponde allo spazio di eccezione in cui viene relegato nella sfera del diritto.

Mettere questi meccanismi a nudo è interrogarsi su quel tipo di violenza che Farmer definisce strutturale, legandola ad un tipo di violenza più evidente, cruenta, che si traduce in arresti sommari, sgomberi, fumigazioni di sostanze nocive, torture, incarcerazione e omicidi che rimangono impuniti. Sul *campesinato* mi sembra, il volto della biopolitica si rende evidente in quel legame che Mbembe nel suo saggio *Necropolitiche* mette a nudo: quello che è un governo della vita corrisponde anche ad un governo della morte. Come spiega Mbembe «nella formulazione che ne dà Foucault, il biopotere sembra funzionare attraverso la divisione della popolazione fra coloro che devono vivere e coloro che devono morire. Operando sulla base di una scissione fra gli esseri viventi e i morti, un tale potere si definisce in relazione all'ambito

biologico: un ambito dal quale assume il controllo investendosi del diritto di decidere. Questo controllo presuppone la distribuzione delle specie umane in gruppi, e l'istituzione di una certa cesura biologica fra gli uni e gli altri» (MBEMBE A. 2008: 6).

La dittatura stronista

Stroessner governò il Paraguay nel corso di trentacinque anni, secondo modalità che differenziano fortemente il suo regime dalle dittature militari instauratesi nei paesi limitrofi. Non mi è possibile in questa sede scendere nel dettaglio di tale governo, sebbene ritenga una sua comprensione prerogativa necessaria per un'analisi politica del Paraguay contemporaneo. Caratteristica che intendo sottolineare è la facciata democratica alla quale Stroessner non rinunciò mai, pur mantenendo lo Stato d'assedio in vigore per tutto l'arco del suo governo. Il generale infatti, come sottolinea Žižek in *Benvenuti nel deserto del reale*, sospendeva lo Stato d'assedio per il solo giorno delle elezioni, in modo da permettere una regolare affluenza alle urne. Lo Stato d'assedio, già inserito nella costituzione del 1940 con la quale Stroessner assunse la presidenza, veniva semplicemente ripristinato tramite decreto presidenziale ogni quaranta giorni, come previsto dalla legge. È fondamentale capire le modalità democratiche di dispiegamento di tale dittatura, essendo proprio questo il modello su cui, come sottolinea Agamben, Schmitt si sofferma nel ricercare l'origine giuridica dello stato d'eccezione, ovvero la dittatura sovrana.

Come Agamben sottolinea, una delle migliori analisi dell'origine dello stato di eccezione si ritrova in *La Dittatura* e in *Teologia Politica* di Schmitt. In questi testi ciò che si ricerca è l'ancoramento dello stato d'eccezione all'ordine giuridico. Sebbene infatti lo stato d'eccezione sia un provvedimento che prevale la norma, che oltrepassa lo spazio giuridico, la sua natura è nella realtà ambigua, in quanto si ancora al piano giuridico che esso stesso sospende nel momento della sua attuazione. Mentre infatti le "dittature commissarie" sospendono la costituzione per tutelarla, ciò che avviene nelle dittature sovrane è il massimo dispiegarsi dello stato d'eccezione. Pur senza sospendere la costituzione, il potere esecutivo opera al fine di creare le condizioni per imporre una nuova costituzione. Tale potere esiste quindi come costituito dalla costituzione pur non essendo in essa contemplato, e opera come costituente dal suo interno per sottrarne validità. In tal senso Schmitt afferma che l'eccezione sia la formula nella quale si iscrive la sovranità e alla quale la figura del sovrano, o del dittatore si ancora: «il sovrano sta fuori dell'ordine giuridico normalmente valido e, tuttavia, appartiene ad esso, perché è responsabile per la decisione se la costituzione possa essere sospesa *in toto*» (AGAMBEN G. 2014 [2003]: 48).

Lo stato d'eccezione mostra la distanza tra la norma e la sua applicabilità. Non una sospensione dello stato giuridico, ma la creazione dello spazio dell'«essere fuori e tuttavia appartenere» (AGAMBEN G. 2014 [2003]: 48).

Lo stato d'eccezione produce e si produce nel momento in cui «decreti, provvedimenti e misure che non sono formalmente leggi ne acquistano la forza» (AGAMBEN G. 2014 [2003]: 51). Nella pratica, sospende la legge applicandola (nelle costituzioni è prevista la possibilità di una loro sospensione), e pur non sospendendola non la applica. Sebbene la costituzione resti in vigore, viene sospesa, e la legge viene a coincidere con la persona del sovrano, che in tal modo della legge pienamente dispone, sia come legiferatore che come esecutore.

Come spiega Arditi in *Adios a Stroessner*, «El stronismo fue capaz de manejarse, sin mayores inconvenientes, con esta articulación de lo puramente retorico con lo tristemente real. Durante un largo tiempo el régimen logró hacer pasar el espejismo por lo real: desde un cierto angulo se percibía un sistema de formas y procedimientos democráticos y, desde otro, los componentes de un esquema dictatorial de dominación. La lógica del simulacro instauraba el espejismo como efecto del poder» (ARDITI B. 1992: 13).

Questa modalità di governo si esplicita come incorporazione della paura che persegue oltre la materiale caduta del potere in vigore. Per quanto ho appreso durante il periodo di campo, il segno che permane in chi ha vissuto nel corso della dittatura stronista, e che le generazioni successive hanno incorporato, è la tendenza a mantenere il silenzio su quel periodo e a guardarsi le spalle da eventuali ficcanaso. Questi erano i *pyrague*, le spie del regime, delle quali ancora si parla, e di cui, in un certo modo, ancora si ha paura. Il terrore di essere ascoltati sussiste nelle campagne, e la possibilità della loro presenza resta qualcosa su cui mettere sull'attenti gli astanti sfiorandosi il naso, anche se per scherzare. Questo gesto è sufficiente per interrompere qualsiasi discorso sia in atto. O almeno così è capitato a noi in più occasioni, quando gli argomenti si facevano scomodi o pericolosi. La convinzione che ci sia qualcuno ad ascoltare, qualcuno che ti consegnerà nelle mani dello Stato, che esercita il potere in modo discrezionale, contro il quale sai non ci sarà possibilità di averla vinta, è una paura velata di scherzo, o uno scherzo amaro. Sono i *pyrangue*, le spie del regime che, insieme al perenne stato d'eccezione, rendono, a mio avviso, manifesto il farsi corpo del potere. Il terrore diviene infatti quotidiano, e la quotidianità a partire da questo viene ricostruita. Non è determinante agire in modo sbagliato, perché la possibilità di farlo è perenne. E perenne è la possibilità di essere denunciati. Se l'errore è discrezionale, come lo è il giudizio, e la norma su cui si poggia, la possibilità di cadere in fallo, è solo in parte dipendente dal proprio modo di comportarsi. Si può, certo, attenersi più o meno compostamente alle regole apprese, ma questo non solleva mai del tutto dalla possibilità di cadere in fallo. Per queste

ragioni lo stato d'eccezione, come stato di soglia, sospeso tra la sua impossibilità di essere legale, e la sua necessità di divenirlo, è la più spaventosa delle forme di dominio. Ed è, a mio avviso, dove potere e violenza si coniugano, fino al divenire, di quest'ultima, strutturale. Contro lo stato d'eccezione non vi è modo di ribattere, non ci sono bivi, zone d'ombra o scorciatoie. È illegalità istituita. Lo stato d'eccezione perenne è, nel suo aspetto più interessante, il dominio del potere esecutivo su quello legislativo. È la presa in carico della legge, del corpo costituente dello Stato, da parte dei suoi stessi "gestori".

Il passaggio alla democrazia?

Che il passaggio dal periodo dittatoriale a quello democratico non sia mai avvenuto è, nel campo paraguayano, una percezione diffusa, che si esplica nella vita sospesa in uno stato di perenne incertezza, precarietà e paura.

Il Paraguay è considerato da molti osservatori internazionali come il Paese dove le coltivazioni di transgenico hanno assunto il volto più fisicamente violento, ai danni della popolazione campesina.

Tale violenza si traduce in una para-militarizzazione del campo, in un impiego delle forze armate volto a cacciare gli occupanti delle terre o a imprimere in loro un senso di insicurezza perenne. Così scrive un informe di FIAN, organizzazione internazionale di diritti umani, e *Via Campesina*. «La expansión desenfrenada del cultivo de soja causa hostigamientos, ataques y asesinatos cometidos por cuerpos policiales, parapoliciales y por grupos privados armados, en contra de líderes campesinos» (RULLI J. 2007: 219). Un informe della *Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay* (CODEHUPY) del 2014 denuncia un piano sistematico di attacco alla popolazione campesina, al fine di forzarli ad abbandonare il territorio ed imprimere loro terrore. Il piano viene portato avanti da latifondisti e rappresentanti dell'oligarchia legata all'agronegozio, con la complicità dello Stato, secondo un modello che gli autori non esitano a definire terrorismo di stato. Vengono infatti utilizzati i mezzi di repressione per ottenere impunità e perpetuare gli interessi economici di una ristretta fascia di impresari e politici. Dalla fine della dittatura ad oggi centoquindici dirigenti *campesinos* furono assassinati con armi da fuoco o in seguito ai maltrattamenti subiti in prigione. Nella maggioranza dei casi non venne giudicato nessuno come colpevole degli omicidi. Si sommano ad essi molti casi di sgombero violento e torture ai danni della popolazione. La maggior parte degli attacchi a comunità o dirigenti viene eseguito da sicari privati, che godono però dell'appoggio statale. Mai nessuna azione giudiziaria venne perseguita dallo Stato al fine di limitare o condannare uno di questi abusi. Queste violenze sono perpetuate in occupazioni volte al recupero di Tierra Malhabida⁽¹⁾, o affittata a *sojeros* in maniera irregolare, secondo

quanto legiferato dall' vendita o affittata a *sojeros* in maniera irregolare, secondo quanto legiferato dall' Estatuto Agrario⁽²⁾ come in comunità di più vecchio insediamento. Gli sgomberi sono perpetuati con l'argomento della difesa della proprietà privata e l'aumento delle violenze di anno in anno, a partire dal 1999, coincide con l'incremento della produzione transgenica di soia. Come dimostra l'informe, le zone più colpite da tali violenze sono quelle che coincidono con la frontiera della soia, le zone cioè dove la coltivazione della pianta va incrementandosi, ovvero nei distretti di San Pedro, Concepción e Caaguazú.

L'espansione della soia in Paraguay ha inizio, in forma massiva negli anni Ottanta, e riguarda, in un primo momento, la sola area dell'est del Paese, confinante con il Brasile e a tutt'oggi quella di maggior concentrazione delle monoculture. La produzione venne meccanizzata, e si assistette ad una ondata di colonizzazione, definita da Tomás Palau come *farmer*. Si intende con 'farmer' una modalità di produzione «que se asiente en extensiones medianas, en las que hay una combinación de cultivos de renta y subsistencia, con alta mecanización y vinculación al mercado, utiliza mano de obra casi exclusivamente familiar con contratación esporádica y uso de insumos modernos» (PALAU T. 2012: 115). Si tratta della prima fase della massiccia occupazione straniera del territorio in Paraguay, che costringe molti *campesinos* a lasciare le proprie terre per dirigersi in altre aree del paese. La meccanizzazione della produzione agricola aveva in Brasile già raggiunto un apice negli anni Settanta, e si espande oltre confine, grazie ai prezzi vantaggiosi della terra, l'assenza o quasi di imposte sulla produzione, la fertilità del suolo. Inizia in questa fase, secondo Palau, la deforestazione, l'impoverimento del suolo, la destrutturazione dell'ambiente, che nella decade successiva si mostrerà sistematica. Dalla metà degli anni Novanta la soia avanza, ma è nel 1999 che la situazione assume tinte drammatiche. In questo anno entrano infatti illegalmente le sementi transgeniche in Paraguay, e il modello di produzione orchestrato dalle corporazioni multinazionali si impone come imperante. Non essendo inoltre disponibili terre statali, l'agricoltura transgenica inizia ad occupare il territorio esclusivamente campesino, in modalità che condensano il modello *farmer* a quello *junker*, quello cioè delle grandi imprese, con un alto livello di meccanizzazione, e mano d'opera quasi esclusivamente salariata.

Oltre agli effetti sociali dovuti a questa aggressiva forma di colonizzazione, che si manifestano come impoverimento e migrazioni forzate, forti sono anche quelli sull'ambiente. L'espandersi delle monoculture implica un disboscamento massivo, la distruzione di intere comunità e l'isolamento delle rimanenti, fattori che ampliano un senso di incertezza e di assedio, di costante minaccia, di appartenere ad una specie in estinzione. La sparizione dei boschi è, inoltre, un fattore avvertito come tragico, poiché da questi si trae legna, ma anche acqua, e

animali selvatici. I problemi di salute correlati ai veleni sparsi sono intossicazioni, dolore di stomaco e di testa, problemi all'apparato respiratorio e digestivo, che affettano soprattutto i bambini. Oltre a questo la contaminazione dell'acqua provoca spesso malattie degli animali domestici o la loro morte.

Casi di violenza "strutturale" che si intersecano con un altro tipo di violenza, fatta di maltrattamenti, uccisioni, una violenza che colpisce il corpo e si traduce, psicologicamente, in uno stato di perenne insicurezza, in uno Stato d'assedio. È una lotta polarizzata, tra Stato e *campesinato* come soggetto politico. È una lotta tra legalità e giustizia, ed è una lotta fra concezioni della proprietà e percezioni della terra, è una lotta fra due mondi inconciliabili, seppur intersecati, che per questo si traduce in violenza o, almeno, così io l'ho percepita.

«Nel campo la sfrontatezza della violenza diventa una sorta di atto intimo a causa della partecipazione di civili nelle operazioni e nella messa in moto di meccanismi di vendetta nei confronti dei *campesinos* che avevano osato occupare le terre, attraverso il coinvolgimento dei latifondisti nelle rappresaglie, torture ed esecuzioni» (CASAGRANDE O. 2015: 88).

Concepción, una zona eccezionale

Il silenzio che permane sul periodo dittatoriale, quello stato di incorporazione del terrore nel proferire parola per paura di essere spiati, ascoltati ed infine impunemente giustiziati, prosegue nella contemporaneità come silenzio che il movimento campesino, ed i suoi dirigenti in particolare, conservano nei riguardi dell'Epp⁽³⁾. Questo, un gruppo guerrigliero di inclinazione marxista leninista, agisce nella zona di Concepción perseguendo un metodo di lotta armata a danno dei latifondisti brasiliani, mostrandosi particolarmente intransigente nei confronti di coloro che sfruttano la terra per le coltivazioni transgeniche di soia. Dal mio arrivo in Paraguay ho a più riprese tentato di capire se tale gruppo esistesse davvero, quali fossero i loro metodi di lotta, e se fossero da qualcuno condivisi. Alle mie domande è sempre però seguito il silenzio, o qualche timido "supuestamente". Una tale vaghezza si è mostrata comprensibile non appena io e il mio collega abbiamo deciso di avventurarci nella zona di Concepción, per svolgere la nostra ricerca di campo.

Questo dipartimento, già più volte sottoposto a stato d'eccezione durante il governo Lugo (2008-2012), è oggi sotto la presidenza Cartes, una zona completamente militarizzata.

Quando Cartes ha assunto la presidenza infatti, il 15 agosto 2013, una delle prime leggi che ottiene la licenza di modificare tramite decreto è la *Ley de Defensa Nacional y de Seguridad Interna*. Secondo le modifiche apportate, il Presidente può ora assumere il controllo delle forze armate e ordinare un loro intervento

senza chiedere l'approvazione da parte del Congresso, in caso la nazione venga dichiarato sotto stato d'assedio e in casi qualificati come terrorismo interno, riguardanti nello specifico attacchi sferrati dall'EPP.

Come ci ha spiegato Pereira, giornalista di Concepción, da sempre attento alle dinamiche che riguardano le lotte di rivendicazione del *campesinato*, lo stato di eccezione si è reso oggi permanente, perché non è più necessario dichiararlo: «Cuando asume el Gobierno Cartes, una de las primeras decisiones es modificar una Ley que le permite de imponer los militares sin necesidad de dar cuenta al Congreso. Osea, lo que antes se hacia mediante el Estado de Excepción, ahora ya no hace falta hacerlo mediante el Estado de Excepción, es como un Estado de Excepción permanente porque no es necesario declararlo» (Hugo Pereira, intervista effettuata a febbraio 2015).

Mentre cioè durante il governo dittatoriale esso permaneva perennemente in vigore, ma ci si avvaleva di norme costituzionali per dichiararlo, nella transizione alla democrazia questo cessa di dover essere dichiarato, ma viene semplicemente normatizzato come diritto costituzionale. È come se, in democrazia, si fosse reso palese l'autoritarismo che, in dittatura, permaneva avvolto da una facciata democratica. Si è prodotta, ovvero, proprio quella zona indefinita, quella soglia sospesa nel vuoto del giuridico, per il quale lo stato d'eccezione diviene regola, e pertanto, «non soltanto si presenta sempre più come una tecnica di governo e non come misura eccezionale, ma lascia anche apparire alla luce la sua natura di paradigma costitutivo dell'ordine giuridico» (ACAMBEN G. 2013: 16).

Normatizzato sulla base di una supposta necessità, derivante dal pericolo terrorista incarnato dall'EPP, questo diviene un'arma di controllo e neutralizzazione di qualsiasi presenza "scomoda" per il potere statale, asservito agli interessi economici. Il solo essere associati, anche sulla base di dicerie, al gruppo armato come membri o simpatizzanti, può comportare l'incarcerazione o l'uccisione da parte dello Stato o di organi di polizia paramilitari, o di sicari che permangono impuniti. L'uccisione verrà poi venduta alla stampa come un regolamento di conti tra bande armate, o come necessaria al fine della sicurezza nazionale. Se in dittatura si accusava di essere comunista chi si voleva eliminare, in democrazia lo si accusa di essere un guerrigliero.

Tale è la sorte toccata a Toto Lezcano, che mi è stata raccontata da un dirigente campesino della comunità di Arroyito⁽⁴⁾, nel giorno del ventiseiesimo anniversario dell'occupazione della terra. Toto, dirigente molto in vista e rispettato della comunità di Arroyito è stato ucciso nel 2013 da sicari privati davanti alla sua porta di casa mentre ascoltava la partita di calcio alla radio. La polizia è intervenuta solo il giorno successivo, rifiutandosi di recarsi sul luogo a causa di una supposta presenza dell'EPP nella zona, e l'uccisione è stata appunto giustificata dalla stampa come una normale regolazione di conti tra membri delle bande

armate. Toto, come altri, è stato eliminato “perché non sapeva stare zitto” e preparava un nuovo piano di occupazione di una terra.

Sono innumerevoli i racconti di questo tipo, che abbiamo ascoltato narrarci e abbiamo trovato raccolti in un libretto che titola *Relatos que parecen cuentos*, un insieme di testimonianze scritto dal parroco della zona, che narrano di uccisioni arbitrarie a danni di dirigenti *campesinos* susseguitesì nella zona di Concepción dal momento dell'apparizione del gruppo armato e della conseguente dichiarazione dello stato di emergenza. Ci è stato consegnato dal parroco stesso al momento del nostro arrivo, perché fossimo preparati a ciò che avremmo visto, percepito, sentito. Nella zona di Concepción, e ad Arroyito in particolare, lo stato di emergenza si fa visibile nei carri armati che pattugliano le strade, negli elicotteri, nelle divise dei militari e poliziotti che presidiano la zona, nelle caserme. Come ricorda Mbembe: «Per lui (Fanon), l'occupazione coloniale implica soprattutto una divisione dello spazio in scomparti: questa divisione comporta la creazione di linee di confine e frontiere interne, le cui epitomi sono le caserme e i commissariati di polizia. Lo spazio è controllato attraverso un discorso di pura forza, di presenza immediata e di intervento frequente e diretto» (MBEMBE A. 2008: 14). Ma è nel momento in cui l'emergenza si impossessa della quotidianità, che il terrore si fa *habitus*, e la propria vita inizia a mostrarsi come eccezionale. È durante episodi come quello che ci è stato raccontato da Julio, nostro ospite ad Arroyito, che la violenza si esplicita, che il potere soggioga di fronte alla forza: «Un Domingo ingresaron violentemente en la chacra. Había el campeonato de football, había la semifinal de campeonato, muchísima gente por ahí. Esto fue el año pasado, y la gente miraba tranquila, alguno tomando cervecita. Siempre venía gente de otra parte a ver el partido, y esta vez, una camioneta así, Nissan, con unos hombres musculosos tomando cervezas, nadie sabía que eran policías. Se terminó el último partido y de repente entraron, y sacaron esas armas mitralladoras y empezaron a disparar, ordenando a la gente que se ponga boca abajo. Y en este momento, cuando empezaron a disparar, un montón de camiones militares con soldados, rodearon toda la cancha y la gente dentro que no pudieron salir, y ahí empezaron a ordenar a la gente porque se pongo boca abajo, disparando así en la cancha. Quien son? quien son? quien son los miembros de el EPP? Todos (los policías) ya tomando otra vez, rodearon, quitaron teléfonos celulares. Después (...) se tranquilizaron un poco, y la gente empezó a levantarse. Llegó el comandante Gamarra de policía y le dijeron (los policías): no hay nada, no hay nada, le decían. Y el comandante a la gente: de verdad que nosotros recibimos informaciones que había miembros de el EPP en la cancha y por esto vinimos. Y amenazaban, el comandante Gamarra a la gente: la próxima vez que vamos a venir, vamos a hacer peor que esto. Y se retiraron todos» (Julio, intervista effettuata nel Marzo 2015).

Conclusion

Come spiega Mbembe, riferendosi al conflitto israelo-palestinese: «Lo Stato d'assedio è di per sé un' istituzione militare. Esso permette l'esercizio del "diritto di uccidere" senza tracciare una differenza fra il nemico interno ed esterno: il mirino della sovranità è puntato su intere popolazioni. I villaggi assediati sono isolati e tagliati fuori dal mondo. La vita quotidiana è militarizzata. Ai comandanti militari locali è data la facoltà di decidere a loro discrezione a chi sparare e quando sparare» (MBEMBE A. 2008: 18).

Quella che, tra le comunità paraguayane di *campesinos* viene percepito come Stato d'assedio, si rende a Concepción evidente nella sua veste più esplicita. In questa comunità, distesa su spazi immensi e abitata da cinquemila persone, la quotidianità è sospesa in uno stato indefinito di incertezza, nella zona grigia che il diritto occupa nel momento in cui, per mezzo del diritto stesso, viene sospeso. È in tale comunità che, a mio avviso, la percezione derivante dal vivere in uno stato d'eccezione permanente e normalizzato si fa vivida, e getta una luce da cui poter partire per analizzare anche le lotte di rivendicazione campesina che si svolgono nel resto del Paese, e la realtà politica contemporanea del Paraguay.

La resistenza ad un modello che releghi la vita ad una condizione di eccezionalità, nuda perché priva di valore, trova possibilità di compiersi solo nella resa materiale della lotta: nell'occupazione di un territorio, nella sua coltivazione, nella costruzione di un insieme comunitario che quel territorio possa abitare. Questo è il metodo di lotta intrapreso dal *campesinato* a partire dagli anni della dittatura stronista, quando occupare una terra organizzandosi in gruppi è emersa come reazione necessaria per fare in modo che tale modello di vita perseguisse. La mancata redistribuzione della terra durante il periodo stronista, a causa di una riforma agraria intrapresa ma smorzata dal dilagante clientelismo, ha mantenuto nella contemporaneità i tratti di una criminalizzazione violenta. Questa viene perseguita dal potere statale in accordo agli interessi delle multinazionali dell'agro-business e dei latifondisti stranieri, mediante sgomberi, torture ed arresti, volti ad eliminare la presenza del *campesinato* dalle terre, necessarie principalmente, per l'espansione delle monoculture transgeniche, dell'allevamento e per interessi legati al narcotraffico. È nell'abitare come metodo di lotta che la vita del *campesinato* si riafferma come degna, secondo quanto i miei interlocutori non hanno smesso di ripetermi, e mediante quanto ho percepito durante il mio soggiorno nelle comunità in cui abbiamo svolto la nostra ricerca. Ed è nell'abitare come pratica quotidiana che si iscrivono le possibilità di condurre tale lotta. Lottare significa allora riscrivere il territorio come proprio.

Spazi resistenti

di Giovanni Falcon

La violenza del paesaggio

Nel primo pomeriggio di un giorno di inizio aprile, arrivavamo alla comunità campesina di terra occupata nota col nome di Reconquista⁽⁵⁾. Edilberto, il dirigente campesino membro dell'associazione OCRC, guidava il potente SUV della Nissan lungo la strada sterrata e intanto descriveva con abbondanti dosi di parole il luogo che stavamo per raggiungere.

Sebbene i finestrini neri dell'auto non permettessero di apprezzare le verdi distese di erba che circondavano la strada rossa, ammiravo comunque il paesaggio affascinato. Eppure, ascoltando le parole di Edilberto mi rendevo conto che la fascinazione stava solo nel mio sguardo. Ciò che a me sembrava uno splendido paesaggio, composto di enormi distese di rigogliosa erba verde brucata da placide vacche e vitellini, fonte di tranquillità per i sensi, in realtà faceva scaturire l'angoscia dei discorsi di Edilberto. Non un'angoscia pressante, ma un sottile sentimento di rabbia misto all'abitudine di trovarsi di fronte a spettacoli simili. Dove io vedevo distese d'erba, lui vedeva le foreste che erano state rase al suolo, dove io vedevo le mucche, lui vedeva i *campesinos* che erano stati cacciati per permettere agli animali di ingrassare. Dove io vedevo una natura rigogliosa, lui vedeva l'azione prepotente dei latifondisti nel tentativo di piegarla ai propri interessi economici. Il *paesaggio* che osservavo, si presentava dunque nell'accezione che ne fa Lenclud: «[Il paesaggio] non è costituito come tale che dallo sguardo che si dirige verso di esso (...). Il paesaggio è un luogo, ma un luogo isolato dallo sguardo; un sito, ma un sito contemplato; uno spazio, ma uno spazio inquadrato; un dato, ma un dato ricostruito da un'analisi visiva; un ritaglio del mondo, ma un ritaglio con un significato» (LAI F. 2000: 27). Il paesaggio si dipingeva agli occhi di me ed Edilberto in maniera diversa perché profondamente diverso era il significato che gli davamo.

Il paesaggio che circondava la comunità era la perfetta sintesi delle ore di discorsi che avevamo ascoltato nei mesi trascorsi in Paraguay. La violenza dello stato affollava i prati, ammorbando con il veleno della repressione il vento caldo. Tre grandi latifondi occupavano la linea dell'orizzonte in ogni direzione, così il mais e la soia transgenici infilavano le proprie radici nella terra di oltre duemila ettari e le vacche pascolavano a decine di migliaia nei verdi pascoli sgombri di alberi. Poter cogliere la violenza strutturale insita in un paesaggio, è disposizione dello sguardo che non può trascendere dall'esperienza e dalla condivisione della quotidianità campesina. Sebbene mi rendessi conto della profonda diversità con la quale io ed Edilberto osservavamo il paesaggio che ci circondava durante il

viaggio in macchina, è solo dopo aver vissuto dei mesi a Reconquista che mi sono reso conto che il mio stesso sguardo era mutato, costruendo nel mio immaginario una geografia totalmente diversa da quella al mio arrivo.

Già nel momento in cui avevamo messo piede nella comunità, ci eravamo resi conto di quanto il diverso dispiegarsi dello spazio e del paesaggio rendessero palese la differenza tra interno ed esterno della comunità. Non è però sufficiente guardare con i propri occhi per poter cogliere nei particolare tutti gli elementi di distanza, l'aspetto fondamentale è la partecipazione quotidiana alla pratica di vita *campesina*, una pratica che esperita apre la porta ad una diversa percezione dei luoghi e quindi ad una risignificazione di ogni elemento geografico. Durante i mesi a Reconquista, mi sono reso conto di quanto fosse importante indossare le infradito e i pantaloni lunghi per recarsi nei campi, superare la zona umida che divide le case dalle coltivazioni, impugnare attrezzi di ferro e legno e sudare e faticare dalla mattina presto, fino alla pausa colazione e al pranzo. Di quanto fosse fondamentale accorgersi della tranquillità con la quale si lavora, delle frequenti pause fatte per bere il *tererè* all'ombra degli alberi. Di quanto fosse importante trovarsi a essere parte integrante del gruppo di persone che lavorava la parcella di terra, dei loro discorsi, delle loro risate, dell'affetto che lo lega.

È infatti grazie all'esperienza che il paesaggio dell'*estancia* comincia a mutare ai propri occhi e al proprio corpo, presentandosi come una mancanza. La mancanza di alberi in mezzo ai campi. Questi non sono necessari perché grazie alle macchine si torna velocemente a casa e la loro ombra altro non sarebbe che un impedimento al lavoro e alla produzione intensiva. La mancanza di confusione, di piante diverse che diversamente affollano il campo, la mancanza di persone che vestite di cappelli, camicie bianche e infradito, percorrono i sentieri per trascorrere un'intera giornata a guidare la zappa, il machete, l'accetta o la vanga. C'è mancanza di vita nel campo della soia transgenica. Solo qualche insetto sopravvive all'uso pressante dei veleni, nella maggior parte dei casi le piante sono assolutamente spoglie. E soprattutto il campo intensivo altro non è che mancanza di rapporto diretto con la terra che si coltiva. Ogni lavoro è effettuato esclusivamente con mezzi meccanici, con possenti trattori per arare, piantare e raccogliere la soia, trattori provvisti di braccia metalliche lunghe otto metri per spargere i veleni e il dissecante. Una persona è sufficiente a guidare un trattore, e in duemila ettari di terra quattro persone in tutto sono abbastanza per svolgere ogni lavoro necessario. Il campo di soia transgenica, grazie allo sviluppo tecnologico dell'agricoltura intensiva, può essere lavorato di giorno o di notte, sotto i fari dei trattori, la terra può essere fertilizzata rapidamente con prodotti chimici tanto che essa stessa non diventa niente se non pura chimica da sfruttare per i propri interessi. L'*estancia* è oltre a questo mancanza

di autogestione, di auto organizzazione, di condivisione di scelte e decisioni, di pratiche di lavoro quotidiano.

Tutte queste mancanze dell'*estancia* si palesano in quanto parte vitale della quotidianità campesina.

Oltre alle mancanze di un paesaggio disabitato, a descrivere il latifondo vi sono altri elementi meno visibili ma che reggono i fili dell'intera struttura produttiva e di gestione dell'*estancia*. Primo tra tutti la rigidità del confine della proprietà privata. I recinti di legno e filo spinato segnano il limite che non si può varcare, presidiato da guardie private armate, con l'ordine di impedire l'accesso a chiunque. Il pericolo dell'attraversare questi confini si concretizza nei numerosi casi di assassini di *campesinos* che per diversi motivi li avevano superati, fosse per cacciare nei boschi superstiti o per andare a pescare nei fiumi. La violenza che viene perpetuata a danno dei *campesinos* fa in modo che questi siano confinati all'interno della terra che hanno occupato e nella quale hanno fatto nascere la comunità. In questo senso la comunità stessa si presenta come un'isola in mezzo ad un mare burrascoso e impossibile da navigare, collegata alle cittadine e alle altre comunità solo da sottili strisce di terra rossa, ovvero le stradine di terra battuta sulle quali circolano le moto sgangherate, unico mezzo di locomozione. Il lavoro delle guardie si presenta anch'esso come una mancanza, come la mancanza di un rapporto con la terra che si presidia, come un'immobilità il cui unico senso si ritrova nel limitare la libertà di movimento di qualcun altro. Un altro elemento fondamentale che caratterizza il sistema dei latifondi come carica di violenza è, inoltre, che la proprietà privata legalmente registrata a nome del proprietario, in numerosissimi casi, non corrisponde a quella recintata in realtà. Ciò significa che spesso i confini dei latifondi racchiudono svariate migliaia di ettari di terra che mai è stata assegnata o comprata ai latifondisti ma che semplicemente è stata recintata e dichiarata proprietà privata⁽⁶⁾. La sacralità della proprietà privata paraguaiana, così spesso difesa con la forza delle armi delle guardie private, in moltissimi casi dunque si colloca al di fuori della legalità stessa. Ciò succede quando gli interessi economici sono tanto forti da riscrivere una legalità o da rendere difendibile a norma di legge un'illegalità palese. È in quest'accezione che i *campesinos* si trovano a vivere in uno stato d'assedio permanente, quando la legalità e l'illegalità si confondono nelle mani di chi stringe il potere economico e politico.

È quindi a mio avviso fondamentale considerare le figure dei proprietari dei grandi latifondi, nella stragrande maggioranza dei casi stranieri o paraguaiani di seconda o terza generazione, per meglio comprendere la diversità del modello proposto dal potere costituito nel momento in cui si rivela strutturalmente violento nei confronti di coloro che sono riconosciuti come *campesinos*. Questi vivono in gran misura nelle grandi metropoli brasiliane e non hanno mai

messo piede nell'enormità delle proprie terre, che lasciano amministrare a dei dipendenti. La terra, nell'accezione contadina è di chi la lavora, di chi la vive e la abita, di chi la rispetta come un bene che non conosce proprietari ma solo abitanti. I proprietari terrieri, invece, la possiedono e ne delegano la gestione, la spogliano e la avvelenano, la comprano e la vendono, la disprezzano e la usano. Tale aspetto è fondamentale perché palesa a mio avviso la direzione nella quale si esercita lo stato di eccezione e cioè nel costruire un sistema di gestione della terra totalmente inconciliabile con quello di chi la terra la coltiva e che attorno a questa pratica costruisce lo sguardo identitario che dirige a se stesso. In tal modo vengono minate le fondamenta del riconoscimento identitario campesino legato all'autoproduzione e alla sussistenza e quindi a un'agricoltura estensiva in modo tale da debellare uno degli ultimi ostacoli che in Paraguay si oppongono a una monocultura intensiva e all'allevamento sull'intero territorio nazionale. Coloro che stanno spogliando della terra i *campesinos*, mancano, si celano agli sguardi della quotidianità, vivendola a migliaia di chilometri di distanza e costruiscono il successo del proprio modello di produzione, distribuzione, consumo e quindi di gestione delle risorse naturali sulle ceneri della cultura *campesina* fatta di pratiche condivise di autogestione, autoproduzione e sussistenza in una terra che si trovano ad abitare e che permette la vita ad un'intera comunità.

La morsa della soia e dei suoi veleni, dei latifondi e della progressiva privatizzazione di tutte le terre statali, dei narco trafficanti, dei sicari, dei poliziotti cingono d'assedio il placido dispiegarsi della vita campesina, spogliano la terra dei suoi abitanti, siano questi alberi, animali o uomini, e inserendola nel ciclo di produzione dell'economia capitalista, consegnandola alle leggi del mercato internazionale, creando un magazzino di produzione per i mercati europeo, americano e cinese, nel quale ogni violenza è accettata perché resa invisibile dalla distanza.

Eppure ancora oggi, dopo una costante e vertiginosa privatizzazione del territorio paraguaiano, iniziata centocinquant'anni fa⁽⁷⁾, resistono tuttavia alcune comunità di terra occupata abitate da *campesinos* che non si arrendono e la cui vita rappresenta una lotta in opposizione agli interessi economici che li vuole spogliati delle terre, ad arricchire la massa di disoccupati che affolla la capitale Asunción e le poche altre città paraguaiane.

Le violenze perpetuate a danno dei *campesinos* infiammano i discorsi in città come in campagna, riempiono le pagine di numerosi saggi e articoli ma, come ho già accennato, a mio parere solo nella condivisione della quotidianità campesina delle comunità occupate come Reconquista si può cogliere in che maniera queste si esprimono e su che piano combattono l'esistenza stessa del *campesinato*.

Vite eccezionali

La quotidianità che insieme a Beatrice, la mia collega, mi sono trovato a condividere a Reconquista ha ricostruito il mio sguardo, il mio udito, il mio tatto, il mio odorato e il mio gusto in poco più di due mesi di permanenza. Il Paraguay non mi è più sembrato lo stesso dopo questa esperienza e il paesaggio ha assunto le tinte della violenza dello Stato, non solo quando dall'autobus scorgevo i pozzi nel mezzo dei campi di soia, ultimi resti di un villaggio o di una comunità *campesina*, sopravvissuti all'avanzata del transgenico, ma anche quando ci trovavamo di fronte alle infinite file di camion carichi di soia diretti verso il confine col Brasile, quando scorgevamo gli autobus colmi di militari, i commissariati circondati dal filo spinato con i campi da pallavolo appena fuori, o semplicemente osservavamo l'immensità di un prato recintato. Tutto ciò assumeva ai miei occhi un significato, e cioè il fatto che per permettere tutto questo decine di migliaia di *campesinos* sono costretti ad andarsene ogni anno dalle proprie terre, e che in quei luoghi non era già più possibile coltivare con la zappa e la pala, non era possibile costruire case di legno con tetti di lamiera o foglie e terra rossa, scavare pozzi, piantare alberi, allevare in libertà vacche, maiali, oche, anatre, galline, cacciare armadilli nei boschi e pescare i pesci nei fiumi.

La quotidianità campesina è una quotidianità che per quanto piena si svolge placidamente e tranquillamente. Il lavoro comincia la mattina presto, quando il calore del sole ancora non è spietato, continua lungo tutta la giornata ma con frequenti pause per bere il *tererè* all'ombra delle palme, conversando, ridendo o anche solo nel più assoluto silenzio. Guidare la zappa leviga i manici di legno, insegna al corpo un ritmo, il respiro, la fatica, diventando azione che semplicemente si associa alle chiacchiere. Perché si lavora tranquillamente. Quasi nessuno viene pagato per lavorare⁽³⁾, e ci si può permettere di farlo senza nessuna fretta. Ogni cosa da fare lungo la giornata necessita di molto tempo per essere fatta, così per cucinare è necessario accendere il fuoco e fare continuamente scorta di legna, per lavare i vestiti è necessario andare fino al fiume e sfregare col sapone sulle rocce lungo le sponde, così per avere l'acqua in casa è necessario riempire dei bidoni o delle taniche attingendo l'acqua dai pozzi e portarle dunque fino a casa, in spalla o facendole rotolare. Ogni semplice azione occupa molto tempo ma è sempre fatta in compagnia perché la condivisione e l'interdipendenza sono aspetti fondanti la quasi totalità della comunità. Si lavora insieme il campo del vicino o il proprio, in maniera tale da stare insieme e darsi una mano vicendevolmente. Ciò si esplica anche nei legami familiari, o meglio nelle relazioni che si stringono tra adulti e bambini, in maniera tale che a far da mamma e da papà ai bambini non sono solo

i genitori biologici ma tutti gli adulti che vivono tra di loro un rapporto di rispetto e fiducia. Ciò è possibile anche perché la proprietà privata della terra, a Reconquista, non esiste. I confini tra la terra assegnata ad una famiglia e la terra assegnata ad un'altra, sono superati continuamente, tanto che anche lo spazio domestico in molti casi (soprattutto per quanto riguarda i bambini) viene attraversato senza grosse restrizioni. Si vive insieme e si cresce insieme, sviluppando una rete di interdipendenza che costituisce un organismo molto più grande del solo nucleo familiare. Sono questi fili che intessono la trama della quotidianità comunitaria a Reconquista.

È alla luce dell'esperienza di condivisione con gli abitanti di Reconquista che ho sviluppato un nuovo modo di intendere il paesaggio, guardando per esempio alla soia transgenica come a una delle regole del gioco molto più grande che si sta facendo. Il pericolo per i *campesinos* non è rappresentato dalla soia in sé, questa è solo un simbolo di ciò che accade e che continua a succedere, il vero pericolo risiede nell'agricoltura intensiva, nell'agricoltura ultra-produttiva, che non si può lavorare con la forza delle braccia ma che necessita dei trattori, dei pesticidi, delle motoseghe. L'agricoltura della macchina che non ha bisogno di persone, ma solo di benzina. Lo scontro si gioca ad un livello culturale. Il ciclo di lavoro quotidiano cui i *campesinos* si sottopongono in quanto tali si rende quasi indipendente dal mercato internazionale. Una pianta di *mandioca* viene coltivata per essere mangiata, da uomini o maiali. Non è importante che sia richiesta sul mercato di un qualche altro paese, è trascurabile il suo prezzo, il suo unico scopo è quello di nutrire chi la coltiva, o al massimo gli abitanti della vicina cittadina. La logica di accumulazione di denaro non trova spazio nelle abitudini *campesinas*, almeno in quelle dei *campesinos* politicizzati che abbiamo conosciuto. Naturalmente il denaro è importante, offre la possibilità di pagare le spese mediche, di far arrivare l'acqua in casa e l'elettricità. Ma l'accumulazione del denaro non è ciò che spinge alla coltivazione della terra. La logica è completamente opposta, è quella della sussistenza, dell'autoproduzione, incentrata sul lavoro della terra per continuare a vivere. Lavorare la terra rappresenta di per sé uno stile di vita indice di qualità, appianare le difficoltà grazie al denaro è sicuramente prospettiva auspicabile e condivisa, ma non nell'ottica dell'accumulazione per poter ambire ad uno *status* sociale diverso. Su questo piano, a mio avviso, si gioca il tentativo sociale di soppressione del *campesinato*. Lo stile di vita campesino si colloca al di fuori di una logica di produzione e consumo capitalista e per tale motivo rappresenta un pericolo, perché rappresenta un esempio che preso in considerazione su larga scala bloccherebbe il guadagno legato allo sfruttamento della terra paraguaiana.

Essere campesino, esprime infatti una pratica di lotta di rivendicazione sociale e di resistenza all'avanzata dell'agricoltura intensiva e del modello di produzione capitalistico già di per sé. Vivere in una comunità di terra occupata rappresenta un'azione passibile di repressione ed è in tal senso, dunque, che qualsiasi pratica svolta in una quotidianità resistente, assume le fattezze di una pratica di resistenza e il senso di una lotta.

Emblematica è a mio avviso la pratica di piantare gli alberi. Iniziare una lotta di occupazione di una terra è molto rischioso perché sicari armati e poliziotti si fanno attori della repressione minacciando gli occupanti, spaventandoli, torturandoli, uccidendoli. In più, iniziare un'occupazione di terra, significa che durante i primi tempi risulta impossibile sopperire all'intero fabbisogno alimentare degli occupanti, significa che si dorme sotto grandi teli perché ancora devono essere costruite le case, che bisogna percorrere svariate centinaia di metri (o in alcuni casi anche chilometri) per rifornirsi dell'acqua al fiume perché i pozzi ancora non sono stati scavati. La lotta è dura ma ancora resiste chi vuole combatterla. Ciò si palesa nell'azione del piantare gli alberi. Reinaldo, il dirigente campesino della comunità Reconquista, ci aveva raccontato che all'inizio della lotta, la terra occupata era assolutamente sgombra di alberi e che per i primi tempi non ne erano stati piantati. Gli alberi sono necessari in un contesto campesino perché provvedono a riparare dal sole e dal vento le case e le persone e in più sono una fonte abbondante di frutti la maggior parte dei quali cresce durante tutto il corso dell'anno. Il fatto che non se ne fossero piantati all'inizio della lotta, era dovuto secondo Reinaldo al fatto che la gente che vi partecipava ancora non fosse sicura di voler continuare a combatterla, ancora aveva paura e non era intenzionata a svolgere il lavoro di piantare alberi quando molto probabilmente si sarebbe rivelato inutile in un futuro prossimo. Il fatto che col procedere del tempo la gente avesse invece cominciato a piantarli, si doveva all'affezione che gli abitanti di Reconquista avevano cominciato a rivolgere alla propria terra e alla propria lotta. Piantare degli alberi che avrebbero dato frutto magari dopo cinque anni significava, secondo Reinaldo, che le persone si immaginavano ancora lì al termine di quei cinque anni. Significava che la terra che avevano conquistato alle mani dei latifondisti era diventata il luogo dove abitare, vivere, coltivare e stringere relazioni, costruire famiglie e una comunità intera, era diventata la terra per la quale essere *campesinos* e per la quale si sarebbe continuati a lottare contro chiunque avrebbe cercato di sottrarla. Gli alberi sono uno degli elementi del paesaggio che mi sono trovato così profondamente a risignificare grazie alla permanenza a Reconquista. Sono uno di quelle componenti geografiche che hanno assunto un senso fondamentale ai miei occhi, come a quelli di Reinaldo, perché a mio avviso descrivono perfettamente il modo di

svolgersi della quotidianità campesina per come io l'ho conosciuta. Questa è una quotidianità che necessita dell'ombra proiettata dalle foglie e dei frutti che abbondantemente colorano le chiome degli alberi e che si esprime in una lotta di resistenza quotidiana ad uno stato d'assedio, che si è pronti a combattere nel presente, quando gli alberi si piantano, ma soprattutto nel futuro, quando gli alberi saranno cresciuti e costituiranno il paesaggio della terra che si abita.

Note

- (1) Si intendono con tale termine gli appezzamenti di terra statale. Tale terra, che dovrebbe essere distribuita alla popolazione campesina secondo quanto legiferato nell'Estatuto Agrario, venne nell'epoca stronista regalata in grandi estensioni a militari o membri del partito non aventi diritto. È, dall'anno della caduta della dittatura, al centro delle rivendicazioni di terra che il movimento campesino porta avanti. Gregg Hetherington nel suo libro *Guerrilla Auditors: The Politics of Transparency in Neoliberal Paraguay* (2009) approfondisce l'argomento.
- (2) L'Estatuto Agrario è l'insieme di norme di attuazione della riforma agraria, mediante il quale si stabiliscono le condizioni di accesso alla terra statale che dovrebbe essere redistribuita. Essere di nazionalità paraguayana, non avere altri impieghi se non l'agricoltura come forma di sostentamento primario e non essere già proprietari di altre parcelle di terra, sono le tre condizioni senza le quali non è possibile venir dichiarati come beneficiari della riforma agraria.
- (3) La sigla significa Ejercito del Pueblo Paraguayo. La prima azione rivendicata dal gruppo risale al 2007. Vennero bruciati trattori, sementi transgeniche e diversi attrezzi agricoli in una *estancia* nel dipartimento di Concepción. A questa prima apparizione si sono susseguite fino ad oggi diverse azioni, quali sequestri, omicidi e attacco a macchinari agricoli. Le informazioni da noi apprese sul gruppo ci sono per lo più state fornite da fonti orali e dalla stampa paraguayana. Esplicativo della loro politica è il pamphlet che il gruppo ha pubblicato in rete, dal titolo *La Ideología del bien llamado Ejercito del Pueblo Paraguayo (Epp): El Francismo del siglo XXI*.
- (4) Arroyito è una comunità di terra occupata, situata nel Departamento de Concepción, distretto di Horqueta. Tale occupazione è stata effettuata nel 1989, e ad oggi la popolazione che la abita si aggira intorno alle 5000 persone. Divisa in sette nuclei, Arroyito è nel Paraguay contemporaneo la comunità simbolo della guerriglia terrorista. In tale comunità abbiamo svolto parte della nostra ricerca di campo.
- (5) Reconquista è una comunità di terra occupata del Departamento de Concepción. Si estende per 327 ettari di terra e conta ventinove famiglie per un totale di circa centoventi persone.
- (6) La privatizzazione delle terre è iniziata a seguito della Guerra de la Triple Alianza (1865-1870) ma è soprattutto durante la dittatura di Alfredo Stroessner che le maggiori estensioni sono state assegnate dal Governo alle figure più importanti della rete clientelare intessuta dal Dittatore. Vedi: GLAUSER M. 2009, *Extranjerización del territorio paraguayo*, BASE Investigación Sociales, Asunción, Paraguay.
- (7) Vedi nota 6.
- (8) Nella comunità solo una coppia di fratelli di circa cinquant'anni venivano pagati per lavorare perché non in possesso di campi propri.

Bibliografia

- AGAMBEN Giorgio, 2014 [2003], *Stato di Eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ARDITI Benjamin, 1992, *Adiós a Stroessner. La reconstrucción de la política en el Paraguay*, RP Ediciones, Asunción.
- ARENDT Hannah, 2008 [1996], *Sulla Violenza*, Ugo Guanda, Parma.
- CASAGRANDE Olivia, 2015, *Il tempo spezzato. Biografia di una famiglia mapuche tra golpe ed esilio*, Unicopli, Milano.
- FARMER Paul, 2006, *Un'antropologia della violenza strutturale*, pp. 18-49, in Ugo Fabietti (cur.), *Antropologia*, n° 8.
- GLAUSER Marcos, 2009, *Extranjerización del territorio paraguayo*, BASE Investigaciones Sociales, Asunción.
- HETHERINGTON Gregg, 2011, *Guerrilla Auditors: The Politics of Transparency in Neoliberal Paraguay*, Duke University Press, Durham.
- LAI Franco, 2004, *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma.
- MBEMBE Achille, 2008, *Necropolitiche*, pp. 50-84, in Ugo Fabietti (cur.), *Antropologia*, n° 9-10.
- PALAU VILADESAU Tomás, 2012, *Es lógico que una sociedad agredida se defienda. Recopilación de artículos 2003-2007*, BASE Investigaciones Sociales, Asunción.
- RULLI Javiera (cur.), 2007, *Repúblicas Unidas de la Soja*, BASE Investigaciones Sociales, Asunción.
- ŽIŽEK Slavoj, 2002 [2002], *Benvenuti nel deserto del reale. Cinque saggi sull'11 settembre*, Meltemi, Roma.

Sesta parte

Violenza e marginalità nelle Americhe

Los feminicidios a través de los medios escritos poblanos durante 2016

Erika Galicia Isasmendi

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Resumen

Día a día, por los medios de comunicación, nos enteramos de la violencia desatada en contra de las mujeres. La televisión, los periódicos, las redes sociales y la radio dan cuenta de las agresiones que sufre la mujer en nuestro estado, en el país, en el mundo entero, y la mayoría de las veces con fatales consecuencias, este hecho «representa una violación a los derechos humanos y constituye uno de los principales obstáculos para lograr una sociedad igualitaria y plenamente democrática» (TOLEDO P. 2009: 9). Este panorama, siempre desalentador, nos muestra indignantes situaciones que nos obligan a involucrarnos de manera decisiva, para coadyuvar en la búsqueda de una solución urgente a este problema que crece de manera exacerbada e incontenible bajo la mirada indiferente y complaciente de las autoridades.

En la actualidad, en México y en cualquier parte del mundo, ser mujer es un riesgo. A esta indignación obedece nuestra siguiente reflexión titulada *Los feminicidios a través de los medios escritos poblanos durante 2016*, cuyo objetivo sustancial es conocer a fondo el discurso que manejan los periódicos poblanos ante el problema creciente de los feminicidios. Es relevante comprender el punto de vista de los medios de comunicación cuya tarea primordial es informar a la sociedad, pero al observar las noticias en algunos diarios nos preguntamos si la información que se vende, siempre acompañada de fotografías que ilustran escenas brutales, además de presentar en grandes titulares la “muerte” de alguna mujer, ayudarán a la personas que lean estas notas a sensibilizarse para, en consecuencia, reflexionar conscientemente sobre las situaciones de violencia que se dan cotidianamente contra las mujeres; o, solo sirven para eso: para vender y alimentar el morbo.

Asimismo, esta problemática nos muestra y lleva a conocer cómo algunos sectores de la sociedad se organizan a través de diversos colectivos, que van desde universitarios, feministas, los propios familiares y asociaciones civiles que alzan la voz y reclaman a la autoridad una solución inmediata. Esta inconformidad pone de manifiesto la creciente situación de inseguridad que se vive en México, y que ha obligado a las autoridades a crear la *Comisión Nacional para Prevenir*

y *Erradicar la Violencia contra las Mujeres* (CONAVIM) que ha declarado que: «el problema no es ficción ni un asunto de entretenimiento», ya que la mitad de las entidades del país están señaladas como territorios peligrosos para las mujeres mexicanas al presentarse feminicidios (MARTÍNEZ F. 2016: <http://www.jornada.unam.mx/2016/03/31/sociedad/035n1soc>).

En una entrevista hecha a Alejandra Negrete Morayta, titular de la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia, señala que en los estados de Guanajuato, Morelos, Michoacán, Colima, Baja California, Sonora, Veracruz, Querétaro, San Luis Potosí, Quintana Roo, Sinaloa, Puebla, Tabasco, estado de México, Chiapas y Nuevo León, «se ha denunciado la persistencia de un nivel grave de violencia contra las mujeres», lo que ha motivado que se solicite la aplicación inmediata de la alerta de violencia de género; advirtiendo que solamente a los estados de México y Morelos ha sido otorgado y, en breve, a Chiapas y Nuevo León. Las solicitudes más recientes son de Puebla, quien la presentó el 9 de marzo y Tabasco, cinco días después. (MARTÍNEZ F. 2016: <http://www.jornada.unam.mx/2016/03/31/sociedad/035n1soc>).

Para lograr el objetivo planteado en la presente propuesta, apuntamos en primer lugar que la palabra feminicidio nos lleva a observar cómo diversos investigadores plantean una definición de *feminicidio* (OSARIO R. 2017: 28) por ejemplo Diana Russell y Radforde J. entienden el feminicidio como el:

«*continuum* de terror anti-femenino que incluye una amplia variedad de abusos verbales y físicos, tales como violación, tortura, esclavitud sexual (particularmente por prostitución), abuso sexual infantil incestuoso o extra-familiar, golpizas físicas y emocionales, acoso sexual (por teléfono, en las calles, en la oficina, y en el aula), mutilación genital (clitoridectomías, escisión, infibulaciones) operaciones ginecológicas (histerectomías gratuitas), heterosexualidad forzada, esterilización forzada, maternidad forzada (por la criminalización de la contracepción y del aborto), psicocirugía, negación de comida para mujeres en algunas culturas, cirugía plástica, y otras mutilaciones en nombre del embellecimiento. Siempre que estas formas de terrorismo resultan en muerte, ellas se transforman en feminicidios» (TOLEDO P. 2009: 24).

De igual forma Patsilí Toledo, en su artículo titulado *feminicidio* indica nuevamente que Diana Russell y Jane Caputi, a principios de la década de los 90, utilizaron el concepto de *femicide* haciendo mención a «las muertes violentas de mujeres que se ubican en el extremo de un *continuum* de violencia, que incluye muchas más formas que la que se da en el ámbito privado o íntimo». Esta definición de *femicide* sirve «como expresión para evidenciar que la mayoría de los asesinatos de mujeres por parte de sus maridos, novios, padres, conocidos y también los cometidos por conocidos, poseen un sustrato común en la misoginia, crímenes que constituyen, a juicio de las autoras, la forma más extrema

de terrorismo sexista, motivada por odio, desprecio, placer o sentimiento de propiedad sobre las mujeres» (TOLEDO P. 2009: 24).

En México, es la socióloga Julia Monárrez quien introduce la palabra *feminicidio* en su investigación basada en los asesinatos de Ciudad Juárez durante el periodo que va de 1993 a 2005, una tipología que distingue tres grandes categorías de feminicidios: íntimo, sexual sistémico y por ocupaciones estigmatizadas. (TOLEDO P. 2009: 32) Monárrez indica que en los casos de feminicidios en Ciudad Juárez: «Numerosas mujeres pasaron a denunciar los frecuentes asesinatos y desapariciones de otras mujeres. Mucho se habló acerca de estos crímenes de Ciudad Juárez pero los estudios y la mirada sobre esta realidad permitieron mostrar que no solamente allá ocurrían feminicidios sino en toda Latinoamérica, quizá en todo el mundo y con distintas particularidades. En diferentes contextos, los feminicidios vienen siendo la principal razón de muerte de mujeres por asesinatos. En un primer momento, hablar de feminicidio en México remite a los casos de Ciudad Juárez o al tipo criminal de violencia feminicida, garantizada por la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia» (SOLYSZKO I. 2007: <http://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/generos/article/viewFile/698/610>).

Esta investigadora, Monárrez, indica que la palabra feminicidio se refiere a los asesinatos de mujeres y además se presenta:

«una progresión de actos violentos que van desde el maltrato emocional, psicológico, los golpes, los insultos, la tortura, la violación, la prostitución, el acoso sexual, el abuso infantil, el infanticidio de niñas, las mutilaciones genitales, la violencia doméstica y toda política que derive en la muerte de las mujeres, tolerada por el estado. En cambio, para el feminicidio, los motivos pueden ser el odio, el placer, la ira, la maldad, los celos, una separación, pleitos, el robo, la sensación de poseer a la mujer y exterminar a la dominada. Los victimarios pueden ser el padre, el amante, el esposo, el amigo, el conocido, el desconocido, el novio, entre otros» (MONÁRREZ J. 2002: 287).

Otra connotada investigadora sobre este tema es Marcela Lagarde, ella define la palabra feminicidio como el «genocidio contra mujeres y sucede cuando las condiciones históricas generan prácticas sociales que permiten atentados violentos contra la integridad, la salud, las libertades y la vida de las niñas y mujeres» (*apud* LAGARDE M. *et. al.* 2008: 216). Añade que dichos crímenes pueden ser cometidos por conocidos con quienes se puede tener afinidad afectiva de pareja o amistad, o desconocidos y anónimos. Lagarde considera que el feminicidio «concorre de manera criminal el silencio, la omisión, la negligencia y la colusión parcial o total de autoridades de prevenir y erradicar estos crímenes» (*apud* LAGARDE M. 2008: 216). Dicha investigadora agrega que «no todos los crímenes son concertados por asesinos seriales, algunos son cometidos por conocidos: parejas, ex parejas, parientes, novios, esposos, sin embargo, todos tienen en común

que las mujeres son usables, prescindibles, maltratables y desechables. (*apud* LAGARDE M. 2008: 216) Andrea Bárcena dice a este respecto: «el feminicida está solapado por la impunidad y el silencio de los demás; por la indiferencia del gobierno y por un capitalismo patriarcal que convierte a la mujer en objeto de propiedad, consumo y desecho» (BÁRCENA A. 2016: <http://www.jornada.unam.mx/2016/10/29/opinion/030o1soc>).

Otras académicas siguen con la labor de reflexionar y debatir «en torno al concepto y la pertinencia o no de su tipificación» (TOLEDO P. 2009: 9). Por ejemplo: Rita Laura Segato, nos señala la importancia de:

«Tipificar los diversos tipos de violencia contra la mujer, marcando la diferencia entre crímenes que pueden ser personalizados, es decir, interpretados a partir de relaciones interpersonales o de móviles de tipo personal por parte del perpetrador, de aquéllos que no pueden serlo. Esta tarea es difícil porque parece contrariar la convicción de todas nosotras de que la violencia contra las mujeres debe ser abordada como un resultado de las relaciones de género, es decir, de una estructura única. Esta tipificación, como he venido argumentando, es indispensable tanto para la eficacia de la investigación criminal, como para la comprensión de los crímenes por parte de estos crímenes se tornen jurisdicción de los fueros internacionales de Derechos Humanos y alcancen la condición de imprescriptibles, es decir, QUE NO PRESCRIBAN. Por esta característica y también por el peso simbólico que le confiere la condición de quedar contemplado por una normatividad supra-estatal» (SEGATO R.L., *Feminicidio y feminicidio: una propuesta de tipificación*: <http://mujeresdeguatemala.org/wpcontent/uploads/2014/06/Fmigenicidio-y-feminicidio-una-propuesta-de-tipificacio%CC%81n.pdf>).

Lagarde indica que lo que contribuye al feminicidio es el silencio social, la desatención, la idea de que hay problemas más urgentes y la vergüenza y el enojo que no conminan a transformar las cosas sino a disminuir el hecho y demostrar que no son tantas «las muertas» (*apud* LAGARDE M. 2008: 216). Mientras que Tiago Obligado, especialista en estudios de comunicación y género, miembro del Consejo de Notables del Ministerio de Justicia de Argentina y especialista en estudios de comunicación y género ha escrito:

«Los hombres matamos a las mujeres porque nuestra cultura amorosa es patriarcal y está basada en el egoísmo, en el sufrimiento, en la desigualdad, en las relaciones verticales, en las luchas de poder. El capitalismo romántico nos hace egoístas, el romanticismo patriarcal perpetúa los mitos románticos y ensalza el dolor como vía para alcanzar el amor. El romanticismo patriarcal está basado en la doble moral sexual, en el placer del sufrimiento, en la dependencia emocional femenina, en la violencia de género, en el odio como forma de relación, en el esquema de dominación y sumisión, o la estructura del amo y el esclavo» (OBLIGADO T. 2016: <https://www.facebook.com/.../tiago-obligado/...a.../10154274432708689>).

El feminicidio en revistas y periódicos

Con respecto a los feminicidios en el estado de Puebla durante el año de 2016, los medios escritos y virtuales: *La Jornada*, *Proceso*, *Sin Embargo*, *el Sol de Puebla*, *Unión Puebla*, *Intolerancia y E-Consulta* dan cuenta de los hechos de distinta forma, por ejemplo en el periódico *La Jornada*, se analiza y reflexiona sobre la situación de los feminicidios presentes en la república mexicana, además de insistir sobre la situación de inseguridad y violencia, recordando los casos de feminicidios en Ciudad Juárez, Chihuahua; además, en cada uno de los artículos se explica y se hace énfasis de lo que significa el feminicidio, remarcando los pronunciamientos de colectivos feministas y de los familiares de las víctimas y su petición de la Alerta de género. Otros diarios como el *Sol de Puebla*, en su sección policiaca, nos dan a conocer la cronología de los feminicidios en Puebla, sus discursos son cortos que en pocas líneas reseñan la violencia vivida por las mujeres, desde la física hasta la sexual, haciendo uso de imágenes que ayudan a vender mejor la nota. Carecen de una motivación que invite a la crítica social y a la reflexión.

Es el caso contrario del periódico *La Jornada*, que denuncia el feminicidio como la extrema violencia contra las mujeres en el ámbito privado (hogar-familia) y público. Sus pronunciamientos y puntos de vista muestran la solidaridad y el apoyo que se da en la sociedad hacia las mujeres por medio de marchas, en donde las mujeres expresan con mensajes escritos o con gritos llenos de dolor, coraje e impotencia sus más sentidas demandas y exigencias: «Estoy aquí porque mataron a mi hija. Yo porque me salvé de ser asesinada. Yo porque tengo miedo al salir temprano de casa y no volver a ella. Yo porque estoy harta de la violencia en mi hogar [...]» (JUÁREZ B. 2016: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2016/10/19/el-estado-nos-esta-dejando-morir-exclaman-mujeres>).

El feminicidio y las autoridades

Pero qué pasa con las autoridades. Al buscar información para conocer cómo previenen, cómo atienden y cómo erradican este candente problema, nos damos cuenta de que en Puebla existe un alto grado de indolencia e insensibilidad, como claramente lo expresa el titular de una nota periodística: «el estado nos está dejando morir». La Organización de Naciones Unidas (ONU) puntualiza: «en México una de cada siete mujeres es víctima de algún tipo de violencia» además de ser uno «de los países más peligrosos para la población femenina» (JUÁREZ B. 2016: <http://www.jornada.unam.mx/2016/06/10/politica/004n3pol>).

Las notas periodísticas dan cuenta puntual de algunas de las principales causas que empujan al agresor a actuar con inaudita saña y crueldad contra una mujer:

una discusión, un arranque de celos o el odio acumulado. Muchos periódicos no contextualizan la problemática o no indican que sean feminicidios, se limitan a hacer un conteo de los casos con un trasfondo amarillista. Pocos son los diarios que inducen al lector a la reflexión sobre este problema, cuestionando la pasividad de las autoridades y, en muchos casos, la negativa de estos a aceptar la existencia irrefutable de este hecho. Son los familiares y las organizaciones civiles quienes levantan la voz exigiendo justicia. Hasta el momento no se conoce alguna nota donde el presidente de la república o el gobernador de nuestro estado den a conocer su preocupación por lo que ocurre cotidianamente con las mujeres y, sobre todo, que muestren su interés por emprender acciones contundentes encaminadas a resolver el problema.

La *Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres* (CONAVIM) dio a conocer, el martes 28 de junio del presente año, once recomendaciones al gobierno de Rafael Moreno Valle ante el número creciente de feminicidios en el estado de Puebla:

«Solicitar la alerta de género a la Segob, además de la elaboración de un diagnóstico estatal sobre los tipos y modalidades de violencia contra mujeres y modernizar el Banco Estatal de Datos (CEDA) que ya opera en la entidad. También se recomendó modificar el protocolo de investigación del delito de feminicidio y eliminar en la ley local conceptos discriminatorios hacia el género. Se sugiere crear un centro de observación de medios de comunicación, además de capacitar a médicos, especialistas, y demás personal que permita brindar un tratamiento adecuado a mujeres violentadas; poner en marcha una estrategia de vinculación con instituciones de educación superior para el combate y ubicación de casos de violencia contra mujeres, entre otras acciones» (CRUZ E. 2016:

<http://expansion.mx/politica/2016/06/28/la-conavim-emite-11-recomendaciones-a-puebla-por-incremento-de-feminicidios>).

Los feminicidios, señala el investigador René López Pérez integrante de la organización de Género y Desarrollo (Gendes), es un problema de sociedades permisivas, que rara vez cuestionan su propias acciones y responsabilidades, y si solamente una parte quiere cambiar la situación poco se logrará. Por ejemplo, los feminicidios son vistos como un problema que solo daña a las mujeres, «pero nos afecta a nosotros también, primero, porque el dolor humano no nos debería ser ajeno. Luego, porque revela que hemos usado la violencia como una forma privilegiada para resolver conflictos» (JUÁREZ B. 2016: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2016/04/07/feminicidios-problema-de-sociedades-permisivas-dice-investigador>).

En otros diarios impresos y digitales como *Sin Embargo*, *el Sol de Puebla*, *Unión Puebla*, *Intolerancia* y *E-Consulta*, se afirma que los feminicidios fueron perpetrados por las parejas sentimentales, novios o esposos, concubinos o ex

parejas sentimentales. En el caso del periódico *Unión Puebla*, al mencionar la violencia de género, se señala que el desamor entre parejas es la principal causa de las peleas que concluyen en agresiones físicas o con armas de fuego (ISLAS L. 2016: <http://www.unionpuebla.mx/articulo/2016/02/23/seguridad/samaiyotrosfeminicidios-de-puebla>). En estas notas no se utiliza el concepto de “feminicidio íntimo”, simplemente señalan que la expareja realizó la agresión, indica Izabel Solyszko que utilizar el término “feminicidio íntimo” ayudará «a desarticular las definiciones de crímenes u homicidios de mujeres por violencia doméstica, violencia intrafamiliar o crímenes pasionales. Con estos términos se da invisibilidad al sexo de la víctima y al victimario y se oculta también el uso intencional de la violencia por parte del hombre para poner término a la vida de las niñas y las mujeres» (SOLYSZKO I: <http://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/generos/article/viewFile/698/610>).

Los periódicos *Intolerancia* y *E-Consulta*, además de realizar la cronología de los feminicidios, se han dado a la tarea de entrevistar a diversas autoridades, quienes muestran poco interés o apatía por la amenaza que se cierne diariamente sobre las mujeres. En el periódico *Intolerancia*, por ejemplo, se recalca el creciente foco rojo en Puebla por los asesinatos de mujeres, mencionando una entrevista que realizaron a Vianeth Rojas Arenas, directora del *Observatorio Ciudadano de Derechos Sexuales y Reproductivos*, quien recordó que el pasado fin de semana se supo de tres feminicidios más en la entidad. Dijo que resulta alarmante, «que los últimos casos registrados como feminicidios, se cometen cada vez con mayor violencia, de ahí la necesidad de que las autoridades poblanas tomen cartas en el problema y coadyuven con las políticas públicas de prevención» (VERA S. 2016: http://intoleranciadiario.com/detalle_noticia/137450/politica/feminicidiosenpueba-cada-vez-se-cometen-con-mayor-violencia).

El periódico *E-Consulta* da a conocer otra entrevista, en este caso la de la diputada del Partido del Trabajo, Lizeth Sánchez García, quien reconoció que en la entidad es alarmante el incremento de muertes de mujeres, pero advirtió que emitir una alerta de género provocaría otros problemas, como la afectación a la derrama económica del estado al disminuir el turismo para la entidad. Explicó que «es muy cierto que la cifra es alarmante, pero tampoco estamos como en otros estados». En este caso es notoria la falta de sensibilidad y solidaridad de una representante social (MOLINA N. 2016: <http://www.e-consulta.com/nota/2016-10-05/sociedad/senalan-legisladoras-como-grave-el-aumento-en-feminicidios-en-puebla>).

En otra entrevista, publicada por el mismo diario digital, *E-Consulta*, asevera Lourdes Pérez Oseguera, representante del Observatorio de Violencia Social y Género (OVSG) de la Universidad Iberoamericana de Puebla, que el delito va a la alza en la entidad y que de enero a la fecha, en Puebla se han

registrado 34 feminicidios, y es la capital poblana la que concentra el mayor número de casos. En la entrevista, la experta en temas de violencia de género lamentó que la autoridad no dé a conocer qué pasa con la mayoría de los casos pues los números actuales solo se han obtenido de manera hemerográfica, y es lamentable que el estado no ponga especial atención a esta situación (VIÑAS J. 2016: <http://www.e-consulta.com/nota/2016-05-30/sociedad/observatorio-iberregistr34feminicidios-en-lo-que-va-de-2016>).

El problema se desborda día con día y esta situación ha sensibilizado a un creciente número de personas, que aglutinadas en organizaciones civiles realizan movilizaciones ciudadanas para exigir justicia y seguridad. De esta inconformidad dan fe algunos diarios. En *E-Consulta*, encontramos que Colectivos feministas y organizaciones defensoras de los derechos humanos y de la salud reproductiva llamaron a una movilización pacífica, en respuesta a los 65 homicidios violentos de mujeres en los últimos meses, e invitaron «a todas las mujeres: a la concentración en el Zócalo para dirigirse a la Fiscalía General del Estado de Puebla» (FGE) (CASTILLO K. 2016: <http://www.e-consulta.com/nota/2016-10-03/sociedad/convocan-marcha-del-zocalo-la-fge-en-protestaporfeminicidios>).

La imagen de la mujer en los medios de comunicación

En el año de 1995, en la IV Conferencia Mundial de la Mujer de Beijing, se señaló que la imagen de las mujeres presentadas por los medios de comunicación no debían ser estereotipadas sino presentar una imagen más estabilizada y dignificante de las mujeres. Héctor Pizarro en su libro *Violencia de Género. El desequilibrio de poder*, menciona que la función de los medios de comunicación es informar objetivamente a la ciudadanía, presentando los hechos tal y como se suceden, garantizando con ello el derecho constitucional de gozar de una información veraz y oportuna.

No obstante, las noticias son presentadas con la concepción política, económica, social y cultural que imponen, en primer lugar los dueños de los medios de comunicación, después, quienes recogen la noticia para pasar a quien la edita y, por último, quien la presenta. De tal manera, que las notas periodísticas se transmiten una vez que han pasado por ese filtro de control. De tal manera que quien consume finalmente la crónica «la recibe impregnada con los atributos simbólicos» que buscan vender mejor una nota (PIZARRO H. 2005: 1308).

Es por ello que en algunos medios de comunicación escrita, se observa que, ante el aumento de los feminicidios se evita hablar:

«de violencia de género y en su lugar se utilizan términos aparentemente más amplios (eufemismos), como violencia doméstica o violencia familiar para disimular o velar

la connotación de este brutal hecho. También se relega el papel del agresor a un segundo plano, cuando no se lo justifica, e incluso se juzga y culpabiliza a la víctima» (VILASECA A. 2015: http://www.laizquierdadiario.com/Los-medios-de-comunicacion-ante-la-violencia-de-genero-desinformacion-o-complicidad?id_rubrique=2653).

Incluso, en muchas ocasiones, se utilizan eufemismos para eludir la palabra asesinato, se habla de mujeres que mueren en vez de hombres que asesinan, como si se tratara de algo inevitable. Son contados los medios que son objetivos como la revista Proceso que no utiliza reticencias para dar la nota: «habría sido asesinada por su novio...». El hombre «asesinó a su pareja sentimental», «fue asesinada en Puebla, de un balazo en la cabeza y una herida en el pecho» (HERNÁNDEZ G. 2016: <http://www.proceso.com.mx/452572/confiesa-asesino-a-novia-feminicidio-57-en-puebla>).

Por otra parte, en algunas notas hemerográficas de carácter amarillista, el texto tiene un soporte gráfico que dimensiona los signos de violencia de las víctimas, elementos que no estimulan en el lector la indignación sino que avivan su morbo: por ejemplo: «parece haber sido violada», «ahorcada por su esposo», «fue estrangulada», «fue encontrada degollada o baleada».

En otras notas de igual tendencia, con detalles denigrantes se dice que la víctima recibió lesiones o mutilaciones infamantes o degradantes, previas o posteriores a la privación de la vida, por ejemplo: «el tendadero que le daba varias vueltas a su cuello [...] indicios de que la víctima fue arrastrada del cabello», «fue hallado el cadáver de una mujer con una lesión en la cabeza la cual provocó exposición de masa encefálica» (HERNÁNDEZ G. 2016: <http://www.proceso.com.mx/457696/puebla-registra-cuarto-feminicidio-en-los-ultimos-5-dias>).

En otras notas se reseñan algunos hechos de violencia en el ámbito familiar, laboral o escolar, señalando algunas particularidades del agresor, por ejemplo:

«A Nancy Canceló, de 28 años de edad, la asesinó su esposo, Ricardo Portillo en el municipio de San Martín Texmelucan por un arranque de celos. Los vecinos de Nancy aseguran haber escuchado a Ricardo, de 31 años, gritarle a su esposa porque supuestamente la vio entrar a un bar acompañada por un hombre» (VELÁZQUEZ E. 2016: <http://www.sinembargo.mx/21-08-2016/3082784>).

En otros trabajos periodísticos se manifiesta que entre el agresor y la víctima ha existido una relación sentimental, afectiva o de confianza, por ejemplo: Adriana Santos, de solo 17 años de edad, fue asesinada por su novio tras una discusión por celos. También, en algunos hechos de violencia, se presentan datos que establecen que hubo amenazas relacionadas con el hecho delictuoso, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima, por ejemplo: «la asfixió su exnovio, Jesús Hernández Martínez, con quien mantuvo una relación de noviazgo durante un año y a quien dejó a principios de 2015. El sujeto la

mató porque no pudo soportar que Diana no quisiera regresar con él, le rogó una vez, le suplicó de nuevo y ante la negativa decidió asesinarla y deshacerse de su cuerpo en el río Atoyac» (VELÁZQUEZ E. 2016: <http://www.sinembargo.mx/21-08-2016/3082784>).

Las notas periodísticas también detallan cómo el cuerpo de la víctima es exhibido o expuesto en un lugar público, por ejemplo: «su cuerpo fue hallado por vecinos que habitan la zona de la presa Valsequillo, en un camino de terracería que conduce a San José Tejaluca». «Se encontraba tirada en vía pública, desnuda, boca abajo» (HERNÁNDEZ G. 2016: <http://www.proceso.com.mx/457696/puebla-registra-cuarto-feminicidio-en-los-ultimos-5-dias>). Por último, es importante insistir en cómo algunos medios se especializan en explotar el sensacionalismo y el morbo, resaltando mayormente la imagen y los encabezados del texto.

Con los ejemplos anteriores es sumamente preocupante que la prensa de nota roja o amarillista permita la inclusión de este tipo de notas, y que los dueños de los medios no exijan a sus reporteros que incluyan datos de investigaciones académicas, en donde se informe con sensibilidad, tacto y voluntad sobre el problema de los feminicidios para coadyuvar a la sensibilización de la sociedad.

Reflexiones finales

A pesar de que los feminicidios son un hecho incontrovertible, quienes deben poner especial atención para remediar este problema y hacer justicia a las mujeres que lamentablemente han sido víctimas de la violencia, son quienes más niegan los hechos y obstaculizan las acciones encaminadas a la solución de esta infamia social. Es decir, que las autoridades de nuestro estado presentan nulo interés o responsabilidad para detener las agresiones y para castigar a los responsables de tales que actos. Una pregunta que urge ser contestada por el gobierno estatal es: ¿Por qué se opone a implementar la alerta de género?

En su publicación digital del sábado 12 de noviembre, el periódico La Jornada asienta que «En lo que va del año, los medios de comunicación han contabilizado 76 asesinatos de mujeres, pero la Fiscalía General del Estado sólo ha reconocido 45 como feminicidios». Nos preguntamos ¿Y los otros crímenes qué son? Mucha razón tiene Tiago Obligado cuando dice que los hombres que matan a las mujeres lo hacen avalados por los que no hacemos nada. Peor que el asesino es el sistema de buenos tipos que se cruzan de brazos frente al problema.

Antes de escribir las últimas líneas de este trabajo, revisé los titulares de los periódicos de este día, 30 de diciembre de 2016. Destaca el encabezado de La Jornada: Feminicidios en Puebla aumentaron el 575% en el gobierno de Moreno Valle. Y adentrándonos en el contenido encontramos que: «La FGE (Fiscalía General del estado) reconoció 12 asesinatos como feminicidios en 2013, ocho en

2014, 37 en 2015 y hasta octubre pasado sumaban 46 [...] en contraparte, la organización civil Observatorio de Derechos Sexuales y Reproductivos (Odesyr) reportó que, de acuerdo con un conteo propio, en 2013 fueron asesinadas 50 mujeres. [...] En 2014, los homicidios sumaron 60, en 2015, 50, y en lo que va de 2016 han sido asesinadas 81 mujeres» (LLAVEN Y. 2016: <http://www.jornada.unam.mx/2016/12/30/estados/024n1est>).

La otra causa que, sin duda, propicia el feminicidio, es la desaparición paulatina de valores en nuestra sociedad. El capitalismo con su ideología salvaje nos ha ido despojando de nuestros rasgos humanos. Porque en la sociedad capitalista impera el comportamiento egoísta y la sociedad de consumo que promueve y genera una confusión mental, basada en elementos externos que fomentan la ambición, la codicia, la envidia, la pasión por el dinero, el lujo, y los bienes materiales.

Andrea Bárcena propone «entre las muchas acciones urgentes para combatir el feminicidio destacan acabar con la impunidad, en primer lugar, y empezar hoy mismo a educar a niños y niñas para la igualdad sin rivalidad; para manejar su afectividad y la expresión sana de sus emociones. No se trata de eliminar el noble cortejo del hombre a la mujer, pero sí de que aprenda a verla como una compañera y no como otro de sus juguetes» (BÁRCENA A. 2016: <http://www.jornada.unam.mx/2016/10/29/opinion/030o1soc>).

Bibliografía

LAGARDE Y DE LOS RÍOS Marcela, 2008, *Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres*, p. 216, in Margaret Louise BULLEN - María Carmen Díez MITEGUI (coordinadoras), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, Ankulegi.

OSORIO Rodrigo - MONTOYA Orlando, 2017, *Feminicidio. Poder, desigualdad, subordinación e impunidad: no más invisibilidad*, Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigo, Colombia.

TOLEDO VÁSQUEZ Patsilí, 2009, *Feminicidio*, Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH), México.

Sitografía

E-Consulta (30/05/2016).

E-Consulta (03/10/2016).

E-Consulta (05/10/2016).

Intolerancia Diario (06/10/2016).

Izquierda Diario (21/11/2015).

La Jornada, vol. 33, n. 11374, p. 35, (31/03/2016).

La Jornada, vol. 33, n.11585, p. 32, (31/03/2016).

La Jornada, vol. 33, p. 1, (07/04/2016).

La Jornada, vol. 32, n. 11445, p. 4, (10/06/2016).

La Jornada, vol. 33, p. 1, (19/10/2016).

La Jornada, vol. 33, n. 11645, p. 24, (30/12/2016).

MOLINA Norma, 2016: <http://www.e-consulta.com/nota/2016-10-05/sociedad/senalan-legisladoras-como-grave-el-aumento-en-feminicidios-en-puebla>.

MONÁRREZ FRAGOSO Julia, 2002, *Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001*, Metis Productos culturales, Debate Feminista, año 13, vol. 25, abril 2002: www.womenontheborder.org/Articles/feminicidio_sexual_SP.pdf (01/05/2018).

OBLICADO Tiago, 2016, *¿Por qué los hombres matamos a las mujeres?*, Facebook: <https://www.facebook.com/.../tiago-obligado/...a.../10154274432708689> (10/10/2016).

PIZARRO Hector, 2005, *Violencia de Género. El desequilibrio de poder*, Expansión en alianza con CNN: <http://expansion.mx/politica/2016/06/28/la-conavim-emite-11-recomendaciones-a-puebla-por-incremento-de-feminicidios> (28/06/2016).

SEGATO Rita Laura, 2014, *R Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación*: <http://mujeresdeguatemala.org/wpcontent/uploads/2014/06/Fmigenocidio-y-feminicidio-una-propuesta-de-tipificacio%CC%81n.pdf> (01/05/2018).

SOLYSZKO GOMES Izabel, 2013, *Femicidio y feminicidio: Avances para nombrar la expresión letal de la violencia de género contra las mujeres*, Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género, n. 13, pp. 23-41: <http://revistasacademicas.uco.mx/index.php/generos/article/viewFile/698/610> (01/05/2018).

Violencia y Emociones. Experiencia de la enfermedad en personas con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2 en la localidad de Coatetelco, Municipio de Miacatlán, Estado de Morelos, México

Tomas Loza Taylor
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

La experiencia de las personas con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2 se encuentra articulada con procesos socioculturales como las emociones, la violencia y la misma enfermedad. Estos procesos pueden ser descritos por medio de narrativas, las cuales son vistas como una ventana de la realidad social. A través de las teorías de representaciones sociales, la experiencia de la enfermedad, la enfermedad/padecer/malestar y del pluralismo médico intentaré responder: ¿Cómo influyen las emociones y la violencia en la construcción sociocultural de los saberes de los afectados y la relación que sostienen con las diversas formas de atención? Mediante una etnografía y entrevistas a profundidad se construyeron las narrativas de los afectados, reconociendo los saberes que éstos tenían sobre la violencia y las emociones como parte de su experiencia de vida.

Introducción

El presente estudio es el resultado de una co-construcción entre diversas personas que formaron parte de una investigación etnográfica en Coatetelco, municipio de Miacatlán, Estado de Morelos, México. El tema cobra relevancia al evidenciar que la diabetes mellitus tipo 2 es un problema de salud pública que impacta en la población urbana, rural, indígena y mestiza de México con una alta prevalencia (9.2%). Este problema va en aumento y se refleja dentro de los indicadores oficiales de salud, ya que la diabetes mellitus es la principal causa de muerte a nivel nacional. En Coatetelco, no hay estadísticas que confirmen este contexto sanitario, pero durante la investigación pude constatar que la diabetes mellitus resalta entre las primeras causas de muerte y que esta comunidad es la más afectada de todo el municipio, lo que traduce no sólo una afección a la población sino una irrupción de una enfermedad occidental en una comunidad indígena/mestiza (LOZA TAYLOR T. 2015).

A pesar de existir una respuesta social organizada para aminorar el impacto de la diabetes mellitus tipo 2, el sistema de salud estatal realiza una evaluación parcial de la morbilidad y la mortalidad de la población, puesto que no toma en cuenta otras formas de enfermar y fallecer como son los síndromes de filiación cultural⁽¹⁾ más comunes en Morelos – empacho, santo escapulario⁽²⁾, *chipilés*⁽³⁾, *tlazol*⁽⁴⁾, aires, pérdida de sombra, embrujamiento, entre otras – así como, los saberes que las personas tienen en torno a la diabetes y sus complicaciones crónicas y que representan un cúmulo de conocimientos que son parte de la realidad empírica y de la experiencia social de las personas afectadas. Esta mirada excluyente es el verdadero problema para comprender y atender a las enfermedades crónicas, debido a que éstas coexisten con las enfermedades infecciosas, los síndromes de filiación cultural y con la violencia, resultando un panorama epidemiológico complejo para la población mexicana (CAMPOS NAVARRO R. 2017: www.mayas.uady.mx/articulos/interculturalidad.pdf, PAULO MAYA A. 2009, 2011, HERSCH M. P. 1995, INSTITUTO NACIONAL DE SALUD PÚBLICA, 2012: www.insp.mx).

Las emociones y la violencia forman parte de las dimensiones de la experiencia de vida de las personas que padecen diabetes mellitus tipo 2 con complicaciones crónicas. Estas dimensiones son expresiones socioculturales sentidas e interpretadas desde el cuerpo, donde se movilizan, gestan y transmiten saberes, los cuales tienen relación con el padecer y con el significado social de la enfermedad. Así, la enfermedad, el padecer, el malestar y las narrativas están impregnadas de respuestas que forman parte de los procesos socioculturales y, además, resultan ser una ventana para describir las representaciones sobre la diabetes mellitus tipo 2 y sus complicaciones crónicas. Al ver a la cultura como una red de significados por medio de la cual el ser humano se comunica y perpetúa el conocimiento y como una estructura normativa que regula al colectivo, se puede ver a las personas dentro de un sistema dinámico de interacción social en el cual se construyen e insertan diversos procesos como las enfermedades, las emociones y la violencia (GEERTZ C. 1973; LOCK M. - SCHEPER-HUGHES N. 1987).

Uno de los motivos para realizar este trabajo fue mi formación profesional como médico y antropólogo, desde la cual tengo la oportunidad de ejercer una práctica médica vinculada con aspectos de investigación en antropología. Durante el desarrollo de esta investigación pude compartir el padecer de las personas que experimentaban el peso de las complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2. A raíz de esto, aprendí a mirar de forma crítica y a constatar las deficiencias de mi profesión, puesto que no tomé en cuenta a las emociones y a la violencia como dimensiones relevantes dentro de mi práctica médica y tuve que navegar en la nula reflexividad de un sistema que me había formado.

La justificación de este trabajo es advertir cómo impactan la diabetes mellitus tipo 2 y sus complicaciones crónicas en poblaciones con una alta marginación social como la de Coatetelco, además de cuestionarme ¿Cómo influyen las emociones y la violencia en la construcción sociocultural de los saberes de los afectados con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2 y la relación que sostienen con las diversas formas de atención?

Los objetivos de este trabajo son: 1) describir y analizar cómo influyen las emociones en la construcción sociocultural de los saberes de las personas afectadas; 2) describir y analizar como influye la violencia en la construcción sociocultural de los saberes de las personas afectadas.

Metodología

Para poder desarrollar esta investigación se realizó un estudio cualitativo, sincrónico y etnográfico, eligiendo a Coatetelco como la comunidad idónea. La etnografía se realizó durante tres estancias de campo. La primera duró del 8 de diciembre del 2012 al 2 de marzo del 2013; en este período busqué acercarme a la Secretaría de Salud del estado para obtener información epidemiológica de su base de datos, así como obtener información en el Registro Civil de Cuernavaca (capital del Estado de Morelos) y en los centros de salud de Miacatlán. En esta primera etapa se eligió a Coatetelco por ser la comunidad más afectada.

Una vez establecido en Coatetelco todos los actos realizados y conversaciones obtenidas se registraron en un diario de campo, en el cual se reportaban de forma sistemática los datos de la investigación. Durante la estancia en campo, mantuve una relación estrecha con el personal del centro de salud, particularmente con el servicio de enfermería, que me permitió acudir a visitas domiciliarias para detectar a personas con diabetes mellitus tipo 2. Gracias a las visitas, pude concretar cinco entrevistas preliminares. Las visitas se suspendieron por orden de las autoridades del Centro de salud, debido a que la médica pasante del centro fue violentada sexualmente.

A pesar de la dura realidad, decidí continuar las entrevistas sin el apoyo del servicio de enfermería y, afortunadamente, no tuve ningún problema para comenzar el trabajo de campo. Me acerqué a las personas que anteriormente me habían recibido en sus casas y ellas me presentaron a otros afectados y a médicos tradicionales y alternativos. Al terminar esta etapa, pude concretar veintidós entrevistas informales a personas con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2, once mujeres y once hombres. Asimismo, logré concretar diez entrevistas a curadores que identifiqué con base en la forma de atención que ofrecían.

Previo a mi segunda estancia de campo desarrollé una guía de entrevista y de observación participante. Al terminar las guías, inicié la segunda estancia del 1 de julio de 2013 al 14 de agosto de 2013, realizando entrevistas a profundidad registradas en una grabadora. Durante esta estancia, cinco personas con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2 cuyo pseudónimo son Reinalda, Cynthia, Aldo, Cesar y Vegano, además de seis curadores de diversas formas de atención (un hierbero, una médica tradicional, un médico pasante del servicio social, una enfermera del centro de salud, un médico privado y un especialista en medicina interna) decidieron participar en la etnografía, estableciendo de antemano nuestras relaciones como participantes activos del estudio mediante la realización de un consentimiento informado.

En la tercera estancia de campo, que duró del 15 de diciembre de 2013 al 2 de febrero de 2014, escuché y transcribí las entrevistas necesarias para completar los vacíos de información y profundizar en los datos compartidos por los participantes. Durante las entrevistas pude notar la importancia del acto narrativo y como éste se encuentra determinado por las subjetividades que residen en la personalidad de los actores; «las narrativas pueden hacernos notar la relación existente entre las formas simbólicas de la experiencia (GOOD D. 1994: 255). Son vehículos en los cuales se encuentran contenidos diversos significados, que ordenan y dan sentido a las personas que las expresan. En éstas, podemos encontrar elementos que dan profundidad al análisis cualitativo y se pueden relacionar con la cultura y con los dominios micro, meso y macrosocial (HAMUI L. 2011, 2016).

Durante la codificación y el análisis cualitativo fue esencial conocer la “teoría fundamentada constructivista” la cual me permitió adentrarme al mundo de la lógica inductiva-deductiva y a la generación de categorías emergentes. Es así como nacen las categorías y subcategorías sobre la eficacia, el fracaso, la muerte, la violencia, las emociones y los niveles de atención, aunque para este trabajo sólo se retoman a las emociones y a la violencia. La teoría fundamentada constructivista integra la relatividad y la reflexividad a través del método de investigación, es decir, le da importancia a la experiencia de los actores y reconoce realidades múltiples, ve al conocimiento localizado en el tiempo y el espacio, situación que permite al investigador y a los participantes co-construir la información y tomar en cuenta categorías emergentes o no planificadas (DENZIN N. 2011: 365-367).

La metodología empleada en esta investigación se encuentra estrechamente emparentada con el aprendizaje teórico que adquirí a lo largo de las clases de posgrado en antropología médica y por mi propia cuenta. Finalmente, elegí algunas propuestas teóricas de análisis antes, durante y al término de las entrevistas, ya que considero que la investigación es también un acto iterativo y

de elección entre la información y la teoría, siendo estas la razones principales para elegir las categorías teóricas de saberes, experiencia de la enfermedad, enfermedad/padecer/malestar y pluralismo médico.

Sobre Coatetelco...

El nombre de Coatetelco deriva de la palabra *náhuatl*: *cuahuitl* (árbol o madera) o *cuautili*, águila; de *tetel-li* pedregoso; y *co*, en lugar de; significa “árboles en los montículos de piedra”. Las evidencias arqueológicas demuestran que Coatetelco fue fundado en la época de *Cuauhnahuac* temprano (1350-1430 d.C.). Esta localidad, ubicada en el Estado de Morelos, centro sur de México, es producto de una compleja carga histórica colmada de relaciones sociales conflictivas, violentas e impositivas, pero también libertarias, soñadoras y presentes (MALDONADO J.D. 2005).

Esta localidad es una de las zonas lacustres del Estado de Morelos y cuenta con una población total de 9,094 habitantes (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, INEGI, 2010). Los pobladores de Coatetelco que hablan *nahuátl* representan el 1,6% del total de su población, lo que podría entenderse como un proceso de transformación de su cultura, pero también como una pérdida de su identidad cultural previa. La gran mayoría de la población es católica (7.879 habitantes), aunque existe una población menor de 740 habitantes que se consideran protestantes y evangélicos (INEGI 2010), además por las mañanas se pueden observar a los Testigos de Jehová pulcramente vestidos con la biblia en mano, intentando adoctrinar a los pobladores.

Según el INEGI (2010), la población económicamente activa es de 3.074 personas, 25% de éstas son mujeres y 75% hombres. La gran mayoría de la población dedica su tiempo a labores agrícolas (campesinos y jornaleros), sin embargo, existen distintos oficios como obreros de textiles, albañiles, pescadores y comerciantes. Hay una intensa actividad ritual y religiosa, la cual se relaciona con el consumo de alcohol, durante y después de las festividades se pueden ver personas durmiendo en las calles completamente abatidas por los efectos del alcohol.

Coatetelco cuenta con una amplia diversidad de recursos para la atención de la salud, aunque son insuficientes para solventar sus problemas de atención médica. Durante la estancia en campo, fue posible identificar un total de tres curanderos, una partera, una echadora de cartas (cartomancia), cuatro médicos privados, dos hierberos, dos hueseros, un centro de salud, una caravana de salud, carros itinerantes que venden medicamentos a base de tés y hierbas, proveedores de medicamentos alternativos que ofertan sus productos, tres farmacias, dos centros de licuados de *herbalife* y un centro de masajes. El hospital más cercano se encuentra a 9 kilómetros por carretera en el centro del municipio de

Tetecala, donde la atención biomédica busca paliar la desatención que padecen los pobladores de diversas comunidades aledañas, que al igual que Coatetelco, enfrentan el impacto constante de la marginación social.

En Coatetelco coexisten las enfermedades crónicas con los síndromes de filiación cultural como, el santo escapulario que afecta a cualquier persona debido a una posesión de los santos que viajan por los aires (GONZALEZ J. 2015), así como el síndrome de la *chipilés*, debido a los constantes celos entre hermanos (PAULO MAYA A. 2008, 2009). Durante el trabajo de campo, pude identificar diferentes tipos de síndromes como: el mal aire, el empacho, el mal de ojo, espanto y caída de mollera. Dentro de las enfermedades biomédicas encontré a las enfermedades crónicas (diabetes mellitus tipo 2, enfermedades oncológicas, cardiopatía isquémica y otras) además de la violencia, como principales causas de mortalidad (LOZA TAYLOR T. 2015).

Perspectivas teóricas: La mirada del horizonte...

La teoría de representaciones sociales fue un elemento de anclaje que me permitió reconocer y resaltar a las subjetividades, ya que resultan ser «acontecimientos, modalidades de pensamiento, hábitos, conductas y emociones que conforman una parte de la comprensión del entorno ideal y material de la vida diaria» (JODELET D. 1985 [1984]: 47). Esta concepción, se entiende como el conjunto de representaciones y prácticas (saberes), es decir, como un fenómeno complejo donde entran en juego numerosas dimensiones del sujeto que se constituyen a raíz de la experiencia, de la información, del conocimiento, de lo que se piensa, de lo que se hace o no se hace. Este concepto retoma a la persona como un protagonista activo de su existencia y es un instrumento que nos permite adentrarnos en las realidades subjetivas.

El comprender que las representaciones sociales están ancladas a la experiencia y a la realidad social, es de gran utilidad para poder indagar sobre las expresiones de las personas con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2. En este caso, nos permite ver a las narrativas como un vehículo de la experiencia que puede contener diversas representaciones y prácticas sociales. Con esto, se puede vincular el sentido común con el campo perceptivo de la experiencia. Es decir, existe una continuidad corporal entre la cognición, la volición, el pensamiento y las emociones; al indagar las emociones podemos ver como estas se encuentran articuladas a nivel estructural y simbólico y percibir como fluyen de acuerdo con las relaciones intersubjetivas (JODELET D. 2008; RAMÍREZ J. 2007).

La experiencia de la enfermedad es una herramienta para entender las nuevas afecciones, limitaciones, dolores y emociones de las personas afectadas

con complicaciones crónicas. Al experimentar una nueva forma de estar en el mundo, se movilizan y generan lógicas, interpretaciones y saberes que pueden ofrecer coherencia y sentido ante una nueva realidad (CANGUILHEM G. 1971 [1943]). Esta nueva realidad, interpretada y significada a través del cuerpo, es el punto de partida para realizar acciones que sostienen la integridad del individuo en el mundo cotidiano (GOOD B.J. 1994). Estas acciones pueden variar desde un acto narrativo que relate la historia de vida de las personas que experimentan dolor o pérdidas corporales suscitadas por la enfermedad, hasta el empleo de las diversas formas de atención para controlar, paliar y tratar su padecer.

Al aterrizar la experiencia de los afectados a nivel corporal y social podemos ver como representaciones y emociones se articulan con las condiciones materiales de vida, con los ritmos laborales y con las diferentes formas de atención. Por otro lado, advertimos como las representaciones se articulan con la estructura normativa de los rituales cotidianos de vida, donde se construyen las emociones y se reproduce la violencia (LOCK M. - SCHEPER-HUGHES N. 1987). La experiencia de la enfermedad sitúa a las personas con complicaciones crónicas dentro de una nueva condición existencial, donde la percepción del mundo se trastoca por completo y se configuran otras experiencias sociales que siempre se construyen y se anclan desde la intersubjetividad (CSORDAS T. 2011.; KLEINMAN A. 1994).

Ver a la enfermedad en una triple dimensión significó concebir a las diversas formas de atención y a la enfermedad como parte de un proceso sociocultural. La descripción de su organización me permitió vislumbrar como éstas se constituyen para poder entender y atender a las personas afectadas con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2 (HAHN R.A. - KLEINMAN A. 1983). Asimismo, pude emplear las categorías de enfermedad objetiva (*disease*) vista como «un estado patológico de la estructura y/o función de los órganos y sistemas del cuerpo, a pesar de que no sea reconocido social o culturalmente (OSORIO R.M. 2001: 32)». La categoría del padecer o enfermedad subjetiva (*illness*) se refiere a «la experiencia personal y a la percepción, tanto de los problemas derivados de la enfermedad como de las reacciones sociales asociadas a ésta: atención, percepción respuestas afectivas, cognición y evaluación del enfermo, su familia y las redes sociales (KLEINMAN A. 1980: 72)». Por último, a la categoría de malestar (*sickness*) entendida como «el proceso a través del cual la conducta y los signos biológicos originados en la enfermedad, se les dota de un significado social, legitimándolo y articulándolo con relaciones de poder/saber (YOUNG A. 1982: 270)».

La enfermedad, el padecer y el malestar me permitieron ver que las personas con diabetes mellitus tipo 2 con complicaciones crónicas establecen una relación

con diversos significados. Por un lado, experimentan un cambio que pretende ser objetivable, medible, clasificable y jerarquizado en el cuerpo. Por otro lado, contemplan a la experiencia vivida desde el cuerpo donde fluyen emociones, pensamientos y prácticas que pueden ser relatados o callados. Finalmente, toman en cuenta la edificación del sentido colectivo sobre el hecho de tener diabetes y sus manifestaciones crónicas. Al comprender estas dimensiones, se puede apreciar como las personas establecen relaciones de poder/saber en el seno familiar y en la atención médica, reproduciendo las formas de atención tanto a nivel estructural como a nivel simbólico.

El pluralismo médico, es una construcción de diversas miradas teóricas que describe las relaciones conflictivas o cooperativas que suceden dentro del proceso salud/enfermedad/atención y que contemplan a las siguientes formas de atención: biomedicina, medicina tradicional, medicinas alternativas complementarias y autoatención. A partir de su descripción, fue posible articular un análisis para reflexionar sobre la situación en la que se encuentran los afectados e indagar los factores políticos y legales que influyen en la oferta, la demanda, la hegemonía y la subalternidad dentro del mercado de la salud (MENÉNDEZ E.L. 1981, 1983; BROOM A. - TOVEY P. 2008); (ROSI I. 2011: <http://anthropologiesante.revues.org/147>).

Al distinguir lo que representa la biomedicina, encontramos que ésta detenta la hegemonía, divide al cuerpo y a la mente, el curador o practicante se separa del paciente e intenta sostener la objetividad y la evidencia con el fin legitimar el dominio científico; existe una tendencia a concebir la enfermedad como parte de una relación mercantil, entablando así una relación asimétrica (BROOM A. - TOVEY P. 2008; MENÉNDEZ E. 1983, 2005).

La medicina tradicional y la medicina alternativa complementaria se caracterizan por el hecho de ser subalternas, no son reconocidas por el Estado, son practicadas por curadores que no son biomédicos, integran prácticas que reproducen un sistema cultural de atención dentro de una población o localidad específica, diferenciando su atención de la biomédica al reconocer enfermedades que son validadas por la población de acuerdo con su sentido común y, por lo tanto, tiene una forma distinta de entender al cuerpo y las enfermedades (MENÉNDEZ E.L. 1981).

La autoatención representa el primer nivel de atención, ya que es el más inmediato y empleado por los afectados. Sus características la distinguen al ver a la salud como bien y uso, sitúa a la enfermedad dentro del mundo mercantil, valida una legitimidad grupal o comunal en su accionar, se apropia de los saberes de las diversas formas de atención, comparte distintas formas de eficacia y emplea la síntesis como modo de acción terapéutico, es decir, integra múltiples dimensiones de atención dentro de su mundo (MENÉNDEZ E.L. 1983).

Narrativas de vida

Para fines de este trabajo se decidió compartir las narrativas de vida de uno de los participantes, cuyo nombre real no se menciona para proteger su identidad. En este estudio, empleo el concepto de narrativas considerando que éstas resultan conformarse de una gran cantidad de relatos expresados por los participantes que, posteriormente, se ordenaron cronológicamente para explicar cómo ha sido la vida de ellos.

Reinalda...

De 55 años de edad, originaria de Coatepec; su padre Juan Alberto y su madre Regina tuvieron doce hijos, ocho hombres y cuatro mujeres, de los cuales sólo viven ocho hermanos, los demás fallecieron por riñas vecinales. Salomé, su hermana mayor, falleció por diabetes mellitus, la misma enfermedad que ella adquirió posteriormente; la vida bajo el cobijo de sus padres le permitió a Reinalda estudiar hasta quinto de primaria, le gustaba la escuela y convivir con sus compañeros. El contacto con las letras le abrió las puertas a un mundo distinto, el cual aprovechó para trabajar como comerciante y ayudar económicamente a su familia. A la edad de 14 años, decidió casarse con Vicencio un campesino muy trabajador que había terminado la primaria y la secundaria. Vicencio levantó envidia entre los hermanos puesto que era un hombre respetable, según Reinalda. Vicencio ganó el afecto de su suegro Juan Alberto, quien tendría que decidir a qué hijo heredaría sus tierras. El matrimonio de Vicencio y Reinalda gestó siete hijos, cuatro hombres y tres mujeres, los cuales siempre ayudaban en las actividades laborales. A la edad de quince años su hijo mayor Raymundo fue asesinado en Coatepec. La historia no es clara, pues al parecer su hijo regresó del campo y una persona en estado alcohólico disparó al aire impactando en el cráneo del joven. Tres años después de la muerte de Raymundo, uno de los hermanos de Reinalda asesinó a sangre fría a Vicencio, ya que al parecer las rencillas familiares se hicieron abismales. A partir de este momento, Reinalda tuvo que sostener a sus seis hijos restantes; a punta de trabajo busca sostener el tejido de su mundo, tiene en casa una red de suministro de refrescos, cervezas, carbón y materiales de limpieza y cada miércoles acude a *Tetecala* a vender pescado. Varios de sus hijos asistieron a la primaria, sin embargo, truncaron sus actividades escolares por diversos motivos. Hace ocho años, uno de sus hijos, Jorge Alberto, fue enviado a prisión de forma injusta al ser culpado de una balacera en que no participó.

El cuerpo de Reinalda recuerda los sucesos, de hecho, ella piensa que estos eventos son la posible causa de su enfermedad. Hace once años, le diagnosticaron

diabetes mellitus tipo 2 y uno de los motivos que ella atribuye como generador de la enfermedad es su constante experiencia con el susto.

«En el hospital nos avisan que mi hijo ya había muerto, yo llevaba una botella de agua y creo en ese momento me dieron ganas de tomar mucha agua. Pero, ya me había tomado el agua, dicen que eso me hizo daño, tomar agua y yo haber recibido la sorpresa de mi hijo, nada mas yo solita me dijeron, mi esposo andaba moviéndose por los papeles. Yo creo que todo eso me llevó a que me diera la diabetes (Reinalda, 2014)».

Varios fueron los sustos que ha presentado Reinalda y puede ser que su cuerpo acumule una gran cantidad de emociones por el drama de su vida. Si bien los hombres han sido diezmados en su familia por la constante violencia, también con sus hijas ha tenido apuros. Una vez durante el bautizo de sus hijas le ocurrió un “desganzamiento”, debido a la ardua presión durante la preparación ritual que implicaba que sus hijas alcanzasen el inicio de un nuevo ciclo social. Reinalda pensó que sus hijas no lograrían bautizarse por la falta de recursos, por la desolación de estar sin sus hijos mayores y sin su esposo. Cuando preparaba la comida cayó al suelo como un trapo. Pronto, la llevaron al médico alópata quien le detectó diabetes, por lo que comenzó a tomar remedios caseros (té de *muicle* y semilla del *zopilote*) a la par de los medicamentos alópatas (metformina y glibenclamida). A la fecha, sigue combinando las medicinas que le dan en el centro de salud, el médico privado y las hierbas que recomiendan sus vecinas o conocidos para mejorar y controlar su diabetes.

Hace cuatro años comenzó a experimentar dolores en sus pies «sentía a mis pies como enojados... como muertos». El dolor no es constante sino que se suscita ante eventos que le generan conflicto, como cuando acude al penal de Santa Marta para visitar a su hijo. Para mitigar el dolor de pies, emplea baños de agua, bálsamo negro y, en ocasiones, analgésico recetado por el médico del centro de salud. Reinalda es también una experimentada curadora de los núcleos vecinales, muchos de sus vecinos acuden con ella para que les recomiende plantas medicinales o tratamientos para diversas molestias.

Emociones: un ritual social organizado

Las emociones son procesos complejos que involucran muchas dimensiones del ser social, no existe un tipo ideal o una estructura emocional que sea mejor que otra, las reacciones emocionales categorizan nuestro entorno en clases, objetos y acontecimientos; es uno de nuestros vínculos más importantes para estar en el mundo. Durante la irrupción de la diabetes se vierten un gran número de

emociones que transforman la existencia social de los afectados (LE BRETON D. 2013; KELENMAN S. 2008 [1985]). Dentro de la propia historicidad de los padecientes las emociones son una respuesta ante la adversidad, dotan de significado subjetivo a la enfermedad; así, las emociones en zonas indígenas/mestizas se configuran de forma distinta y pueden ser diversas tanto al inicio como durante las complicaciones crónicas de la diabetes, éstas varían puesto que al modificarse el cuerpo, se trastoca la experiencia así como la capacidad de sentir y de vivir (HERSCH M.P. 1997). Las emociones integran el péndulo de la eficacia y el fracaso terapéutico y, finalmente, construyen los vínculos sociales para sobrellevar la enfermedad dentro de la autoatención.

Las emociones conforman y construyen la experiencia e identidad de las personas, no están separadas de la lógica y de la mente, forman parte de ellas y son construidas por la cultura. Las emociones «son una emanación social relacionada con circunstancias morales, que van desde la parte personal hasta la parte ritualmente organizada y con significado colectivo» (LE BRETON D. 2013: 73).

Durante esta investigación se detectó como la emoción y la enfermedad se encuentran matizadas por la cultura, un ejemplo de lo anterior son las causas de la diabetes que se encuentran estrechamente vinculadas con dimensiones simbólicas y emotivas de los síndromes de filiación cultural como el susto, el coraje, el miedo, el espanto, la impresión y la sorpresa. Todos estos síndromes culturales se encuentran anclados en los relatos de las actividades cotidianas, donde se narran dificultades laborales y económicas, así como la atención, la desatención médica y las relaciones familiares. En otras palabras, violencia, emoción y enfermedad encuentran un punto de referencia en el cuerpo de las personas afectadas, desde el cual se movilizan saberes que son transmitidos hacia el mundo cotidiano, donde se reproducen los códigos culturales y se estructuran las experiencias sociales.

Las emociones se inscriben dentro de la dimensión del padecer, varían con respecto a la trayectoria de la enfermedad de los actores y construyen parte del sentido histórico que afecta a los padecientes. Los relatos de dos personas mencionaron que al inicio de la enfermedad no “sintieron nada”. Al ahondar en este punto, los actores aludieron que no prestaron atención, es decir, existió por parte de estas personas una respuesta emotiva para contrarrestar el sentido social de la enfermedad. Esta respuesta, podría entenderse como una indiferencia, un silenciamiento de los cuerpos, una máscara que se emplea para no reconocer la enfermedad, de negar el significado social que deviene del estigma de estar enfermo e inclusive, la biomedicina describe las manifestaciones propias de la enfermedad como una enfermedad silente. Otros actores, en cambio, mencionaron una gran cantidad de emociones como miedo y tristeza, tomando en cuenta

que tenían la experiencia de haber convivido con familiares o conocidos con diabetes mellitus lo que les generó una sensación de incertidumbre.

«En el momento que me detectaron diabetes yo dije que ya no iba a ser el mismo como cuando yo estaba bueno, porque ya ves, uno está enfermo para toda la vida. Nomás de pensar en que ¿Cuándo me voy a aliviar? ¡Jamás! Y si no me cuido pues algún día, no muy lejano, me voy a ir. Lo que más me duele, no es que le tenga miedo a morir, sino mi familia. ¿Será posible que yo me vaya y los deje? (César, 2013)».

Las emociones toman otras connotaciones cuando las complicaciones crónicas irrumpen en la vida de las personas afectadas, en este momento, se suscita una nueva forma de concebir el mundo. Las emociones expresadas por los afectados son diversas y varían desde el miedo, la incertidumbre, la preocupación, la desesperanza y la tristeza; para otros resulta mejor no vivir y experimentar la muerte, ya que valorizan su vida con respecto al pasado y anhelan una corporalidad que ya no tienen. En este punto, la memoria proyecta a las personas hacia un acto performático donde esperan morir pronto, para dejar de experimentar dolor y sufrimiento (MATTINGLY C. - GARRO L. 2000).

Cuando la complicación crónica deja una huella corporal, como la discapacidad, llegan a expresar tristeza, desesperanza y enojo al ver su mundo limitado. Las personas viven con miedo a complicarse nuevamente, por lo que dejan de caminar, de asistir a festividades, de comer alimentos que consideran dañinos o que los descontrolan y mencionan una sensación de vivir en el preámbulo de la muerte. Otras personas, sienten vergüenza y pena ante los cambios físicos debido a que se modifica la estética corporal por los cambios desarrollados con la enfermedad; también cuestionan sus saberes respecto a su cuerpo y modifican su comportamiento sustancialmente para poder ser aceptadas dentro de su círculo social.

Existen distintas respuestas emocionales que implican el cuestionamiento de sus vidas, se preguntan si hay algún remedio para sentirse mejor ante el dolor, la falta de apetito o la ceguera. Esta irrupción es un drama constante que marca un ritmo distinto en sus experiencias. Algunas personas relatan sus ansias por vivir, su tristeza ante el cansancio y los dolores que impiden trabajar adecuadamente, sentirse útil y productivo. En ocasiones, sienten abnegación y conformismo, ya que piensan que es mejor negar su emoción para no complicar más la enfermedad. Distintas personas narran como las partes corporales expresan sentimientos, manifestando una personalidad distinta, una concepción individual de la existencia, una metáfora incrustada en el cuerpo que se expresa y deja ver que las emociones no están separadas y que se encuentran articuladas con la experiencia, la cultura y la sociedad (LOCK M. - SCHEPER-HUGHES N. 1987)

«A veces decía yo, pues ya no voy a ver, luego así platicaba y no venía nadie, no encontraba nadie, decía ya no veo, me daba tristeza y luego me ponía a llorar, pues ya no veo, y digo, ni modo yo no sé ¿Qué pensarán? ¿Será que cuando me muera ya no voy a ver por dónde voy? Mi espíritu se va a quedar en un *guamúchil* ⁽⁵⁾ por ahí a atorarse, porque no veo por dónde voy (Cynthia, 2013)».

Las emociones construyen una parte de la eficacia, generan gratitud cuando el tratamiento empleado resuelve o disminuye la sintomatología, es un factor clave para construir la eficacia social de las diversas formas de atención y, por lo tanto, para edificar relaciones de poder e inclusive reproducir la hegemonía. Las emociones también circundan al fracaso. Durante la investigación los afectados nos compartieron que ante una preocupación o desesperación existe “descontrol de la enfermedad”, así como, al no sentir mejoría con un tratamiento expresan tristeza, enojo e impotencia. Los corajes y la tristeza, se asocian a un descontrol constante, a una falta de equilibrio corporal que dispara la enfermedad; a veces, tanto las emociones como el coraje se asocian de forma negativa ante el tratamiento con insulina, puesto que ésta es vista como una sustancia caliente, llevando a las personas a no tratarse para no desequilibrar su cuerpo.

Las emociones no son experiencias de carácter individual, en el momento que se expresan son públicas y, por lo tanto, forman parte de las relaciones sociales. Los vínculos entre personas, mueven, generan y dan significado a las emociones de los sujetos. Con respecto a los afectados con complicaciones crónicas existe un constante dinamismo entre la esfera emocional y las relaciones humanas. En este caso, se relatan corajes, sufrimientos, enojos y tristezas que tienen relación con la convivencia social. Las emociones presentan un componente de comunicación verbal y no verbal que experimentan las redes de apoyo de los afectados. El vínculo con el otro es tan importante para la existencia social que genera incertidumbre ante la posibilidad de dejar solos a sus seres queridos, lo cual demuestra el carácter colectivo de las emociones al compartir el mundo cotidiano.

El significado de la diabetes mellitus tipo 2 se mueve dentro de las esferas emocionales y de la experiencia social de los actores, así como dentro de redes de significados culturales y sociales; las emociones forman parte de la economía-política de la moral y de los saberes que integran las formas de organización sociopolíticas (KLEINMAN A. 1999, SCHEPER-HUGHES N.1997). Los saberes están fusionados con las emociones desde el momento en que no pueden separarse de la experiencia, el significado que comparten las subjetividades es único e histórico, y nace de la capacidad de categorización de los actores hacia el mundo (RAMÍREZ G. 2001).

Violencia: doble llama con viento

La violencia resulta ser una experiencia vivida por la mayoría de los participantes en esta investigación, cada persona la ha experimentado en niveles distintos y espacios diferentes. En las narrativas de las personas que participaron en esta investigación, se pueden encontrar huellas de distintos tipos de violencia. No se puede definir los tipos de violencia, puesto que su definición es ambigua, pero concuerdo con la visión de que ésta no puede ser medible, ni objetivada e inclusive, se encuentra dentro de nuestro mundo cotidiano; algunas aproximaciones ideológicas permiten ver a la violencia como estructural donde entran en juego relaciones de poder e inequidades sociales (BOURGOIS P. - SCHEPER-HUGHES N. 2003: 4-5).

En Coatetelco, las representaciones culturales que conforman a la violencia están íntimamente ligadas a los componentes estructurales que se insertan en el mundo cotidiano. Inclusive, la economía política de la prevalencia y distribución de la diabetes mellitus tipo 2 se gesta a partir de la violencia estructural articulada con las dimensiones simbólicas (FASSIN D. 2011). Así, las narrativas descritas en Coatetelco varían, ya que en algunas ocasiones las agresiones son el resultado de una influencia maligna que se apodera de los cuerpos de las personas, ocasionando peleas y asesinatos; esta fuerza maligna puede ser facilitada por el consumo de alcohol y drogas que son fácilmente adquiridas en esta comunidad. Es importante advertir que la violencia puede movilizar ciertos saberes que se incorporan a la red de significados de la cultura. En este sentido, la violencia se inserta a los rituales agrarios y de vida cotidiana, uno puede percibirla de forma intensa durante las festividades, escuchando balaceras y observando riñas vecinales. Lo que demuestra que la violencia tiene una expresión local relacionada con el orden global y que las condiciones materiales de vida permiten que se generen agresiones incorporando nuevos imaginarios sociales.

«Aquí vienen de varias partes a minar a la gente, a matarla, a hacernos mal, algunos son brujos, una vez mi mamá le echó agua bendita a un guajolote y se quemó, era un brujo (Juan, 2012)».

En esta localidad, la violencia puede ser considerada como una causa para desarrollar diabetes o descontrolarse, es fuente de sustos, corajes, impresiones y brujerías. Así, todas estas prácticas sociales dejan una vívida imagen dentro de los sistemas culturales de atención, ya que la violencia se extiende a todos los espacios de Coatetelco. Existen personas que tienen una larga trayectoria de violencia, inclusive llegan a generar rechazo por parte de la población, su forma de relacionarse se modifica debido a este comportamiento, crean rencillas con otros oponentes, su personalidad genera temor al salir a la calle, son personas

que viven en exclusión debido a su comportamiento. Para los curadores, la violencia es narrada como una situación problemática y cotidiana en los pacientes y llega a ser una barrera para la atención.

«Un día me dijo mi vecino, le pegaron a tu hijo, y yo me salí corriendo para allá, así como iba, descalza, yo llegué y le escurría la sangre por todos lados, le agarré las manos y el me agarró las manos, me vio y después se desganzó, así como cuando a uno le cortan el pescuezo. Fuimos al hospital, estaba mi familia ahí y me dijeron que se había caído del caballo, pero unos vecinos me dijeron que escucharon un balazo, cuando llegamos al hospital les dije a los médicos eso, le sacaron una radiografía y pudimos ver la bala en su cabeza (Reinalda. 2013)».

La violencia intrafamiliar es común en los pobladores de Coatetelco, ya que hermanos, padres e hijos entran en constante conflicto por la tenencia de la tierra, pues por tradición quien hereda la tierra es el hijo primogénito. En caso de que no exista un reparto de tierras que convenga a todos, las rencillas pueden acabar en verdaderas espirales de violencia. Asimismo, los curadores narran historias de mujeres golpeadas y violadas por sus maridos, escenas domésticas donde el alcoholismo, el desempleo y la pobreza son elementos estructurales que construyen la violencia. En la violencia doméstica podemos ver una pugna por el poder de género, pues en las familias de esta comunidad existe un dominio masculino dentro de una estructura matriarcal (PAULO MAYA A. 2008).

«Mi esposo era así y pues no se pudo hacer nada, había días en los que regresaba tomado y le pegaba a Vegano y a todos, a mí también me agarraba. ¡Dios mío! Me agarraba... (Armanda, madre de Vegano. 2013)».

Las instituciones públicas forman parte de la cadena de violencia que se vive en Coatetelco. El municipio es el que articula el control sobre la población a través de la seguridad pública e irónicamente, las fuerzas de seguridad monopolizan la violencia. La violencia institucional se ejerce no sólo desde las fuerzas de seguridad, sino desde la presidencia y las diversas secretarías que constituyen al municipio. También las instituciones de salud lo hacen, ya que en muchas ocasiones humillan a los usuarios y excluyen a los saberes populares. En estos casos, la violencia se manifiesta al entablar una relación asimétrica entre las instituciones estatales y la población, reproduciendo la hegemonía de las corporaciones que se dedican a la atención de las personas con enfermedades crónicas. Durante el trabajo de campo se rescataron diversos relatos sobre violencia, actos que finalmente terminaban en la muerte de alguien. Los motivos que generaron estos actos obedecen a diversas circunstancias; sobresalen los conflictos entre familiares, vecinos o conocidos, donde existe una larga historia de rivalidad.

La razón que aluden los afectados es la envidia y la venganza. La venganza es una expresión que comprende la acción del poder entre clases y la inserción de un sentido agresivo en las personas que la experimentan. Anteriormente, se describió la muerte del esposo de Reinalda por un familiar, ésta se relacionó con ajustes familiares.

«Mi hermano lo mató, le tenía envidia, era el consentido de mi papá, de su abuelo, le decía mi hijo, y pues ellos no lo soportaban, pero que culpa tenía él. Es que eso se da mucho aquí, la venganza, aquí fue entre la familia, pero lo común es que sea de diferentes familias. Mataron hace poco a este muchacho que le tenían envidia, porque se vestía bien y era parecido, le dieron doce puñaladas, que culpa tenía él de vestirse bien (Reinalda, 2013)».

Discusión

Las emociones y la violencia sostienen una expresión continua, su relación gira alrededor del ser social y las colectividades. Ambas dimensiones cargan un determinado peso moral y contribuyen a edificar las prácticas sociales. Este trabajo se inscribe al análisis de la violencia de la cultura en relación con las emociones, considerando que «la violencia no es un fenómeno intrínseco dentro de la cultura sino que se inserta en ésta (FERRÁNDIZ M.F. - FEIXA P.C. 2004)». Esta visión, contribuye a mirar reflexivamente a las personas que nos compartieron sus relatos, puesto que el investigador no sólo analizó con la teoría sino que también tomó en cuenta el contexto sociocultural en el cual la marginación social resulta ser, por sí misma, una condición violenta de vida.

La experiencia de estar enfermo, distribuye a las emociones y a la violencia a nivel corporal, las cuales son sentidas, interpretadas y, posteriormente, compartidas para construir el significado social de la enfermedad. Al entrar en acción, estos significados son comprendidos a través de una relación intersubjetiva, resultando ineludible entrar en el territorio del poder. En efecto, emociones y violencia tienen puntos de encuentro dentro de las relaciones de poder, ya que ambas dimensiones confluyen en el cuerpo e influyen en el proceso salud/enfermedad/atención.

El poder ejercido por los curadores durante la atención lleva el peso de la estructura social, es decir, la pobreza, la marginación social, la inequidad de género, entre otras. Esto permite la generación de violencia durante la práctica terapéutica de las distintas formas de atención, pero sobre todo de la biomedicina. Dentro de ésta, la hegemonía nutre la violencia y ratifica la asimetría con la que ejerce su práctica. En la medicina tradicional mexicana, la violencia toma una connotación cultural distinta, al representar en la envidia, el embrujamiento y la venganza algunos matices de violencia, esto no quiere

decir que todas las prácticas de la medicina tradicional sean violentas, sino que la cultura es un sistema dinámico de significados en constante transición y que, desafortunadamente, algunas representaciones se incorporan en ésta, demostrando la dura realidad que se vive en las localidades del Estado de Morelos.

Conclusiones

Los actos narrativos de las personas que participaron en esta investigación permitieron describir eventos y acciones que, finalmente, se interpretaron como unidades analíticas (MATTINGLY C. - GARRO L. 2000, DENZIN N. 2011). Durante la interpretación de las narrativas, se evidenciaron una sucesión de saberes involucrados como parte de la experiencia y, por consecuencia, de los saberes empleados por las diversas formas de atención.

La experiencia de estar enfermo modifica las relaciones sociales, los saberes son un puente entre el mundo experiencial de las subjetividades y nuestro quehacer en el mundo. Dentro de la experiencia, se encuentran múltiples dimensiones donde destacan las emociones y la violencia que se relacionan con la diabetes mellitus tipo 2 y sus complicaciones crónicas. Las emociones marcan constantemente nuestras lógicas y se modifican sustancialmente durante el padecer, constituyen una referencia dentro de la eficacia y el fracaso terapéutico y, finalmente, dotan de un significado social a la enfermedad. La violencia tiene una asociación íntima con la diabetes, al considerarse como una de las causas para desarrollar esta enfermedad, para descontrolarla o para generar una complicación crónica. La experiencia de estar enfermo no puede ser analizada de forma fragmentaria, es parte de un continuo del cuerpo y de la realidad social, así emoción y violencia son expresiones socioculturales con una profunda repercusión dentro del saber colectivo.

Agradecimientos

Este trabajo fue financiado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT) de la Universidad Nacional Autónoma de México, referencia número IN404716. Se agradece a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, así como al Instituto Mexicano del Seguro Social por su apoyo para participar en el XXXVIII Convegno Internazionale di Americanistica, realizado en Perugia, Italia, del 3 al 8 de mayo del 2016.

Notas

- (1) Los síndromes de filiación cultural constituyen un conjunto de signos y síntomas de diversa etiología que sólo pueden ser entendidos, comprendidos y tratados integralmente dentro de la cultura donde se desarrollan, pues cuentan con la clave o el código cultural que permite desentrañar su contenido simbólico y la profundidad de significados específicos (CAMPOS N.R. www.mayas.uady.mx/articulos/interculturalidad.pdf).
- (2) El santo escapulario es un síndrome de filiación cultural que se expresa en la zona centro de México y, en particular, en el Estado de Morelos, sobre todo en los municipios de Temixco, Puente de Ixtla, Tepoztlán y Miacatlán (Coatetelco). Este padecimiento se adquiere cuando Santo Domingo o San Antonio enferman a las personas, por lo que se tiene que realizar una cura, ofreciendo un ritual o una comida a los santos (GONZÁLEZ J. 2015).
- (3) La *chipilés* es un síndrome de filiación cultural expresado principalmente en Morelos, en las zonas de Coatetelco, Coatepec y Alpuyeca, este padecimiento involucra a toda la familia, afectando a niños debido a que demuestran celos cuando otro miembro de la familia irrumpie en la escena cotidiana, también se ha descrito en adultos cuando a éstos no le prestan atención. Existe una asociación con Santo Domingo y Santo Antonio, quienes enferman y curan al afectado (PAULO MAYA A. 2008, 2009).
- (4) El *tlazol* es un padecimiento que afecta a recién nacidos y lactantes. La enfermedad se inicia al ser cargado en brazos el menor por su padre, luego de que éste llega de haber estado con otra mujer (HERSCH P. 1995).
- (5) *Guamuchil* o *Pithecellobium dulce* es un árbol nativo de los trópicos americanos de tamaño mediano y crecimiento rápido.

Bibliografía

- BROOM Alex - TOVEY Philip, 2008 [2008], *Therapeutic Pluralism. Exploring the experiences of cancer patients and professionals*, Routledge, New York.
- BOURGOIS Philippe Philippe SCHEPER-HUGHES Nancy, 2003 [2003], *Making sense of violence. Violence in War and Peace: an Anthology*, Anagrama, Barcelona.
- CANGUILHEM George, 1971 [1943], *Lo normal y lo patológico*, Siglo Veintiuno, Distrito Federal, México.
- CSORDAS Thomas J., 2011 [2011], *Cultural Phenomenology. Embodiment: Agency, Sexual Difference and Illness*, pp. 137-156, en MASCIA-LEES Frances E. (coordinadora), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, John Wiley & Sons, New Jersey.
- DENZIN Norman Charmaz (editor), 2011 [2011], *Grounded Theory methods in social justice research . The stage handbook of qualitative research*, Sage, California.
- FASSIN Didier, 2011, *The Trace: Violence, Truth and the Politics of the Body*, en *Social Research*, vol. 78, 2011.
- FERRANDÍZ Francisco - FIEXA Carles, 2004 [2004], *Una mirada antropológica sobre las violencias*, pp. 159-154, en *Alteridades*, vol. 14, n. 27, Redalyc, Distrito Federal, México.
- GEERTZ Clifford, 1973 [1973], *La ideología como sistema cultural. La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GONZÁLEZ Jesica, 2015 [2015], *Construcción sociocultural del padecimiento escapulario o santo en niños de 1-4 años, en Coatetelco, Miacatlán, Morelos*, Tesis de maestría en ciencias.sociomédicas, Universidad Nacional Autónoma De México, Distrito Federal, México.

GOOD Byron Joseph, 1994 [1994], *Medicina, Racionalidad y Experiencia. Una Perspectiva Antropológica*, University Press, Cambridge.

HAMUI SUTTON Liz, 2011, *Trastornos genéticos narrativos y entorno sociocultural: Los judíos en la Ciudad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

HAMUI SUTTON Liz, 2016 [2016], *¿Cómo analizar las narrativas del padecer?: construcción de una propuesta teórica metodológica*, "Revista Comed", vol. 21, n. 2, México.

HAHN Robert A. - KLEINMAN Arthur, 1983 [1983], *Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions*, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 12, pp. 305-333.

HERSCH MARTÍNEZ Paul, 1995 [1995], *Tlazol, Ixtlazol y tzipinación de heridas: implicaciones actuales de un complejo patológico prehispánico*, "Dimensión Antropológica", vol. 3, n. 2 enero/febrero.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, 2010 [2010], Censo 2010.

JODELET Denise, 2008 [2008], *El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales*, "Connexion", vol. 89, n. 1, 2008, pp. 25-46, Érés.

KELENMAN Stanley, 2008 [2008], *Anatomía emocional. La estructura de la experiencia somática*, Desclee Brower S.A., España.

KLEINMAN Arthur - KLEINMAN Joan, 1994 [1994], *How Bodies remember: social memory and bodily experience of criticism, resistance and delegitimation following China's Cultural Revolution*, "New Literary History", vol. 25, n. 3, 1994.

KLEINMAN Arthur, 1997 [1985], *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, University of California Press, California.

KLEINMAN Arthur, 1999 [1999], *Moral Experience and Ethical Reflection: Can Ethnography Reconcile Them? A Quandary for the New Bioethics*, "Daedalus", vol. 128, n. 4.

LOCK Margaret - SCHEPER-HUGHES Nancy, 1987 [1987], *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, "Medical Anthropology Quarterly", New Series, vol. 1, n. 1, pp. 6-41.

LOZA TAYLOR Tomas, 2015 [2015], *Saberes y experiencia de la enfermedad en adultos con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2, en la localidad de Coatetelco, municipio de Miaatlán Morelos*, Tesis de maestría en ciencias sociomédicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

MALDONADO Druzo, 2005 [2005], *Religiosidad indígena. Historia y etnografía de Coatetelco, Morelos. México. Colección Científica*, Consejo Nacional Para La Cultura y Las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia (CONACULTA-INAH), Distrito Federal, México.

MATTINGLY Cheryl - GARRO Linda, 2000 [2000], *Emergent Narratives. Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*, University of California Press, Berkley.

MENÉNDEZ Eduardo Luis, 1981 [1981], *Poder, estratificación y Salud. Análisis de las Condiciones Sociales y Económicas de la enfermedad en Yucatán. México*, Ediciones de La Casa Chata - Secretaría de Educación Pública, Distrito Federal, México.

MENÉNDEZ Eduardo Luis, 1983 [1983], *Hacia una práctica Médica Alternativa. Hegemonía y Autoatención (Gestión) en Salud*, Ediciones de La Casa Chata - Secretaría de Educación Pública, Distrito Federal, México.

MENÉNDEZ Eduardo Luis, 2005 [2005], *El modelo médico y la salud de los trabajadores*, "Salud Colectiva", vol. 1, n. 1, pp. 9-32, La Plata.

OSORIO CARRANZA Rosa Maria, 2001 [2001], *Entender y Atender la Enfermedad. Lossaberes Maternos frente a los padecimientos infantiles*, CIESAS, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, México D.F.

PAULO MAYA Alfredo, 2008 [2008], *Chipiléz, Síndrome de filiación cultural y su tratamiento en Coatetelco, Morelos*, en *El Tlacuache. Suplemento Cultural Domingo*, 30 noviembre 2008.

PAULO MAYA Alfredo, 2011 [2011], *Lo que cura y enferma en los pueblos indígenas de Morelos*, en Luis Miguel MORAYTA MENDOZA (curador), *Atlas Etnográfico. Tohuaxca, Togente. Lo nuestro, nuestra gente*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

RAMÍREZ Eugenia, 2001 [2001], *Antropología Compleja de las emociones Humanas. Notas y Discusiones*, "Isegoria", vol. 25, pp. 177-200, Isegoria Revistas, Madrid.

RAMÍREZ VELASQUEZ Josefina, 2007 [2007], *Nuevos Retos en el estudio de la enfermedad desde la Antropología Física*, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, pp. 863-883.

SCHEPER-HUGHES Nancy, 1997 [1997], *La muerte sin llanto: Violencia contra mujeres embarazadas*, Ariel, Barcelona.

YOUNG Allan, 1982 [1982], *The anthropologies of illness and sickness*, "Annual Review of Anthropology", 11 October 1982, pp. 257-285, Annual Reviews Inc.

Sitografía

CAMPOS NAVARRO Roberto, La interculturalidad, la medicina tradicional y los trabajadores de la salud: <http://www.mayas.uady.mx/articulos/pdf/interculturalidad.pdf>, <http://www.mayas.uady.mx/articulos/pdf/interculturalidad.pdf> (02/12/2017).

INSTITUTO NACIONAL DE SALUD PÚBLICA, 2012 [2012], Encuesta Nacional De Salud Y Nutrición, www.insp.mx.

LE BRETON David, 2013 [2013], *Por una antropología de las emociones*, "Revista latinoamericana de estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad", vol. 10, n. 4, 2013, pp. 69-79, Argentina, www.relaces.com.ar (02/02/2016).

ROSI Ilario, 2011 [2011], *La parole comme soin: cancer et pluralisme thérapeutique*, "Anthropologie et sante: Revue Internationale Francophone d'anthropologie de la sante", vol. 2, n. 5, 2011, <http://anthropologiesante.revues.org/147> (02/02/2016).

Coyunturas de violencia: mujeres juarenses entre el feminicidio y el crimen organizado

Martha Estela Pérez García
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Resumen

Dos coyunturas marcaron la historia moderna de Ciudad Juárez. Los feminicidios en contra de mujeres jóvenes (1993), la cual visibilizó a la ciudad a nivel mundial y la violencia del narcotráfico (2008), que la convirtió en una zona de guerra, debido al enfrentamiento entre el crimen organizado y las fuerzas del gobierno. En ambos periodos un fenómeno se presentó: mujeres derecho humanistas, así como líderes sociales fueron amenazadas e incluso asesinadas. Algunas por reclamar justicia ante los casos de feminicidio y otras por realizar labor social o comunitario que obstaculizaban las actividades del crimen organizado. Esta investigación atrae casos específicos de mujeres que padecieron acoso, amenazas o fueron asesinadas por generar acciones sociales en búsqueda de justicia.

Introducción

Este artículo se centra en un breve análisis de la situación de las mujeres en Ciudad Juárez cuando tuvo lugar la guerra de cárteles del narcotráfico entre los años 2008 a 2011. Destacan dos fenómenos: el último caso de feminicidio de 18 mujeres y niñas en 2011, el cual se suscitó en el Valle de Juárez y se relacionó a un delito de trata de blancas: secuestro, prostitución y asesinato de mujeres y niñas, por el cual fueron sentenciados cinco individuos a más de 600 años cada uno. Por otro lado, surgieron otros tipos de feminicidios y acciones que hasta entonces no se veían en la ciudad: persecución, amenazas y asesinatos contra derecho-humanistas, quienes denunciaron arbitrariedades cometidas por miembros del crimen organizado y violaciones a los derechos humanos por parte de las autoridades. Esta persecución dio como resultado que algunas de las mujeres amenazadas abandonaran la ciudad y/o fueran asesinadas.

En Ciudad Juárez transitamos de la perpetración de crímenes catalogados como feminicidios no íntimos (CISNEROS S. *et al.* 2005), feminicidios sexuales (INCHÁUSTEGUI T. 2014)⁽¹⁾ o feminicidios sistémicos (MONÁRREZ J. 2009)⁽²⁾, a feminicidios corporativos o de segundo Estado (SEGATOS L. 2012)⁽³⁾, los cuales suelen cometerse por venganza o disciplinamiento de mujeres que resultan incómodas por sus dichos y hechos.

Es importante reflexionar las razones que permitieron que los feminicidios en Ciudad Juárez no sólo no disminuyeran, sino que se extendieran a luchadoras sociales. Esto podría encontrar una explicación en los siguientes puntos: (I) como secuela de la asimetría del poder en la relación sexo-género que reproduce la violencia de forma que se asimila en el imaginario social como una práctica natural. (II) como consecuencia de la violencia institucional que ejerce el Estado a partir de no incluir variadas tipificaciones de delitos contra las mujeres en los códigos penales y crea vacíos en las leyes que facilitan la impunidad. (III) como resultado de la desatención del Estado para dar seguimiento a los llamados de las mujeres cuando denuncian amenazas o atentados contra su vida. Lo que conlleva a que se les perciba como sujetos débiles, desprotegidos y factibles de dañar su integridad. Esto se podría explicar como un posicionamiento político del gobierno estatal que históricamente ha desacreditado los activismos femeninos. La metodología para la elaboración de este artículo se centra en una investigación documental de recopilación de datos y testimonios que hacen una recapitulación del feminicidio en Ciudad Juárez y de su relación con la guerra de cárteles. En la primera parte se incluyen tres puntos de análisis: el primero es la discusión teórica sobre el concepto de feminicidio que incluye tres fases: (I) como categoría analítica y término teórico-genérico cuyo propósito fue conceptualizar, reconocer y visibilizar el creciente número de asesinato de mujeres y niñas; (II) como término que se deconstruye en especificidades con el objetivo de facilitar su tipificación; y (III) como término institucionalizado cuyo propósito fue incluirlo como una categoría sujeta a leyes y códigos penales estatales. En la segunda parte se muestra la relación de la guerra de cárteles del narcotráfico, la acción estatal para contenerla y las mujeres como un sujeto usado e invisibilizado que se ve en medio de esta lucha como víctima de feminicidios, de amenazas o de persecuciones. La última parte incluye las conclusiones, que nos hablan de las implicaciones sociales y personales que se suscitan cuándo las derecho-humanistas pasan de defensoras a víctimas. Se reflexiona sobre la importancia de que los estados adquieran un real compromiso con los sujetos femeninos colocando la categoría feminicidio en sus códigos penales.

Entendiendo el feminicidio

En los años setenta el feminismo académico anglosajón impulsó el uso de la categoría *gender*, con el propósito de diferenciar las construcciones culturales derivadas de condicionamientos biológicos. Su objetivo no sólo era científico, también político. Aclarar que las características consideradas femeninas eran adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social derivado naturalmente de su sexo, que descansaba en un sistema patriarcal-

institucional. Esta reflexión de la categoría género, perfiló una crítica a la existencia de una esencia femenina. La teórica Joan Scott agrega a la discusión, que la investigación sobre las mujeres debía ser también desde los hombres, habría que explicar el mundo de las mujeres como parte del mundo de los hombres y no como un ente aislado (LAMAS M. 1997); (SCOTT J. 1997).

De ahí que el género se puede definir como una representación corpórea que se integra por diversos elementos como son los símbolos y mitos culturales, la institucionalización y la organización social de las instituciones, el sistema de parentesco y la identidad subjetiva, los cuales se ven reflejados en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales, así como en la política (LAGARDE M. 1992). Esta construcción social es una estructura conceptual estimulada por normas que lo crean, lo consolidan y le otorgan una categoría política, constituyéndose así un esquema que se convierte en un marco regulador y un proceso natural que se asienta en la sociedad bajo ciertas significaciones sociales que modelan las interrelaciones jerarquizadas entre los géneros (BUTLER J. 2001, 2002).

Si el cuerpo es el lugar donde la teoría feminista aterriza los significados que le da a la diferencia sexual y si el cuerpo es un territorio sobre el que se construye una red de intercambios (LAMAS M. 1997). Podríamos decir que el poder simbólico que se le da a esta red de intercambios crea la lógica en que se construyen las jerarquías desiguales entre los sexos. Esta jerarquización supone a las mujeres y hombres en ámbitos divididos, bajo una serie de quehaceres y haceres que profundizan y potencian esquemas de discriminación, roles y comportamientos sociales.

Existen comportamientos sociales que reflejan prácticas violentas que pueden ser perceptibles o imperceptibles, pues van desde aquellas que dejan secuelas interiorizadas o aquellas evidentes que se manifiestan en distintos tipos de violencia, hasta llegar a la violencia extrema: la feminicida. Esto no es más que el resultado del círculo de inequidad a que están expuestas las mujeres y persiste por la falta de reconocimiento social e institucional de la violencia de género y de la violación a los derechos fundamentales de las víctimas.

Teresa Incháustegui atribuye esta violencia a la brecha generada entre un modelo de género centrado en la subordinación de las mujeres y la emergencia social de la figura femenina. Lo cual está presente en las diversas vertientes de las relaciones cotidianas que sostienen hombres y mujeres entre sí, ya sea en el plano de las relaciones interpersonales, como en el de las relaciones simbólicas y de poder que se juegan en el espacio público (INCHÁUSTEGUI T. 2014).

Para esta autora, la violencia hacia las mujeres en general y los feminicidios en particular, constituyen un dispositivo de poder masculino. Ella maneja dos supuestos sobre el actuar masculino (I) las posiciones de dominio varonil en un mundo que les resulta cada vez más incierto y; (II) como instrumento de control

para contener el cambio y las transgresiones de las mujeres en el espacio cultural-simbólico, la vida pública y el mercado de trabajo (INCHÁUSTEGUI T. 2014).

La hipótesis de Incháustegui da cuenta de dos factores sustantivos: la figura femenina como un sujeto de poder en ámbitos de influencia masculina y la amenaza que hay que detener a partir de distintos tipos de control, entre ellos el ejercicio de la violencia.

La violencia contra las mujeres es un hecho cotidiano que desafortunadamente, suele ser considerado natural por los/las miembros de la comunidad, en buena medida por las representaciones culturales que existen en torno a las desigualdades de género y a la forma en que socialmente se estructuran y se ejercen las relaciones de poder. Esta situación dificulta sobremanera la identificación de aquellas formas de violencia y agresión contra las mujeres que pudieran llevarlas a la muerte (ONU M. 2011)⁽⁴⁾.

Según la ley para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW), violencia es aquella que menoscaba o anula el goce de los derechos humanos femeninos y sus libertades fundamentales. La Convención de Belém do Pará la define como aquellas acciones o conductas basadas en el género que causen muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado (ONU M. 2011).

Según la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2007), violencia contra la mujer incluye violencia física, sexual y psicológica que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor, comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer, y que comprende, entre otros, violación, maltrato y abuso sexual; que tenga lugar en la comunidad y sea perpetrada por cualquier persona y que comprende, entre otros, violación, abuso sexual, tortura, trata de personas, prostitución forzada, secuestro y acoso sexual en el lugar de trabajo, así como en instituciones educativas, establecimientos de salud o cualquier otro lugar, y que sea perpetrada o tolerada por el Estado o sus agentes, dondequiera que ocurra.

Esta ley contempla:

- (I) Cinco tipos de violencia: física, sexual, psicológica, económica y patrimonial y;
- (II) Cinco modalidades de violencia: familiar, en la comunidad, laboral y educativa, institucional y feminicida

Estas conceptualizaciones de violencia nos hacen reflexionarla como una categoría compleja, ya que deja de ser una simple interacción entre dos personas: víctima y victimario, puesto que relaciona acciones, interacciones, contextos y espacios físicos. Además el hecho de que esté especificado y sea contemplado por leyes y tratados internacionales, muestra su traspaso de lo privado a lo

público y la carga de responsabilidad que esto debería representar para las instituciones del Estado.

Una vez que hemos reflexionado sobre la violencia, hay un concepto en específico que habría que discutir con motivo de este artículo: el feminicidio.

Es preciso identificarlo como un fenómeno social, acotarlo conceptualmente y diferenciarlo de otras formas de muerte violenta (ONU M. 2011). Esto conlleva a analizarlo desde las variadas características y elementos que lo componen, con el propósito de generar una discusión que parte de una realidad y que la academia retoma como una problemática que aunque no es reciente, es en los últimos 25 años que se visibiliza gracias a las teorías que se interesaron en dimensionarlo como una categoría conceptual y en denunciarlo como parte de una realidad social que vivimos.

Jane Caputi y Diana Russell sostenían que es el asesinato de mujeres era la forma más extrema del terrorismo sexista. De manera que reflexionaron que era necesaria una nueva palabra para comprender su significado. Ellas consideraron que la palabra en inglés *femicide* o femicidio en español, es la que mejor describía los asesinatos de mujeres por parte de los hombres, motivados por el desprecio, el odio, el placer o el sentido de propiedad sobre ellas (CISNEROS S. *et al.* 2005). Hablar de feminicidio implica abordar la discriminación contra las mujeres y considerar situaciones que expresan y reproducen relaciones asimétricas de poder, que desarrollan mecanismos para perpetuar su subordinación y exclusión de la vida política, civil, económica, social y cultural, así como del ejercicio pleno de sus derechos (ONU M. 2011).

El término feminicidio fue usado por primera vez por Diana Russell a mediados de los años setenta, al testificar ante el Tribunal Internacional de Crímenes en Contra de la Mujer en Bruselas. Fue planteado como concepto por Radford y Russell en 2006 como una manera de distinguir y hacer patente la muerte violenta de una mujer, en oposición a los términos homicidio o asesinato, que predominan en la mayoría de las legislaciones. Ellas lo califican como el asesinato misógino de mujeres cometido por hombres. Lo catalogan como un tipo particular de homicidio, producto del desequilibrio de poder prevalente en nuestras sociedades (ONU M. 2011; RADFORD J. - RUSSELL D. 2006: 57-58) lo definen como «...el extremo de un continuo de terror anti femenino que incluye una gran cantidad de formas de abuso verbal y físico: violación, tortura, esclavitud sexual (particularmente en la prostitución), incesto y abuso sexual infantil extrafamiliar, maltrato físico y emocional, hostigamiento sexual (por teléfono, en las calles, en la oficina y en el salón de clases), mutilación genital (clitoridectomía, escisión, infabulación), operaciones ginecológicas innecesarias (histerectomías gratuitas), heterosexualidad forzada, esterilización forzada, maternidad forzada (mediante la criminalización de los anticonceptivos y el aborto), psicocirugía,

negación de los alimentos a las mujeres en algunas culturas, cirugías cosméticas y otras mutilaciones en nombre de la belleza. Siempre que estas formas de terrorismo resulten en la muerte son feminicidio. Estas conceptualizaciones de feminicidio reflejan una multidimensionalidad de la violencia y lo colocan como el resultado de la inequidad de las relaciones entre los géneros. Subraya los abusos físicos invisibles o visibles causados por las relaciones de poder, así como las justificaciones culturales que generan estas prácticas que llevan finalmente a la muerte de las mujeres.»

En muchos de los casos, quien comete el feminicidio es alguien conocido o cercano a la víctima (un amigo, el esposo, el novio, algún familiar, etc.), y así, por ejemplo, según el estudio de J. Radford y D. Russell (2006: 59), en los Estados Unidos la tercera parte de los asesinatos fueron cometidos por el esposo. Sin embargo, las investigaciones recientes revelan que en una parte importante de los feminicidios la víctima no tenía relación alguna con el agresor (ONU M. 2011). Por su parte, M. Lagarde (2005) consideró el uso de feminicidio, más que el de *femicide* o femicidio, para definir el fenómeno en el contexto mexicano. Lo describe como el conjunto de delitos de lesa humanidad que contienen los crímenes, los secuestros, las desapariciones de niñas y mujeres, en un cuadro de colapso institucional. Se trata de una fractura del Estado de derecho en favor de la impunidad. Por esta razón, para ella el feminicidio es un crimen de Estado. De esta manera, Lagarde define el feminicidio como la culminación de la violencia contra las mujeres con variadas formas de violencia de género, clase, etnia, etaria, ideológica y política contra las mujeres, estas dimensiones se concatenan y potencian en un tiempo y un territorio determinados y culminan con muertes violentas: homicidios, accidentes mortales e incluso suicidios se suceden y no son detenidos ni prevenidos por el Estado.

S. Cisneros *et al.* (2005) refiere dos modalidades de feminicidio:

- (I) Feminicidio íntimo: asesinatos cometidos por varones con quienes las víctimas tenían una relación íntima, familiar, de convivencia.
- (II) Feminicidio no íntimo: asesinatos cometidos por varones con quienes las víctimas no tenían relaciones íntimas, ni familiares, ni de convivencia. Frecuentemente este involucra un ataque sexual previo.

T. Incháustegui (2014) reflexiona el termino feminicidio a partir de modalidades, motivaciones y características que identificó en estos crímenes. Parte de la idea de teóricas estadounidenses y europeas Russell y Carol Orlock, quienes construyen el concepto a partir de una ofensiva masculina frente al desbordamiento de las fronteras de género con la mujer ama de cada dependiente y el varón como autoridad y proveeduría en el hogar.

- (I) El feminicidio íntimo. Asesinato de mujeres cometidos por hombres con quienes las víctimas tenían o tuvieron una relación de conocimiento, familiar,

sentimental, de convivencia u otras afines. Son el tipo más frecuente, y por lo general son la culminación de relaciones de violencia y maltrato sostenidos por años o meses.

(II) El feminicidio sexual. Asesinato de mujeres por quienes las víctimas no tuvieron relación sentimental o familiar, pasada o presente, precedidos o secundados por actos de violencia sexual y en los que estuvo presente la privación de la libertad de las víctimas.

En esta segunda variante, Monárrez (2009) introdujo un matiz que identifica como feminicidio sexual sistémico. Aunque la propia autora considera que no se trata propiamente de una definición sociológica. Es una forma de feminicidio que se da en forma continua y con marcas de violencia similares en los cuerpos. La autora supone que hay un patrón de violencia reproducido por diversos asesinos. El carácter sistémico deriva de la suma de la impunidad de los agentes del Estado y la violencia de la explotación capitalista sobre los cuerpos de las mujeres. Se refiere también a una especie de ambiente social feminicida, donde el color de la piel, la clase social, la violencia patriarcal y las ilegalidades permitidas a las empresas, prohija un clima de violencia y desprecio hacia las mujeres. Es decir el concepto delimita un campo de relaciones que combina diversas lógicas de poder patriarcal.

(III) El feminicidio corporativo o de segundo Estado es un asesinato por venganza o disciplinamiento de las mujeres, en una especie de crimen que parte de lógicas de poder colectivas instaladas en algún espacio o territorio, entre las que se pueden contar organizaciones del crimen organizado, mafias secretas, grupos de poder juramentados etc. Puede implicar secuestro, tortura, mutilación ante o pos mortem. Sus víctimas pueden ser también mujeres vinculadas o conectadas con hombres que participan en organizaciones criminales, pandillas, bandas, o de mujeres secuestradas o reclutadas por organizaciones de trata con fines de explotación sexual. También puede motivarse por acciones de disciplinamiento y/o represión por parte de las fuerzas de seguridad hacia mujeres activistas o mujeres de varones activistas (SEGATOS L. 2012).

Por su parte Solyszko (2013)⁽⁵⁾, a partir de diversas autoras que han contribuido a esta teoría y que lo reflexionaron desde distintos contextos, espacios y épocas. Contempla tres concepciones de feminicidio: genérica, específica y penal.

(IV) Feminicidio genérico: visibiliza la muerte violenta de las mujeres. A partir de Diana Russell y Marcela Lagarde quienes tienen en común el poner en relieve la cuestión del machismo y de la misoginia como responsables por la muerte violenta de las mujeres. Así, aunque los casos de asesinatos sean más fáciles para reconocer como feminicidios, hay otro tipo de muertes que pueden ser incluidas como las muertes por aborto, por clirectomía y hasta por tipos de cáncer frecuentes en las mujeres. Ello se explica sea por la acción o por la

omisión social y estatal en la ocurrencia de los casos. En este sentido, las mujeres son sometidas a lo largo de su vida a un conjunto de vulnerabilidades que resultan en su muerte.

(V) **Feminicidio específico:** lo reflexiona desde las siguientes interrogantes ¿Todo asesinato de mujer es un feminicidio? ¿Cuáles son los tipos de feminicidios? Pensar la muerte violenta de las mujeres de una manera amplia puede ocultar las especificidades de cada fenómeno. En este sentido considera que Julia Monárrez y Lucía Melgar pueden ser ubicadas en esta línea. Si bien sus trabajos tienen objetivos diferentes, Monárrez construyó una clasificación de los feminicidios para comprender en qué contexto ocurre el crimen, mientras que Melgar reivindica que sean nombrados como feminicidios solamente casos muy específicos a partir de ciertos rasgos.

(VI) **Feminicidio penal:** es aquel que implica las respuestas penales del Estado. Sin embargo, el concepto de feminicidio no se reduce simplemente a un nuevo tipo penal. Hay un complejo debate en torno a la reivindicación que se hace en el campo del derecho penal por la creación de un tipo criminal específico que garantice un tratamiento jurídico a estos crímenes. Esta clasificación surge de la reflexión teórica de Laura Segatos.

Solyszko (2013) subraya que Segatos se preocupa con una definición más clara y objetiva de feminicidio con el propósito de garantizar la condena efectiva de los autores de la violencia en los tribunales internacionales. Su propuesta es la creación de un tipo femigenocidio para garantizar el acceso y la comprensión del término en el ámbito jurídico. La idea es que los crímenes ocurridos en contextos domésticos sean estructuralmente distintos de los más impersonales. Solamente su separación clara en los protocolos de investigación policial puede garantizar la diligencia debida, exigida por los instrumentos de la justicia internacional de los Derechos Humanos.

Solyszko (2013) reconoce que la impunidad es un gran problema enfrentado por las mujeres, desde cuando hacen denuncias de violaciones sufridas hasta los casos de asesinatos que a menudo quedan impunes. Este debate es un campo abierto ante crímenes comunes como el crimen que contempla el secuestro, el asesinato y la pos-victimización por medio de acciones en el cuerpo de la mujer. A partir de las reflexiones de las distintas teóricas que trabajaron el concepto, vemos como la categoría feminicidio tiene un tránsito teórico que en un primer momento o fase surge como un término genérico, mismo que permitió reconocer y visibilizar el alto número de asesinato de mujeres que resultaban impunes al considerarse sólo consecuencia de una relación privada-doméstica; o bien como una secuela de guerras o conflictos internos, en los que las mujeres no sólo eran asesinadas, ultrajadas sexualmente, torturadas o marcadas, pues los feminicidas desaparecían su esencia como ser humano y la convertía en un cuerpo violentado,

un objeto simbólico utilizado para mostrar poder sobre los otros. En un segundo momento o fase reflexiva el término se deconstruye en especificidades, con el propósito de facilitar su tipificación al detallarse bajo ciertas características, motivaciones, etc. Una vez que aparece como un concepto clarificado gracias a los análisis de las teóricas para evitar vacíos legales, es capaz de ofrecer mayores herramientas para lograr finalmente su institucionalización e inclusión como una categoría sujeta a leyes y códigos penales estatales. A continuación se presenta una gráfica que resume los momentos o fases.



Gráfica 1. Tránsito del concepto de feminicidio de categoría teórica a categoría incluida en leyes y códigos penales.

Fuente: elaboración propia.

Violencia extrema en Ciudad Juárez (2008-2011): Crimen organizado y feminicidios

¿Qué elementos posibilita un feminicidio? Lagarde (2005) considera que el Estado es uno de los grandes responsables debido a la convergencia criminal de silencio, omisión, descuido y colusión de las autoridades responsables de prevenir y erradicar estos crímenes. El feminicidio se produce cuando el Estado no da garantías a las mujeres y no asegura las condiciones de seguridad para su vida dentro de la comunidad, su casa, en los espacios de trabajo, en el momento de sus desplazamientos o durante su ocio.

La sociedad en general no reconoce el periodo genocida que estamos viviendo. Esta violencia masculina es sostenida y reproducida por el Estado, no sólo omitiendo tomar medidas para prevenirla y proteger a las mujeres contra ella, sino también manteniendo la impunidad de los perpetradores. La Comisión Internacional de los Derechos del Hombre (CIDH) afirma que México se enfrenta a una situación que sobrepasa un simple problema de seguridad pública, para convertirse en un caso de seguridad nacional (CISNEROS S. *et al.* 2005).

Antes de continuar con esta reflexión, es importante conocer sobre Ciudad Juárez y su historia moderna, la cual tiene varios hitos que cambiaron el rumbo de la frontera y los cuales tienen una relación directa con su cultura de violencia.

El primer hito se constituye a partir de la prohibición del alcohol en Estados Unidos que inicia en la década de los '20, el cual convierte a la ciudad en una plaza de turistas para consumo de bebidas, visitas a salones de baile y/o hacer uso de prostitutas. Juárez era una ciudad sin control donde todo era posible. Esta etapa construyó una leyenda negra sobre la ciudad.

El segundo hito surge cuando finaliza el Programa bracero a mediados de la década de los '60. Decenas de hombres deportados de Estados Unidos regresaron a México por la ciudad, precisamente por ser cruce fronterizo. Algunos permanecían y otros se trasladaban a sus lugares de origen. Los que permanecían tenían pocas posibilidades de obtener un empleo, ya que se vivía una crisis económica local y de no ser por el sector servicios, había pocas posibilidades de tener un trabajo; lo que atrajo ideas de empresarios sobre un sector que estaba en pleno auge: las maquiladoras. Fue en 1966 cuando abren las primeras dos fábricas. Sin embargo, en un primer momento el objetivo de dar empleo a los deportados no se consiguió, ya que se contrataron principalmente mujeres, las cuales se consideraban más aptas para el trabajo operativo. Se decía entonces que eran buenas, bonitas y baratas.

El tercer hito se ubica en la década de los noventa cuando se visualiza el fenómeno de feminicidio en Ciudad Juárez. Si bien siempre han muerto en la ciudad mujeres y niñas pobres, surgieron casos emblemáticos al encontrarse grupos de cuerpos victimizados con saña de parte de los perpetradores: Lote Bravo (1995-1997), Lomas de poleo (1996-1998), Campo Algodonero (2001), Cristo Negro (2002-2003), Valle de Juárez (2011). Las familiares de las víctimas y las activistas que lucharon obtener justicia se enfrentaron al desinterés, negación del fenómeno y sobre todo a la impunidad.

El cuarto hito lo vimos recientemente con la violencia que ocasionó el conflicto entre cárteles (2008-2011) y que implicó a la ciudad en un territorio de guerra. Mientras se desarrollaba una cadena de muertes que se disputaban la ciudad, la población más vulnerable fue la que sufrió las consecuencias: los jóvenes pobres eran un blanco fácil de los cárteles; el índice de feminicidios tuvo un alza; niños y niñas eran testigos oculares y víctimas directas de esta guerra.

Las mujeres de las organizaciones de la sociedad civil (Osc) y madres de desaparecidas nunca dejaron de denunciar las desapariciones de mujeres. El fenómeno persistía y no sólo eso, tuvo un incremento entre 2008 y 2011. Durante esta etapa algunas mujeres líderes sociales e integrante de organizaciones de la comunidad también fueron amenazadas y asesinadas. Ante el clima de inseguridad y violencia provocado por la disputa de cárteles del crimen organizado, los reclamos de justicia y denuncias de amenazas pasaron a segundo plano. Se dejó de dar atención a lo importante por atender lo urgente.

Debido al conflicto armado en la ciudad, el Estado decidió que muchos casos de estos asesinatos de mujeres se debían a ajustes de cuentas entre las bandas, así que dejaron de contarlos como feminicidios y se alinearon a la cuenta común de muertes por la guerra del narcotráfico (WORD P. 2015) ⁽⁶⁾.

¿Existe una relación entre la violencia del crimen organizado y el feminicidio en Ciudad Juárez? La situación de inseguridad que experimentaron los/las habitantes de Ciudad Juárez entre 2008 y 2011, el caso de feminicidios en el Valle de Juárez, así como el recrudecimiento de las amenazas contra algunas mujeres líderes sociales, sin duda, tuvieron relación directa con el conflicto entre bandas del narcotráfico y la crisis de gobernabilidad del Estado.

Entre los años 2008-2011, Ciudad Juárez quedó marcada en la historia en la que tuvo verificativo una guerra entre los cárteles de la droga, arrojando el número de homicidios más elevado de las últimas décadas. En 2008 un total de 1557 homicidios, 2009 con 2621, 2010 el más alto con 3107 y 2011 con 1977. Durante el periodo mencionado los homicidios se concentraron en masculinos con edades entre 18 y 35 años, quienes ocuparon del 62 al 75% del grueso de los asesinatos. Sólo en el año 2010 hubo un incremento hacia el 13% de jóvenes de entre 13 y 17 años. Las personas que perdieron la vida eran regularmente de condición humilde (MARTÍNEZ J. *et al.* 2013) ⁽⁷⁾.

El comercio fue uno de los sectores más afectados ya que debido a cobros de cuota o ejecuciones cerraron un buen número de pequeñas y medianas empresas locales. Esto provocó una baja en el crecimiento económico y generó desconfianza en el ámbito de inversión de empresas extranjeras en la frontera, de manera que los/las trabajadores(as) padecieron por la falta de empleos. Con una economía debilitada, un éxodo de ciudadanos(as) y miles de víctimas de la violencia, la sensación de inseguridad pasó de ser una mera percepción social a una realidad. De acuerdo al número de muertes en 2011, Ciudad Juárez se consideró entre las ciudades más violentas del mundo. Sólo alrededor del 1% de los asesinatos y un porcentaje aún menor de los demás delitos y crímenes se resolvieron, lo cual es testimonio de un colapso no sólo de la sociedad sino del propio Estado (PAYAN L. 2011).

En el periodo 2008-2011 y a consecuencia de la ola de violencia un 18% de los bares cerraron sus puertas (300 bares). Mientras que un 70% pagaron cuotas por derecho de piso al crimen organizado bajo la amenaza de muerte o pérdidas a los negocios, impactando directamente la actividad comercial, turística y los espacios de diversión. Bajo estas condiciones de violencia y pobreza la población juarense de bajos recursos se vio aún más expuesta al salir a divertirse o a las zonas de trabajo.

En opinión de expertos en la materia sobre violencia y militarización en Ciudad Juárez, IBARRA R. (2013) ⁽⁸⁾ expresa «...la supuesta guerra contra el narcotráfico

no se caracteriza por enfrentamientos armados entre dos partes, sino generalmente por ejecuciones, asesinatos de las fuerzas armadas contra civiles, generalmente jóvenes y pobres. Es pues, este un claro ejemplo de la percepción generada sobre la llegada de las fuerzas armadas a la frontera y su ineficiente actuación, que al contrario de favorecer las condiciones de la ciudad, contribuyeron al aumento de las violaciones de derechos humanos, secuestros, ejecuciones, pues como se ha reconocido existieron nexos con el crimen organizado por parte de los altos mandos, lo que perpetró el aumento de la violencia».

Con el paso de los años los gobiernos argumentaron que la solución para los problemas de violencia era militarizar una policía que había probado ser insuficiente. En lugar de enfrentar las causas estructurales de la violencia como la desigualdad, la discriminación o la corrupción de las instituciones, la fuerza pública, militar y policial se armó. Las funciones y límites entre cada uno se desdibujaron y las libertades inherentes a una democracia empezaron a restringirse. Sin embargo, esta estrategia no logró resultados significativos en el combate del crimen organizado, por el contrario, generó un aumento de las violaciones a derechos humanos cometidas por fuerzas militares y contribuyó a la descomposición del tejido social con altos costos en los cuerpos y en las vidas de las mujeres que vieron sus derechos restringidos, el aumento del feminicidio y otros delitos de violencia en su contra (JASS M. 2014)⁽⁹⁾.

El caso de Ciudad Juárez es una muestra más de políticas de militarización construidas sobre paradigmas patriarcales: el orden y el progreso se asocian a valores como la fuerza, la represión y la contención de la sociedad. Estos principios no pueden de ninguna manera ser buenos para las mujeres que son a quienes más se reprime y cuyos cuerpos más se explotan. En esa lógica de explotación y control patriarcal las mujeres en el campo de batalla son botín de guerra (JASS M. 2014).

En medio de esta violencia, las mujeres se convierten en un instrumento o medio para atacar al enemigo, de manera que conquistar o violentar a la mujer del otro se convierte en victoria militar. Esto se traduce en violaciones sexuales, torturas, ejecuciones extrajudiciales y desaparición forzada de las mujeres de la región, sobre todo las más pobres. La militarización de la ciudad las afectó directamente, pues este brazo de la fuerza pública en vez de estar entrenado en resolver conflictos entre civiles, funciona bajo la lógica de la fuerza militar, de manera que carecen de la sensibilidad necesaria para lidiar directamente con los casos de feminicidio, casos de violencia familiar y muchas otras formas de violencia contra las mujeres, que son asumidas sin la más mínima perspectiva de género desde la fuerza policial⁽¹⁰⁾.

Garita (2013)⁽¹¹⁾ enfatiza que la violencia contra las mujeres tiene distintas manifestaciones según las épocas y los contextos en los cuales se realiza y repro-

duce. Ante esta, los sistemas de justicia respondieron bajo la incomprensión de la magnitud de los hechos como consecuencia de los patrones culturales patriarcales y misóginos prevaletentes en la sociedad; bajo la excesiva burocratización de los procedimientos legales; las dificultades para investigar las complejas y crueles modalidades de la violencia, hasta la imposibilidad de establecer una caracterización de los responsables, sean estos miembros del entorno familiar o pertenezcan a estructuras estatales y/o criminales poderosas.

La llegada del ejército mexicano y de las fuerzas federales fueron momentos rememorados como un punto de quiebre en la experiencia de vivir en la ciudad con la estrategia de seguridad empleada por el gobierno federal y a la que se denominó Todos Somos Juárez: reconstruyamos la ciudad (2010), fue una maniobra que no sólo no generó los resultados esperados, sino que complicó el contexto en materia de planeación y seguridad ya que era evidente que entre las fuerzas armadas de los tres niveles de gobierno había poca coordinación.

En el gráfico 2 se muestra el mapa de Ciudad Juárez. Los heptágonos B y C representan las zonas poniente y suroriente respectivamente, que es donde habita la población de escasos recursos. Estos fueron los lugares donde se concentró la mayor parte de las ejecuciones entre las bandas del narcotráfico. El norte

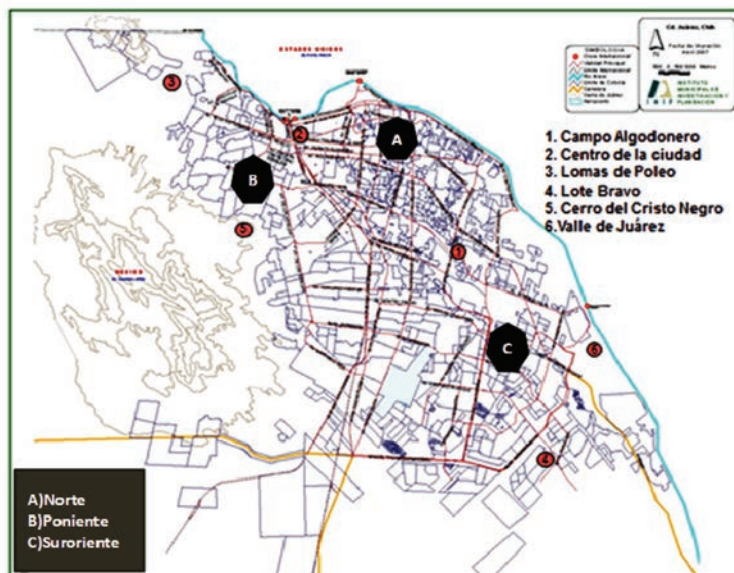


Gráfico 2. Mapa de Ciudad Juárez que identifica zonas de conflicto del narcotráfico y casos emblemáticos de feminicidios.

Fuente: elaboración propia.

representado por heptágono A es la zona donde habita la población de mayor recurso y goza de servicios de mayor calidad. Por otro lado los números dentro de los círculos representan las zonas de los casos emblemáticos de feminicidio en la ciudad. Hay que destacar dos situaciones: la primera es que los espacios de conflicto coinciden, es decir, las áreas de disputa del narcotráfico son las mismas áreas donde se localizaron los casos emblemáticos de feminicidios y segundo, que ambos se extendieron a través de los años del norponiente al suroriente y al valle de Juárez, zonas dominada por el narcotráfico.

¿Cómo surgen estos casos emblemáticos de feminicidios en Ciudad Juárez? En agosto de 2003 Amnistía Internacional informaba unos 370 casos de mujeres asesinadas desde 1993 y cientos de casos de mujeres desaparecidas o ausentes. Algunos cadáveres de estas mujeres fueron encontrados en la periferia de la ciudad, en terrenos baldíos o en basureros. Por su parte, las instancias internacionales, alertadas sobre todo a partir de 1998 por grupos de mujeres y organizaciones de la sociedad civil de México y de otros lugares, coinciden en afirmar que el sistema mexicano de justicia no sólo fue negligente, sino también inepto, cómplice y corrupto (FRANCE M. 2005).

En Ciudad Juárez se justificó a través del discurso social el feminicidio, debido a que las féminas no cumplían con los roles de género establecidos y esto provocaba su homicidio. Si bien la ciudad se convirtió en un cementerio disperso, a lo largo de los años se identificaron algunos espacios que fueron utilizados para acumular restos humanos: Lote Bravo, Lomas de Poleo, Campo Algodonero, Cristo Negro y el caso más reciente en el Valle de Juárez. Lo que permite mostrar que nada ha cambiado en esta ciudad para las mujeres, ya que la impunidad persiste a través de los años y feminicidas siguen en las calles. Los asesinatos en estas zonas son los casos que retomaron más importancia por las semejanzas que presentan las víctimas como son características físicas, edad, tipo de lesiones, evidencias de tortura, forma de morir, la similitud del tiempo en que fueron asesinadas y su clase social (PÉREZ M. 2011).

A continuación se presenta el gráfico 3 donde se explican los casos de feminicidio que destacaron por el número de cuerpos encontrados y la crueldad de los asesinatos. Cabe subrayar el más reciente caso conocido con el del Valle de Juárez: Arroyo del Navajo que se hizo el 23 de febrero de 2012 de 18 mujeres y niñas, el cual coincide con la etapa en que se tuvo lugar la guerra de cárteles.

En este caso específico las organizaciones de madres Familias Unidas por Nuestras Hijas y Red Mesa de Mujeres de Juárez, denunciaron constantemente el desinterés sobre los asesinatos y desapariciones de mujeres en el estado de Chihuahua. Reclamaron sobre la lentitud de las investigaciones en el caso del Valle de Juárez a pesar de que las evidencias hablaban de una red de trata de

Caso	Año	Cuerpos	Ocupación	Tipo de lesiones
Lote Bravo	1995 a 1997	5 Mujeres Entre 15 y 20 años de edad	Estudiantes y trabajadoras	Tres con pezón amputado a mordidas, desnucadas y acuchilladas
Lomas de Poleo	1996 a 1998	12 Mujeres Entre 10 y 20 años de edad	Obreras, estudiantes y trabajadoras	Estranguladas y acuchilladas
Campo Algodonero	2001	8 Mujeres Entre 15 y 20 años de edad	Obreras, estudiantes y trabajadoras	Acuchilladas y cuello fracturado
Cristo Negro	2002 a 2003	6 Mujeres Entre 15 y 20 años de edad	Obreras, estudiantes y trabajadoras	Estranguladas y acuchilladas
Valle de Juárez	2011	18 Mujeres	Obreras, estudiantes y trabajadoras	Fractura de cráneo

Gráfico 3. Casos emblemáticos de feminicidios en Ciudad Juárez.

Fuente: elaboración propia.

personas⁽¹²⁾. Aquí también se encontraron mujeres y niñas con un patrón común: edad comprendida entre 13 y 25 años, de escasos recursos y con signos de violencia sexual.

Cabe decir que si bien hablamos de omisiones, de circunstancias, de coyunturas, de momentos, de acciones y finalmente de números, detrás de cada uno de estos hay una mujer o una niña a quienes se les coartó su libertad, su existencia y su derecho a un pleno desarrollo de ciudadanía. Este país de leyes que funciona bajo estructuras institucionales queda entonces obligado a ser imparcial en ideas y en actitudes en la lucha contra la impunidad y la aplicación de la justicia.

Habría que subrayar que en esta etapa de militarización y enfrentamiento entre los cárteles, los feminicidios y amenazas se extendieron también a derecho-humanistas de Ciudad Juárez envueltas en las protestas contra los crímenes o contra la militarización y denuncias del crimen organizado.

Damos cuenta de la situación del estado de Chihuahua con los siguientes datos. Del 2000 al 2014 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) promulgó 66 Medidas Cautelares a personas de 16 Estados de la República Mexicana. La mayoría de ellas fueron en los estados de Oaxaca, Guerrero y Chihuahua. De las 66 medidas cautelares, 40 fueron para mujeres en Chihuahua y sólo en 2008 se promulgaron 31 de las 40 (GARCÍA J. *et al.* 2014)⁽¹³⁾.

Los estados de Oaxaca, Chihuahua y Guerrero continúan dentro de las cinco entidades federativas con el mayor número de reportes de agresiones en contra de defensoras. Algunas situaciones regionales parecen obedecer a dinámicas diferenciables, mientras que en Chihuahua los altos niveles de violencia e inseguridad concuerdan con la exacerbación de las agresiones en contra de defensoras (GARCÍA J. *et al.* 2014).

Cada vez con mayor frecuencia las y los defensores en situación de riesgo se ven obligados a desplazarse de sus localidades y lugares de residencia como una medida de seguridad y autoprotección. Durante el período analizado (2008-2011) la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (ACNUDH) en México constató que desde Ciudad Juárez debieron desplazarse y reinstalarse las familias de Josefina Reyes Salazar, Marisela Escobedo, María Luisa García, Norma Andrade y Marisela Ortiz (GARCÍA J. *et al.* 2014).

A continuación se detallan los casos más significativos de derecho-humanistas en Ciudad Juárez:

(I) Marisela Escobedo fue asesinada el 16 de diciembre de 2010 frente al palacio de Gobierno del Estado de Chihuahua, mientras protestaba para que detuvieran al asesino de su hija Rubí Frayre Escobedo. “No me voy mover de aquí hasta que detengan al asesino de mi hija”, fueron las declaraciones de Marisela antes de colocar su campamento en la Cruz de Clavos denominada NI UNA MÁS, la cual es el símbolo que rememora los casos de feminicidios en el Estado de Chihuahua. La joven Rubí de 16 años fue localizada a finales de agosto de 2008 gracias a los datos que ofreció Sergio Barraza, homicida confeso y pareja de la víctima. Sin embargo, Barraza fue puesto en libertad el 30 de abril de 2010 en el juicio en que se le procesó debido a errores cometidos por la fiscalía. Marisela, junto con otras mujeres, protestaron por 9 días contra feminicidios cometidos en contra de sus hijas hasta que fuera asesinada. (GARCÍA J. *et al.* 2014).

(II) Josefina Reyes habitante y luchadora social en el Valle de Juárez, denunció constantes violaciones a derechos humanos y asesinatos cometidos por militares contra pobladores de la zona. A Josefina le asesinaron a su hijo Julio César Reyes en 2009 y acusó directamente a militares del crimen. Tiempo después su hijo Miguel Ángel fue encarcelado, de manera que presionó con una huelga de hambre para pedir su libertad. A partir de lo cual dijo ser amenaza y se trasladó a Ciudad Juárez, aunque meses después regresó y fundó el Comité de Derechos Humanos del Valle de Juárez. Fue asesinada el 3 de enero de 2010 en Ciudad Juárez y en 2011 cuatro miembros más de su familia fueron ejecutados. La señora Sara Salazar, madre de la defensora, responsabilizó al gobierno federal y de Chihuahua por negligencia y falta de voluntad política para resolver los crímenes contra su familia (GARCÍA J. *et al.* 2014).

(III) Susana Chávez Castillo, escritora, poeta y defensora de derechos humanos en Ciudad Juárez, exigía que fueran esclarecidos los asesinatos de mujeres en la localidad fronteriza. A ella se le atribuye la frase ¡Ni una muerta más!, la cual se convirtió en un símbolo de la lucha contra los feminicidios. Susana era escritora y entre sus obras está el poema *Sangre*, dedicado a las víctimas. El 6 de enero del 2011 fue encontrada asesinada y mutilada en la colonia Cuauhtémoc de Ciudad Juárez. Los sospechosos, menores de edad, fueron capturados poco después de cometer el crimen, sin embargo, Susana fue culpabilizada de su propia muerte al surgir versiones de parte de las autoridades de que departió bebidas alcohólicas con los asesinos y así exponerse ante ellos (GARCÍA J. *et al.* 2014).

(IV) Norma Andrade y María Luisa García Andrade, madre y hermana de Lilia Alejandra Andrade, son integrantes y fundadoras de la organización Nuestras Hijas de Regreso a Casa. Ellas buscan justicia por el asesinato de Lilia Alejandra Andrade, cuyo cuerpo se encontró en 2001 con huellas de tortura y violencia sexual. Las amenazadas en su contra iniciaron en 2008 y empeoraron cuando María Luisa García reveló la existencia de una red de trata en el centro de Juárez y responsabilizó a la negligencia gubernamental de la desaparición de decenas de jóvenes. Sin embargo, se vieron en la necesidad de abandonar Ciudad Juárez en 2011 (TORRES G. 2012) ⁽¹⁴⁾.

(V) Marisela Ortiz, integrante y fundadora de Nuestras Hijas de Regreso a Casa, se inicia en la lucha contra el feminicidio porque era maestra de Lilia García Andrade y según comentó, se sintió tocada por la tragedia de manera personal. Marisela sufrió amenazas en 2008 cuando encontró en su casa y en la escuela primaria donde laboraba, tarjetas intimidatorias contra su vida y su familia, de manera que optó en 2011 por abandonar la ciudad al sentir que su vida corría riesgo (LILITH F. 2013) ⁽¹⁵⁾.

El análisis de los casos refleja un preocupante número de ataques contra defensoras de derechos humanos. Destaca el informe *Defensoras Somos Todas* que hasta el momento de su publicación (2014), los procesos penales no habían resultado en ninguna sentencia firme. La falta de sanción a los perpetradores no solamente contribuye a la repetición de los hechos, sino que además agrava el nivel de riesgo en que las y los defensores continúan realizando su labor. Reiteradamente se ha considerado que una debida investigación y una sanción adecuada son una efectiva forma de protección para quienes defienden los derechos humanos (GARCÍA J. *et al.* 2014).

La guerra de los cárteles y las fuerzas del Estado que tuvo lugar en Ciudad Juárez convirtió a la frontera en un espacio aún más peligroso para las mujeres, no sólo aparecieron nuevos casos de feminicidios, trascendieron los feminicidios corporativos o de segundo estado que se aplican por venganza o disciplinamiento contra las mujeres por parte de organizaciones del crimen organizado, mafias



Gráfico 4. Relación entre etapa de militarización (2008-2011) y feminicidios de líderes sociales.
Fuente: elaboración propia.

secretas o grupos de poder (SEGATOS L. 2012). Nunca quedó claro el origen de las amenazas porque no se realizaron investigaciones serias, tampoco se castigó a los feminicidas de quienes se especulaba podrían estar involucrados tanto el Estado como el crimen organizado. Las castigadas fueron las mujeres: algunas perdieron a seres queridos, otras la libertad de elegir donde vivir y otras lo más valioso que tiene un ser humano: la vida.

A manera de conclusión

En torno a los feminicidio Segatos (2012) dice que sería posible sostener que todos y cada uno de los crímenes de género tienen una dimensión de impersonalidad y antagonismo emanado de la estructura de poder jerárquica y patriarcal. Los feminicidios que se cometieron en Ciudad Juárez desde 1993 hasta la fecha se podrían catalogar como crímenes de odio que se diversificaron y encontraron nuevos ámbitos y sujetos de acción. Por un lado tenemos los feminicidios catalogados como no íntimos, o bien feminicidios sexuales o feminicidios sistémicos que son los que incluyen los casos emblemáticos mencionados y que se caracterizan por centrarse en sujetos con escaso capital social: mujeres, jóvenes y niñas pobres. Se caracterizan por la impunidad ya que a la vista de la sociedad y de las autoridades no hay especial interés en la resolución de los crímenes. De todos estos casos sólo en el del Valle de Juárez se llevó a juicio a 5 hombres, no así los otros en lo que no se encontró a los culpables, prescribieron los delitos o los acusados están libres debido a pruebas poco contundentes presentadas por las fiscalías.

Por otro lado, debido a las amenazas, hostigamiento y/o feminicidios corporativos o de segundo Estado perpetrados contra las derecho-humanistas, quedó demostrado que a pesar del capital social acumulado, este no funcionó como un elemento de protección, más bien actuó en su contra. Un claro mensaje fue el de dominarlas, callarlas o anularlas, de manera que estas mujeres pasaron de defensoras a víctimas sin una mínima salvaguarda de las autoridades. Las

agresiones continuas exhibieron el estado de vulnerabilidad personal en que se encontraban y en el caso de la organización Nuestras Hijas de Regreso a Casa consiguieron casi desarticularla. Al no ver las condiciones para desarrollar su actividad social y su integridad física amenazada, Marisela Ortiz, Norma Andrade y María Luisa García migraron y desde otro espacio siguen con su lucha. Aunque no siempre les da resultado porque las distancias físicas dificultan la capacidad de incidencia pública. A estas mujeres se les descapitalizó como ciudadanas y minaron su capacidad de influencia en la lucha contra la violencia feminicida.

Lamentablemente, ni Marisela Escobedo ni Josefina Reyes consiguieron aquella justicia por la que lucharon, fueron víctimas de feminicidio y hasta hoy sólo hay versiones confusas sobre sus crímenes y los posibles culpables. Susana, una poetisa en apoyo de otras, dejó sus memorias que hablan de las vidas arrebatadas a jóvenes y niñas víctimas de feminicidio. Sin embargo su feminicidio se convirtió en una paradoja, pues ella misma fue desacreditada por las autoridades y culpabilizada por su muerte.

Todo esto no es más que el reflejo de un estado de derecho fallido que no respeta las mínimas libertades de su ciudadanos/as. Ante esto el compromiso del Estado debería ser el de vigilar más de cerca las denuncias y generar una responsabilidad tanto con aquellas mujeres que se arriesgan día con día trabajando por la comunidad y las que salen a la calle a darle vida a esta ciudad en los espacios escolares, de trabajo o realizar vida su cotidiana.

Es importante atraer la experiencia de las mujeres de Ciudad Juárez para entender el término guerra en otro sentido que no sea bélico o de conflicto interno. Hay que reflexionar la diversidad de la violencia y los crímenes contra las mujeres con el propósito de aportar categorías que nutran leyes y protocolos. Pero sobre todo crear los medios para que se tornen a jurisdicciones internacionales de derechos humanos, para que los casos sean observados y juzgados por entes externos de manera que exista un menor grado de parcialidad en las decisiones.

Finalmente hay un punto clave que hay que subrayar: que se dicten las leyes necesarias con las variantes suficientes para no dejar hilos sueltos y minar las oportunidades de impunidad. También es necesario que las instituciones y quienes las integran dejen de lado las ideas patriarcales en la aplicabilidad de las leyes, ya que una perspectiva de género lograría cambios sociales y político sustantivos para hombres y mujeres.

Notas

- (1) <http://www.scielo.br/pdf/se/v29n2/04.pdf> (01/07/2016).
- (2) http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187039252010000100010 (01/07/2016).
- (3) <http://larevuelta.com.ar/pdf/Femigenocidio-femicidio-Segato.pdf> (01/07/2016).
- (4) ONU - México: <http://www.onu.org.mx/> (10/07/2016).
- (5) http://bvvirtual.ucol.mx/descargables/784_femicidio_feminicidio_23-42.pdf (15/01/2016).
- (6) <https://misbreveshistorias.wordpress.com/2013/07/15/> (10/07/2016).
- (7) [file:///C:/Users/Martha%20Estela/Downloads/126-484-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Martha%20Estela/Downloads/126-484-1-PB%20(1).pdf) (10/07/2016).
- (8) <http://www.eluniversal.com.mx/editoriales/50494.html>, 25/01/2013 (10/07/2016).
- (9) http://centroprodh.org.mx/sididh_2_0_alfa/?p=38212 (10/07/2016).
- (10) <http://www.justassociates.org/es/articulo/nuestros-cuerpos-no-son-campos-batalla> (9/07/2016).
- (11) http://www.un.org/es/women/endviolence/pdf/reg_del_femicidio.pdf.
- (12) <http://www.mesademujeresjuarez.org/index.php/pronunciamientos> (09/07/2016).
- (13) <http://www.frayba.org.mx/archivo/articulos/informedefensoras> (10/07/2016).
- (14) <http://cimacnoticias.com.mx/node/60291> (10/07/2016).
- (15) <https://lilithfilms.org/2013/11/25/entrevista-a-marisela-ortiz-co-fundadora-de-nuestras-hijas-de-regreso-a-casa/> (10/07/2016).

Bibliografía

- BUTLER Judith, 2002, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires.
- BUTLER Judith, 2001, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México, D.F.
- CISNEROS Susana - CHEJTER Silvia - KOHAN Jimena, 2005, *Feminicidios e impunidad*, Centro de Encuentros Cultura y Mujer, Buenos Aires.
- FRANCE Marie, 2005, *Feminicidios e impunidad*, Centro de Encuentros Cultura y Mujer, Buenos Aires.
- LACARDE Marcela, 1992, *La Identidad de género*, Organización de Naciones Unidas, OCSD/OIT/OPS/AOS, Managua.
- LAMAS Martha, 1997, *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género*, PUEG/UNAM, México, D.F., pp. 327-366.
- PAYÁN Tony, 2011, *Ciudad Juárez: la tormenta perfecta*, CASEDE, México, D.F., Culcyt: [file:///C:/Users/Martha%20Estela/Downloads/126-484-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Martha%20Estela/Downloads/126-484-1-PB%20(1).pdf) (10/07/2016).
- PÉREZ Martha, 2011, *Luchas de arena: las mujeres en Ciudad Juárez*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- RADFORD Jill - RUSSELL Diana, 2006, *La política del asesinato de las mujeres*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SCOTT Joan, 1997, *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, pp. 265-301, en Martha LAMAS (coord.), *El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/UNAM, México.

Sitografía

CÁMARA DE DIPUTADOS: <http://archivos.diputados.gob.mx/Comisiones/Especiales/Feminicidios/docts/FJyD-interiores-web.pdf> (15/01/2015).

CENTRO PRO: http://centroprodh.org.mx/sididh_2_0_alfa/?p=38212, 23/01/2015 (10/07/2016).

CIMAC NOTICIAS: <http://cimacnoticias.com.mx/node/60291> (10/07/2016).

CIUDAD JUÁREZ - SISTEMA INTEGRAL DE INFORMACIÓN EN DERECHOS HUMANOS: http://centroprodh.org.mx/sididh_2_0_alfa/?p=38212 (10/07/2016).

EL UNIVERSAL ONLINE: <http://www.eluniversal.com.mx/editoriales/50494.html> (10/07/2016).

GARITA VILCHEZ Ana Isabel, *La regulación del delito de femicidio/feminicidio en América Latina y el Caribe*: http://www.un.org/es/women/endviolence/pdf/reg_del_femicidio.pdf (28/01/2016).

INCHÁUSTEGUI ROMERO Teresa, *Sociología y política del feminicidio; algunas claves interpretativas a partir de caso mexicano*: <http://www.scielo.br/pdf/se/v29n2/04.pdf> (01/07/2016).

INFORME DEFENSORAS: <http://www.frayba.org.mx/archivo/articulos/informedefensoras> (10/07/2016).

JASS: <http://www.justassociates.org/es/articulo/nuestros-cuerpos-no-son-campos-batalla> (09/07/2016).

LEY GENERAL DE ACCESO A LAS MUJERES A UNA VIDA LIBRE DE VIOLENCIA, Secretaría de Gobernación - Diario Oficial de la Federación: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4961209&fecha=01/02/2007 (28/01/2016).

LILITH FILMS: <https://lilithfilms.org/2013/11/25/entrevista-a-marisela-ortiz-co-fundadora-de-nuestras-hijas-de-regreso-a-casa/> (10/07/2016).

MIS BREVES HISTORIAS: <https://misbreveshistorias.wordpress.com/2013/07/15/> (10/07/2016).

ONU-MÉXICO: <http://www.onu.org.mx/> (10/07/2016).

RED MESA DE MUJERES: <http://www.mesademujeresjuarez.org/index.php/pronunciamientos> (09/07/2016).

SEGATO Rita Laura, *Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación*: <http://larevuelta.com.ar/pdf/Femigenocidio-femicidio-Segato.pdf> (01/07/2016).

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, México, D.F., *Femicidio y feminicidio: Avances para nombrar la expresión letal de la violencia de género contra las mujeres*: http://bvirtual.uco.mx/descargables/784_femicidio_feminicidio_23-42.pdf (15/01/2016).

Una mirada a los estudios de la memoria, género y resistencia

Gloria Arminda Tirado Villegas
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen

Los estudios sobre historia oral han enriquecido y, a la vez, complejizado la historia de las mujeres. El apoyo en entrevistas como fuentes para la construcción de Otra historia del 68. Voces de Mujeres universitarias (1968), fue una experiencia. Ahora me planteo entrevistar a mujeres con reconocido liderazgo y participación política en la oposición, con preguntas abiertas, en bloques: infancia, juventud, y participación en movimientos estudiantiles, con énfasis en el de 1968. Los estudios con perspectiva de género sobre el 68 se han intensificado en los últimos años, pero las experiencias individuales de ellas nos acercan más allá de lo anecdótico a la construcción de esa identidad de género y los retos que enfrentaron.

Introducción

En este texto se aborda la historia de vida de una militante comunista, María Fernanda Campa Uranga. Es la primera geóloga egresada del Instituto Politécnico Nacional, en 1967, participó en los movimientos estudiantiles en México, desde 1956 a 1968. El contexto en el que vivió se ha reconstruido con tres entrevistas a María Fernanda; desde el primer acercamiento fue posible realizar una larga sesión donde la empatía posibilitó la libertad de expresiones y la confianza.

Buena parte de los investigadores interesados en la historia oral hurgamos para rescatar testimonios e historias de vida e integrarlos a otras fuentes tradicionales que dan sustento a la tarea hermenéutica (MEYER E. 2009: 13-38), en la búsqueda de aclarar qué pasó, cómo pasó, y enriquecer el conocimiento ampliándolo con diferentes “verdades”, con versiones de la memoria.

En ocasiones la historia oral permite develar misterios, mitos, o acercarnos a experiencias personales que reconstruyen acontecimientos invisibilizados por la historia oficial. En estas versiones replican o contradicen lo que otros han testimoniado. Mi experiencia de hace varios años al aplicar entrevistas, especialmente para reconstruir la historia de las mujeres en los movimientos estudiantiles, ha sido a través de dos proyectos de investigación: “De la historia a la nostalgia. Memoria colectiva, el ’68 en Puebla, México” y el “Diccionario biográfico de mu-

jeros activistas en los movimientos estudiantiles de la UAP, 1961-1980". En estos proyectos se realizaron entrevistas con preguntas semiestructuradas y se partió del concepto de mujeres *activistas* ⁽¹⁾. La mayoría de participantes se considera activistas y no se reconoce como líderes; el que reconozcan su liderazgo implica un proceso de valoración, porque piensan que solo ayudaban; sin embargo al escucharlas es evidente su liderazgo: eran oradoras en los mítines, hacían valer sus propuestas y eran seguidas por otras mujeres y también por hombres.

Para articular la memoria con la historia me apoyo en lo escrito por la historiadora Josefina Cuesta:

«Existe una frontera entre pasado y presente y entre la memoria y la historia, en todo caso la memoria es la fuente, puesto que favorece la restitución de experiencias vividas y de impresiones expresadas por los propios testigos. A su manera, la memoria da cuenta de las transformaciones socio-históricas a escala de una vida, sin olvidar las limitaciones, pues la memoria opera una reconstrucción del pasado en función de representaciones, de puntos de vista» ⁽²⁾.

En la historiografía reciente la memoria empieza a ser cada vez más utilizada, especialmente los acontecimientos dolorosos ocupan un lugar, como el 2 de octubre de 1968 o el 1 de mayo de 1973 en el caso de la Universidad Autónoma de Puebla ⁽³⁾, sobre todo cuando hubo momentos de mucha violencia en el país y/o en los estados del interior.

Si hurgamos en las fuentes orales los recuerdos ayudan a conocer más cerca-namente la intervención de mujeres: visitan a sus parejas en las cárceles, se organizan para difundir demandas, para denunciar la represión que se estaba viviendo y exigir la libertad de sus parejas. Más aún, algunas presenciaron los asesinatos de sus maridos. En Puebla es el caso de Judith García Barrera, testigo del asesinato de su esposo, Joel Arriaga Navarro, cuando se dirigían a su casa el 22 de julio de 1972, y el de Margarita Reyes Valdez, esposa de Juan García Maldonado, asesinado cuando llegaba a su casa por la noche. Otras vivieron el encarcelamiento de esposos o parejas en la prisión de Lecumberri en 1968. He mencionado a estas mujeres de las que poco se ha hablado y que requieren atención. En la historiografía sobre el '68 hay olvidos, ausencias, y si no fuera por mujeres que a escondidas metieron cámaras fotográficas a la prisión no se hubieran guardado testimonios gráficos de los presos políticos, o sacado alegatos o escritos para la defensa de ellos ⁽⁴⁾. Todo esto fue vital en la lucha. El grito de "¡Presos políticos, libertad!" retumbó una y otra vez en los ecos del '68 hasta 1971, cuando salieron de la cárcel. No sobra decir que la prensa pasó por alto sus testimonios, los periodistas no se dirigieron a ellas, ni los historiadores sobre el '68 lo han hecho. Este es el sentido de recuperar la memoria de María Fernanda Campa Uranga, compañera de vida de Raúl Álvarez Garín, preso político.

En las fuentes orales para el estudio de las mujeres, y sobre todo de las estudiantes, se consideran cuatro elementos interrelacionados: los símbolos culturalmente disponibles, los conceptos normativos, las relaciones de género y la identidad subjetiva. Estos elementos son evidentes en las entrevistas y se pueden realizar varias lecturas, además de las señaladas. Como dice Ada Marina Lara:

«El testimonio oral que se produce a través de la entrevista es una huella del pasado que se percibe y se construye en el presente, y las condiciones del presente sin duda son un factor que determina en buena medida la construcción de la memoria por parte del informante, y el planteamiento de las preguntas por parte del investigador» (LARA A. 2010: 62).

El entrevistador o la entrevistadora pueden generar empatía con la entrevistada o viceversa, de esto depende que la conversación sea más fluida y se refleje en la entrevista, aunque a veces en la narración se tope con silencios. «Los olvidos que conforman la memoria hablan siempre de un proceso interno», dice Eugenia Meyer (MEYER E. 2009a: 107). A veces es temor a lo que ocurrirá si se menciona algo, pero una vez que se logra entrar en el proceso catártico de la entrevistada se logra desatar la memoria. Pondré un ejemplo: este año, al entrevistar a un personaje que estuvo en la cárcel municipal de Puebla por haber participado en el movimiento estudiantil de 1961, de pronto le brotaron las lágrimas y me dijo emocionado «¡Soy feliz, soy feliz porque por primera vez estoy hablando de lo que viví!». Lo hacía después de cincuenta y cinco años. Aunque la BUAP organizó un ciclo de conferencias con motivo de los cincuenta años de 1961 en el que participó y ofreció un testimonio general, no habló de su individualidad. Además, desde que egresó de la Universidad Autónoma de Puebla no había regresado a ella⁽⁵⁾. No es la primera vez que ocurre; lo vi en mis entrevistadas, que se mostraron deseosas de hablar; aunque eligieron sus recuerdos hubo posibilidad de intervenir y encauzarlas para conocer su historia personal, que contrasta con la de otras y reconstruye la de una generación. Los sentimientos y emociones afloran y ayudan a reconstruir un contexto que se enriquece con la historia local, regional y nacional.

Hasta aquí puedo hablar de la importancia de la oralidad y de mi experiencia, que me enfrenta a nuevos retos al entrevistar a una militante; alcanza otro nivel de importancia y de complejidad. Como dice Paulo Pozzi, «entrevistar a militantes es una tarea ardua y sumamente compleja... con vericuetos que sólo se pueden contar en base a la experiencia» (POZZI P. 2016: 7), porque bien se puede pasar a la empatía o producirse una batalla campal. En principio el entrevistador debe tener conciencia de que el testimoniante puede, inadvertidamente, poner en riesgo su seguridad física o la de otras personas, pero también debe conocer muy bien el contexto sobre el que versarán las preguntas. A mi

favor contó mi conocimiento no sólo histórico sino personal del padre de María Fernanda, Valentín Campa Salazar, a quien hace años realicé una larga entrevista para un documental en el que colaboré con mi colega John Mraz y obtuvimos un valioso testimonio ⁽⁶⁾.

Deshacer ataduras, denunciar, recordar

La narración de los recuerdos despierta aquellos momentos de los que se quería hablar para construir una narración propia elaborada en la memoria. Sólo hace falta disparar otros recuerdos para que broten ideas y refresque la memoria. Es el caso de María Fernanda Campa, llamada por su padre *La Chata* y conocida así en el medio sesentaiochero. María Fernanda ha sido entrevistada una y otra vez por otros investigadores (RIVAUD A. 2016: 76-89) y periodistas, aunque no siempre sobre su participación en el movimiento de 1968 o, mejor dicho, en los movimientos sociales y estudiantiles. Sabe desde hace muchos años que el interés de entrevistarla surge porque es hija de Valentín Campa, una figura política de izquierda, líder ferrocarrilero y preso político por más de once años en las cárceles de Lecumberri y Santa Martha Acatitla. Ingresó a la cárcel en mayo de 1959, cuando estalló el movimiento ferrocarrilero y el gobierno sometió a los trabajadores a una represión brutal. Junto con Demetrio Vallejo, salieron once años cuatro meses después, en 1970, es decir el '68 ocurrió cuando ellos permanecían presos ⁽⁷⁾.

Es difícil disociar a María Fernanda de la figura paterna, también de la materna: Consuelo Uranga, una mujer feminista, comunista y luchadora social, presa también en distintos momentos, aunque por menos tiempo y en menos ocasiones que Valentín. Aunque Fernanda abrevó en el seno familiar ideas de izquierda, adquirió una personalidad que se forjó en la lucha y en la resistencia durante muchos años, cuando ser de oposición implicaba ser perseguido y encarcelado. Participó en todos los movimientos estudiantiles que estallan en la década de los sesenta, por lo menos en nueve que estallan en instituciones del interior del país por solidaridad y, por supuesto, en el de 1968. Vayamos con la entrevistada para conocer cómo se involucró.

María Fernanda desde chica tenía claridad de lo que deseaba hacer y ser. En la primera entrevista mis preguntas se enfocaron en conocer su participación en los movimientos estudiantiles, es decir, qué hacía, cómo participaba, por qué y desde cuándo empezó a militar son algunas de las preguntas que deshilvana esa entrevista inicial. Mi impresión inmediata (y final) es su singularidad, por su vida familiar, su visión del país, del mundo y porque a la vez representa a una generación de jóvenes que rompe tabús: el de la sexualidad y el de espacios masculinos; rompe con lo tradicional, como lo hicieron su madre y su hermana

mayor Valentina. Conocer, entrevistar y hurgar en la vida de María Fernanda Campa Uranga ha sido un hecho revelador, motivante, y una nueva experiencia como entrevistadora.

La Chata nació en la Ciudad de México en 1940. Desde pequeña conoció la lucha de sus padres, aunque al convivir más con la madre creció escuchando una participación decidida de parte de ella. Recuerda, por ejemplo, cuando Consuelo Uranga fue candidata a diputada por el Frente Electoral del Pueblo. Refiere María Fernanda: «ella hacía trabajo con los campesinos de Xochimilco. Ya me daba cuenta porque yo estaba más grande. Salía a provincia; siguió haciendo trabajo político hasta el final de sus días. Y por supuesto, súper solidaria con los estudiantes y con nosotros»⁽⁸⁾.

A la persecución por ser comunistas se sumaba la política estalinista. Su voz serena toma otro sonido y sonríe al comentar: «(...) me siento muy orgullosa de ser hija de Valentín y lo quise mucho; era un hombre muy linda gente, pero la que nos formó fue mi mamá. Consuelo decía: “Había ocasiones, cuando ustedes estaban chicas, que no sabíamos si nos iban a venir a asesinar, a desaparecer, a matar, o lo que fuera, los de la KGB, los de la CIA o los de la policía mexicana”». Pasaron momentos económicos críticos, pero recibían ayuda de los familiares de su madre y ello menguaba su situación.

Con esas ideas y el aprendizaje de la vida de los militantes de oposición, perseguidos, cuestionados, aprendió a resolver su propio proyecto de vida, del que podemos establecer dos vertientes importantes: la lucha solidaria en los movimientos sociales y su interés por la geología. Decidió estudiar en una escuela masculinizada; su formación académica la cursó en el Instituto Politécnico Nacional (IPN), en una escuela situada en Zacatenco con otras ingenierías, lo que la llevó a confrontar una y otra vez roles de género tradicionales.

En 1956, cuando estalla la huelga de los estudiantes del IPN para que no desaparecieran el internado, participa decididamente; con 16 años de edad cursaba la Vocacional 1, nivel equivalente a la preparatoria. Eligió esa vocacional porque cada una tenía una especialidad y la Vocacional 1 era la antesala a la Escuela Superior de Arquitectura. Entonces quería estudiar Arquitectura, después, ya en la carrera, eligió Geología. «El caso es que en '56 estalla la huelga porque entró el ejército al Internado, que hoy es la Escuela Nacional de Biología. Estalla la huelga y mi escuela ahí fue. Pedí la palabra, era un escándalo porque era la única mujer. Entonces, claro, no se crea, yo me sentí soñada. Pedí la palabra, hablé, y la Escuela se fue a huelga. Ahí me estrené, digamos, con trabajo propio, como estudiante». Es evidente que inicia su liderazgo político. De su madre Consuelo aprendió que no existen fronteras ni techos de cristal, hablar en público para ella era lo de menos, lo importante era convencer, consensuar planteamientos.

El movimiento estudiantil al que se refiere Fernanda Campa fue duramente reprimido; el principal objetivo de los politécnicos era que no desapareciera el Internado, que para los estudiantes de provincia y de escasos recursos era de gran ayuda. El 1 de abril de 1956 se colocan las banderas rojinegras en todas las escuelas del IPN, cuando Nicandro Mendoza, dirigente de la Federación Nacional de Estudiantes Técnicos (FENET), hace un llamado a la huelga general en el Casco de Santo Tomás. La huelga duró poco más de siete semanas (del 10 de abril al 21 de junio) y terminó cuando el ejército allanó el Internado el 23 de septiembre y se llevó a Nicandro Mendoza y a varios estudiantes, que estuvieron presos varios días.

A los dos años siguientes, en 1958, estallaron dos huelgas de los ferrocarrileros, con ellas inicia un movimiento que surge en Matías Romero, Oaxaca; el movimiento adquirió grandes dimensiones. El líder nato era Demetrio Vallejo, quien recorrió todas las secciones sindicales y terminó por convertirse en un líder conocido a nivel nacional y opuesto al charrismo sindical. En ese año serían las elecciones para la Presidencia de la República, lo que le posibilitó al gobierno, a través de una comisión, que ambas partes, sindicalizados y patronos, se pusieran de acuerdo en un aumento salarial solicitado. Los ferrocarrileros lo lograron⁽⁹⁾ pero faltaba cubrir otras demandas y en febrero de 1959 estalló otra huelga. El Presidente de la República era Adolfo López Mateos y no accedió a negociar, por el contrario, la represión fue mayúscula. El mismo día y en todas las estaciones de ferrocarriles se dio la represión: «El sábado 28 de marzo de 1959, el Sindicato Ferrocarrilero fue asaltado por el ejército y se generalizó la represión, en ella intervinieron, las policías de todo el país». Valentín Campa fue acusado de servir a los intereses de los soviéticos, explicación recurrente del gobierno, que siempre aludía una conjura comunista. Campa fue aprehendido en mayo de 1959 y salió de la cárcel hasta el 1 de enero de 1971 (CAMPA V. 1978: 249).

En 1959, cuando ocurre la aprehensión de Valentín, Fernanda cursaba su carrera de geóloga; a su padre le imputaban varios cargos, entre otros el delito de disolución social; así llegó a la cárcel de Lecumberri, conocida también como el *Palacio Negro*. ¿Cómo vivió esta situación? Ella fue a todas las manifestaciones, que eran numerosas, con el apoyo de otros sectores de trabajadores y de los estudiantes que luchaban por la libertad de los presos. Visitó a su padre muchas ocasiones en Lecumberri; él estaba en la cujía “L”, después lo pasaron a Santa Martha Acatitla, donde estuvo hasta la fecha en que salió. María Fernanda debía trabajar para obtener recursos y continuar estudiando.

Todas estas experiencias templaron a María Fernanda y a su hermana Valentina para enfrentar muchas adversidades; la elección de la carrera era lo de menos, las dos eligieron carreras masculinizadas, Valentina estudió Ingeniería Electrónica,

en el IPN también. En aquel entonces el área de ingenierías del Politécnico era casi desierto de mujeres; su razonamiento era el siguiente:

«Mi mamá, decía “Estudien lo que quieran, lo que a ustedes les parezca; no hay de hombres ni de mujeres, lo que se les ocurra y que les guste”. Entonces así agarré y me fui a Geología y mi hermana a Ingeniería Electrónica, también en la ESIME, era la única mujer también. Pero ¿qué pasa? Estábamos educadas de una manera. Como hasta la fecha, yo no tengo prejuicios para una cantidad de cosas y es por la educación. Así eduqué a mis hijos y así yo funcioné. ¿Qué dirán? Pues que digan lo que quieran».

Nunca le dio relevancia a ser la única mujer en su carrera en la ESIME y cuando la concluyó con la primera generación se incorporó al ejercicio profesional en el Instituto Mexicano del Petróleo, donde asistía a exploraciones de pozos petroleros, debía realizar trabajo de campo y dirigir un equipo de exploración. Ella confirma no haber tenido problemas de género, ni acoso, ni desobediencia de sus subordinados, supo siempre manejar muy bien su autoridad.

Durante los años sesenta participó en solidaridad con los movimientos estudiantiles que estallaron en el interior del país y desde luego con los estudiantes de las normales rurales, por esta participación fue detenida dos veces junto con otros estudiantes, afortunadamente sólo fueron algunas horas. De esas andanzas comenta:

«...cuántos años tienen queriendo destrozarnos las normales rurales y no han podido. Ya destrozaron como la mitad. Cuando nosotros éramos dirigentes a mí me tocó ir a las normales rurales. A mí me detuvieron en dos normales rurales... una en Sabina, Nuevo León, y la otra en Galeana, Nuevo León. Ahora que volví de Galeana, vi que ya la cerraron; era de mujeres. Llegaron los del ejército y pa' fuera. En Sabina íbamos a tener un festival y nos metieron, como si fuéramos ganado, en redilas, y órale, nos llevaron para Monterrey y nos sacaron así».

Por esa constante actividad de apoyo a los movimientos estudiantiles y sociales, como el de los médicos en 1965, puede decirse que su participación coincide con la de muchos jóvenes de esas generaciones. Se ha insistido en la influencia que las ideas de la época tuvieron en los jóvenes que deseaban transformar el país: la lucha antimperialista, la revolución cubana y la revolución sexual; aunque ella recibió y compartió esas ideas, sus vivencias la acercaban más a la realidad del país; tenía una conciencia social muy clara y durante algunos años fue militante de la Juventud Comunista, de la que se salió en 1967 junto con Raúl Álvarez Garín, su pareja⁽¹⁰⁾. Militar en un partido de oposición, sin registro, era permanecer en la clandestinidad; las declaraciones del gobierno, como de la derecha, eran virulentas. A través de organizaciones como el Frente

Universitario Anticomunista (organización que surgió en Puebla en 1955) o el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (surgió a principios de los sesenta en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el anticomunismo creaba formas de comunicación que justificaban la represión. El gobierno argüía siempre que detrás de cada movimiento estaba un complot soviético o cubano. Ella no podía compartir esa posición oficial porque así el gobierno había encarcelado a su padre y era el caso de otros jóvenes que tenían familiares ferrocarrileros.

El '68, una lluvia de ideas

Un momento crucial fue cuando estalla el movimiento de 1968. María Fernanda trabajaba en el Instituto Mexicano del Petróleo como geóloga; vivía con Raúl Álvarez Garín desde dos años atrás. Raúl daba clases en el Instituto Politécnico Nacional, por eso empezó a participar en las reuniones y pronto destacó. Raúl fue nombrado delegado al Consejo Nacional de Huelga (CNH). Las primeras reuniones para conformar el CNH fueron en el auditorio de Física y Matemáticas del Instituto Politécnico Nacional, ahí se formó esa instancia directiva. El 8 de agosto quedó formalizado el Consejo con 270 integrantes, cantidad que fue aumentando en la medida en que más escuelas se iban sumando; integró representantes de cincuenta y siete escuelas (RIVAS J.R. 2007: 606-607 y 617).

Como María Fernanda no era alumna ni maestra, sólo asistía a algunas reuniones. En un testimonio que Raúl escribe años después expone uno de los motivos principales por los que participó en el movimiento de 1968:

«Mi participación dentro del movimiento del '68 se debió a que tenía razones personales y políticas muy poderosas. Mi suegro, Valentín Campa, estaba preso desde hacía nueve años por haber participado en el movimiento ferrocarrilero de 1959, y la libertad de los presos políticos tenía un interés personal muy grande para nuestra familia» (ÁLVAREZ R. 2013: 114).

Es evidente que coincidía con María Fernanda en la lucha. Uno de los primeros puntos del pliego petitorio fue la liberación de los presos políticos (“¡Presos políticos libertad!”), demanda con la que inicialmente no todos los delegados estaban de acuerdo porque algunos se referían sólo a los estudiantes que estaban encarcelados por los hechos del 22 de julio. Otra parte de los delegados propuso que se incluyera a todos los presos políticos, a los que permanecían en la cárcel desde 1959 y a los que se fueron sumando tanto en la cárcel de Lecumberri como en las del interior del país. Esta propuesta ganó y fue la primera demanda de las seis que constituyeron el pliego petitorio.

A treinta años de ocurrido el '68, la reflexión de los participantes sobre su participación en el movimiento adquirió otra dimensión y del testimonio de María Fernanda, publicado entonces, se retoman algunas alusiones sobre lo que significó para ella el movimiento estudiantil: «El '68 implica un estallido contra el autoritarismo, y es muy de la cultura de la época: son las primeras mujeres liberadas, siempre en rebeldía contra un sistema autoritario, tanto en la casa como en lo cultural, lo político y lo social» (Campa M. F. 2008: 148). Desde luego, el significado que para ella tuvo fue mucho más amplio pero sólo quiso referirse a lo que ese movimiento fue para las mujeres. No entró en los pormenores de su participación, de lo que vio y vivió, quizá porque en ese momento se incubaba al interior de los ex activistas la organización del Comité del '68 y se volvía prioritario pensar en lo colectivo, en la integración de expedientes y luchar por la justicia y la verdad, como dice la propaganda del Comité, en sí la primer y principal tarea fue exigir castigo a los responsables.

El movimiento estudiantil de 1968 fue un hito en la historia de México no sólo por la represión del Estado el 2 de octubre en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco – desde las primeras manifestaciones se apresó a varios estudiantes – sino porque implicó la ruptura con las organizaciones estudiantiles oficialistas; en esos años o se era del Partido Revolucionario Institucional (PRI) o del Partido Acción Nacional (PAN). El camino de muchos estudiantes para empezar a trabajar era acercarse a las cúpulas priistas, al partido de Estado. La educación superior estaba masificándose por una cantidad creciente de jóvenes que requería educación. Pese a ello era posible encontrar empleo.

Por fortuna las puertas del Instituto Mexicano del Petróleo estaban abiertas, no había que firmar de entrada ni de salida. María Fernanda se escapaba para asistir a las reuniones del Consejo Nacional de Huelga y mantenerse informada. Todavía más, debía dividir su tiempo para ver a su pequeña hija, Manuela Álvarez Campa, quien nació el 27 de noviembre de 1966. Varios años después dio a luz a Santiago Álvarez Campa, el 28 de enero de 1974, ambos en la Ciudad de México. En 1968 la familia Álvarez Campa vivía en un departamento de la Unidad Tlatelolco. Ella prefería ayudar redactando manifiestos o comunicaciones para su publicación y apoyar llevando informaciones a otros presos, además nunca dejó de ir a ver a su padre en Santa Martha Acatitla. El 2 de octubre asistió al mitin con su niña pequeña, permaneció un poco lejos, no así Raúl, que estuvo en el mitin en la Plaza de las Tres Culturas, pese a que el acuerdo era no asistieran los más conocidos. María Fernanda lo precisa:

«A mí me salvó mi hija. Como había ido con mi niña, chiquita, me puse abajo de un puente, de manera que en el momento en que empezó la balacera me atravesé por el puente y me pude ir a un departamento. Incluso habíamos quedado con los

compas y el propio Raúl — que en esa época era mi compañero — de reunirnos para ver cómo estaban las cosas y ya no llegaron. Entonces soy una sobreviviente del 2 de octubre en ese sentido» (CAMPA MF. 2008: 150).

Lamentablemente en el tiroteo Raúl tropezó al tratar de levantar a su amigo Leobardo López Arteché, delegado por el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) y de inmediato fue detenido; después lo llevaron al Campo Militar No. 1. Los detalles de su detención pueden leerse en la narración de Raúl⁽¹¹⁾. ¿Cómo vivieron esos momentos y los días siguientes los familiares? Seguramente zozobra y preocupación los consumían. Al siguiente día María Fernanda se comunicó con su padre, quien le dijo «sé que está aquí» (en Santa Martha Acatitla), pero ya no supieron a dónde lo llevaron. Después de algunos días Raúl fue trasladado a Lecumberri. A partir de entonces entre las actividades de María Fernanda se contaba el ir de una cárcel a otra para ver a su padre y a Raúl, llegar puntualmente, llevar información a los delegados y reunirse con las esposas, madres, hijas.

Arturo Martínez Nateras, quien estuvo preso en Lecumberri, menciona en *La flor del tiempo* el valor del apoyo de las mujeres. Es quizá hasta ahora el único testimonio sobre las acciones de ellas, las más invisibilizadas:

«Las esposas de los presos, políticos y comunes, son las víctimas mayores y el pilar de quien logra resistir con la dignidad alta. Son ellas y ellas soportan las penurias, los caprichos y los excesos; los estados de ánimo del marido, del novio, del amante o del hijo preso. No importa si la hija tiene hambre o está enferma. La dura realidad externa debe disimularse. El macho la espera y ella cumple. Llega puntual. Compite para definir quién entra primero. Judith, la esposa de Joel Arriaga, casi siempre gana. Cruza veloz la revisión, más parecida al cachondeo, de alguna celadora abusiva. Los libros publican la lista de los presos políticos o las biografías de uno que otro reo célebre. Nunca nadie repara en el heroísmo de las damas. Nosotros no seríamos lo que ahora sin la existencia de María de la Luz, de Yola Gaytán, de Conchita, de Sheralyn, de Guille, de Dorita o Panchita, de Silvia, de María Elena, de *La Chata* Campa... Ellas llevan y traen la esperanza. Mantienen viva la rebeldía» (MARTÍNEZ A. 1988: 9).

En su testimonio se refiere a varias mujeres, entre ellas a María de la Luz, su esposa, a Judith García y a *La Chata* Campa, María Fernanda. Todas ellas establecieron una singular amistad de lucha y sororidad. Cuando se le pregunta a María Fernanda sobre las otras participantes que conoció y trató, expresa su reconocimiento a las demás:

«Mira, ahí sí ni caben los azotes. Las mamás y los papás estaban aterrados. Bueno, unos sí y otros no. Unos eran solidarios, como mi mamá, que además de solidaria nos tenía confianza. Pero otros sí: “No, mijito, no te metas”. Porque el movimiento

fue avanzando desde el principio. ¿Pero qué pasaba? Que estaban las escuelas sin trabajar. Entonces la gente iba a los boteos, a los volanteos; usábamos los camiones en las brigadas. Eran miles y estaba lleno de mujeres. También se quedaban a dormir porque estaban las escuelas cerradas por nosotros, entonces estaban al cuidado de las guardias. Se quedaban a dormir ahí, cantaban; seguro que le tupían a todo lo que tú quieras. En esa época, entonces, ¡estaba lleno de mujeres! Como dice una amiga mía, “creo que la única que era de base era yo”. Pero estaba lleno de mujeres de prepas, de escuelas superiores, de facultades, y están narrados, aunque sea de paso, como tú quieras, los casos. Sí, sí, sí. En el Comité, en el Consejo Nacional de Huelga sí había pocas mujeres, pero había.... Éramos muy pocas, pero es interesante el tipo de mujeres que éramos».

Algunos testimonios recuperados por Raúl Jardón corresponden a la participación de mujeres. Adriana Corona rememora su participación:

«Éramos muy pocas pero es interesante el tipo de mujeres que éramos. Estaba *La Tita*, era una mujer que venía de la lucha magisterial, que venía del movimiento de los maestros. También estábamos nosotras, que éramos chavitas, María Eugenia, yo. Marcia tendría 20 o 21 años, yo tenía 18. Marcia también tenía toda una historia de lucha. Yo militaba en una secta, en la Liga Comunista Espartaco, tenía una formación política muy mínima que había empezado ese año. La primera experiencia importante que yo tuve en ese momento fue el saber que podía pasarme toda la noche sin que hubiera ninguna proposición de esas que dicen que son “indecorosas”, eso era muy importante⁽¹²⁾».

Que María Fernanda, como Adriana Corona, recuerde a otras participantes muestra otra visión de lo colectivo, el reconocimiento al valor de las estudiantes del Politécnico, menos mencionadas que las de Derecho de la UNAM, *La Tita* y *Nacha*. Desde la perspectiva de género, las experiencias de las estudiantes incluyen a la otra casi mitad del estudiantado y permiten conocer transformaciones en las relaciones de género durante el movimiento. Muestran que algunas de ellas – las de la Vocacional 7 del IPN y entre once delegados al menos Oralia Angélica García Reyes – participaban no sólo como brigadistas; que estuvieron también ahí defendiendo su edificio; enfrentando a los granaderos⁽¹³⁾; llevando información a sus compañeros. Cada uno de los testimonios de ellas muestra las estrategias que siguieron para hacerse escuchar en un medio donde la mayoría eran delegados; desafiaron los roles de género e impusieron sus ideas frente a la adversidad en que se encontraban.

María Fernanda asumió un trabajo sistemático de apoyo a quienes estaban presos, obviamente y sobre todo con Raúl. Algunos de ellos aceptaron salir, aunque Raúl y sus compañeros salieron para Perú, ahí la Interpol los envió a Chile. Otros decidieron quedarse en México, es el caso de Joel Arriaga Navarro,

de la Universidad Autónoma de Puebla. Las mujeres encabezadas por la madre de Raúl y María Fernanda encabezaron la exigencia de su salida, cumplían su condición de género, pero tenían claro la defensa y hablaron con Mario Moya Palencia, secretario de gobernación. Antes de salir de la cárcel decidieron fundar la revista *Punto Crítico*, y aunque esta se fraguó dentro de la cárcel el primer número se publicó en 1972. Decía: “*Punto Crítico*, Revista mensual de información y análisis político publicada por Editorial Antares, S.A. Registro en trámite”. Como director general apareció Adolfo Sánchez Rebolledo; director, Roberto Escudero; jefe de redacción, Saúl Álvarez Mosqueda. En el consejo editorial estaban Raúl Álvarez Garín, Fausto Burgueño, Roberto Escudero, Gilberto Guevara Niebla, Félix Hernández Gamundi, Salvador Martínez Della Roca y Eduardo Valle. María Fernanda tuvo un papel importante, aunque callado. Cuenta Fernanda:

«Bueno. En ese periodo discutí: ¿qué hacíamos ya que salieron ellos? Ellos salieron en '71, pero ellos ahí mismo en la cárcel hacían sus reuniones... Se plantearon, y yo creo que era lo correcto, mejor dicho, nos planteamos, ¿qué hacemos? En ese momento de desesperación nacional decíamos ¿ahora para dónde? Porque hicieron pedazos todo (se refiere al gobierno). Entonces una serie de jóvenes de la Juventud Comunista, por ejemplo, se fueron a la guerrilla. Mi papá me decía: “No los pudimos convencer de que no se fueran a la guerrilla”. Nosotros ya no éramos chavos sino más bien cerca de treintones; bueno, veintiocho y ya. Estás joven pero ya no tanto. Ya sabes perfectamente de qué se trata. Nosotros decidimos ir por la vía de escribir, reflexionar, ponernos a estudiar»⁽¹⁴⁾.

Punto Crítico apareció en enero de 1972 y continuó su publicación hasta 1989. Gerardo Necochea Gracia, a través de dos testimonios de sus fundadores, recupera los momentos de auge y ruptura de esta publicación:

«A través de casi veinte años, primero de fragmentación y luego de convergencia, *Punto Crítico* no sólo reportó y comentó las luchas de trabajadores, campesinos, estudiantes, pobladores urbanos y otros, sino que fue referencia obligada en la izquierda. En 1989, la Organización Revolucionaria *Punto Crítico* se sumó al nuevo partido y formalmente cesó la producción de la revista» (NECOECHEA G. 2013: 132).

¿Dónde se reunían para avanzar en la publicación? A veces en casa de los Imaz, otras en la de los Álvarez Campa. De un testimonio en el texto citado de Necochea retomamos:

«Cuenta ella que solía visitar la casa de Carlos Imaz, y los Imaz, al igual que la familia de Cuca, eran exilados españoles. Ahí llegaba María Fernanda Campa, “La Chata”, después de visitar a su esposo en la cárcel, Raúl Álvarez, uno de los encarcelados durante el movimiento de 1968. “La Chata” era hija de Valentín Campa, dirigente

del Partido Comunista, también entonces en la cárcel debido al movimiento de los trabajadores ferrocarrileros de 1958. Su marido, Raúl Álvarez, provenía de una familia de comunistas y había pertenecido a la Juventud Comunista hasta 1968» (NECOECHEA G. 2013: 134).

María Fernanda no aparece en el consejo editorial en los primeros números, después sí ella siempre fue activa hasta la desaparición de la revista. La participación de María Fernanda continuó en el Comité 68 Pro Libertades Democráticas, su separación de Raúl Álvarez Garín no menguó su apoyo, por el contrario, ha mantenido su interés en participar. El Comité 68 logró que lo que fue el edificio de Relaciones Exteriores se donara para el Centro Cultural Universitario Tlatelolco de la UNAM; ahí se encuentra el Memorial del 68, donde se resguarda un importante archivo de entrevistas⁽¹⁵⁾. María Fernanda continuó entre la lucha y su formación académica; después de vivir treinta años con Raúl decidieron separarse. Se dedicó a su desarrollo académico; su doctorado en Geología lo obtuvo siendo pareja de Raúl. La maestría y el doctorado en Ciencias de Geología los realizó en la Universidad Nacional Autónoma de México. De sus recuerdos extraigo cómo hizo su doctorado porque los estudios de una geóloga requieren trabajo de campo y a resolver la maternidad y los estudios lo hizo con apoyo de Raúl.

«Ya con los dos niños, para hacer la tesis del doctorado me dice un jefe: – Pues, la única manera que podemos hacer contigo es darte que dirijas una brigada de exploración”. Yo creo que pensaron que no iba a aceptar porque había que trabajar veinte días y descansar diez. Durante cinco años me los chuté y los niños acá se quedaron con Raúl. Pero, primera, ¡hay Raúl, qué solidario! ¡Sí! Porque la mentalidad machinrrina⁽¹⁶⁾: – pues cómo, ¡cómo que le ayuda!”. Es parte de los dos, ¿o no? Yo tampoco discutía por ahí, yo lo hacía. Un día estábamos en un sitio y lo oí hablar con alguien. Entonces vine y le dije: – Raúl tengo necesidad de hacer la tesis de doctorado, quiero hacer mi trabajo”. A mí me gustaba. Yo me iba hecha pedazos dejando al chiquito y a la otra, pero a los dos días ya estaba en otro mundo. Y yo regresaba y en esa época no había teléfono, ni había nada».

Nunca se separó de la política de oposición: participó en la fundación del Partido Socialista Unificado de México (1982) y del Partido de la Revolución Democrática. Le dio mayor importancia a la fundación de escuelas de geología, primero en la Universidad Autónoma de Guerrero, después en la Universidad de la Ciudad de México. Bromea con su formación de geóloga en la que se doctoró: «Yo parecía señora decente, una señora decente común y corriente y además ingeniera y toda la cosa. ¡Cómo crees, no! Por eso tengo en el correo electrónico “geoatea”; es que soy una geóloga atea (risas). Bueno, digamos que son cosas con las mujeres y como mujer pasamos».

Raúl falleció el 26 de noviembre de 2014; sobre él se escribieron varios textos y él mismo escribió varios ensayos. El compromiso de lucha y memoria de María Fernanda sigue en varios niveles: la recuperación de la semblanza de Consuelo Uranga y en todo lo que ella pueda aportar; la emblemática estatua de Valentín Campa que permaneció en la Casa del Comité de '68 y pasará a la estación Buenavista. Ahora apoya con el Comité del 68 para que se realice la estatua de Raúl Álvarez Garín y sea colocada en la Plaza de las Tres Culturas.

Conclusiones

A cincuenta años del '68 es importante recuperar la presencia y participación de las mujeres en el movimiento, las que han pasado desapercibidas, hace falta que ellas escriban también, María Fernanda ha sido entrevistada, ha dado su testimonio sobre el '68, pero su participación va más allá, es una mujer singular por su activa participación como geóloga, en los movimientos políticos y sociales, primero en su calidad de estudiante y después con sus estudios de posgrado. Son importantes sus recuerdos sobre su militancia y entrega a los movimientos políticos y sociales; sobre su sororidad con otras mujeres luchadoras sociales. Ha sido una testigo activa en la historia de nuestro país defendiendo sus ideales y mostrando siempre su compromiso. No se ubica en un partido político; dejó de creer en el PRD, aunque participó en él desde su fundación. Apoyó al ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas como candidato a la Presidencia de la República en las dos ocasiones, 1988 y 1994.

Historiar apoyando la investigación en estas largas entrevistas, es una alternativa ante la ausencia de documentos que hablen de ella. Hay otras dos entrevistas que habré de retomar posteriormente. A cincuenta años del '68 resulta necesario visibilizar las acciones de mujeres como María Fernanda, desde la teoría de género, y reconstruir una historia de vida a través de la memoria que nos lleva a confrontar tropos de género, ideas clasistas, sexistas y acercarnos a la realidad de una mujer militante que no es feminista, que militó y después rompió con los partidos de izquierda, que piensa que su formación como geóloga le da elementos científicos para conocer hasta dónde es factible construir o no oleoductos. Una mujer plena a la que le preocupa el país y el planeta, y la memoria de sus seres queridos, de su padre Valentín Campa, su madre Consuelo Uranga y de quien fuera su pareja Raúl Álvarez Garín.

Notas

- (1) Los resultados de las setenta y nueve entrevistas se compilaron en el libro (TIRADO G. 2016).
- (2) (CUESTA J. 2008: 56-57).
- (3) En la Universidad Autónoma de Puebla se vivían momentos difíciles, particularmente en 1972 y 1973. A la rectoría de la Universidad había llegado el químico Sergio Flores Suárez, personaje identificado con el Partido Comunista, y junto con él la izquierda. Por esta razón se desató una virulenta lucha de la derecha. En ese contexto fueron asesinados dos personajes muy estimados y comprometidos con el grupo: Joel Arriaga Navarro (22 de julio) y Enrique Cabrera Barroso (20 de diciembre). Las manifestaciones exigiendo justicia y esclarecimiento de los asesinatos eran grandes. El 1 de mayo de 1973 se da una nueva escalada violenta: francotiradores desde lo alto de edificios disparan contra manifestantes que se refugian en el edificio central; son asesinados cuatro estudiantes y una persona que vendía afuera del edificio.
- (4) Me refiero a la esposa de Eli de Gortari, quien introdujo una cámara y gracias a ello filmaron testimonios de algunos presos que salen en el documental, como lo atestigua su hijo Hira de Gortari en *México 68*, dirigido por Oscar Menéndez, 1992.
- (5) La entrevista referida es al ingeniero civil Arturo Guzmán Vázquez, participante activo en el movimiento estudiantil de 1961 y quien por esta participación estuvo preso casi un año en la cárcel municipal de San Juan de Dios, en la ciudad de Puebla. Arturo Guzmán Vázquez. Entrevista realizada el 3 de junio de 2016 en la ciudad de Puebla, Pue. Entrevistadora: Gloria A. Tirado Villegas.
- (6) La entrevista aparece en el video *Hechos sobre rieles, una historia de los ferrocarrileros mexicanos*, trabajo en el que colaboré con el Dr. John Mraz en 1985. Entrevisté a varios líderes ferrocarrileros sobre diferentes momentos de las huelgas. A Campa le pregunté sobre las huelgas de 1958-1959. El video tiene una duración de 40 minutos; dirección y producción: John Mraz; realización: John Mraz y Gloria Tirado; musicalización: Enrique Rivas Paniagua; coproducción de Universidad Autónoma de Puebla, Comité de Festejos del Cincuentenario de la UAP, Imevisión Puebla, Programa Nacional de Estudios Superiores (SEP). Centro de Investigaciones Históricas del Movimiento Obrero. Instituto de Ciencias de la UAP, diciembre de 1987.
- (7) En una entrevista Elena Poniatowska le preguntó cuántas veces había estado preso, y Valentín Campa le contestó: «He estado preso once veces a lo largo de catorce años: dos veces en 1927. Calles ordenó mi fusilamiento y Portes Gil (entonces gobernador de Tamaulipas) intercedió y dijo que mi muerte causaría un conflicto. Aquí en Santa Marta, donde me ves, ya llevo casi los mismos años que Vallejo: Miguel Alemán me encerró durante tres años y dos meses. En otras ocasiones me han encerrado un día, dos días, hasta tres meses, sin contar los cinco años de Plutarco Elías Calles», en «Porqué la estación de Buena Vista debe llamarse Valentín Campa», *La Jornada*, domingo 17 de febrero de 2013.
- (8) Como este artículo está basado en la entrevista de Gloria A. Tirado Villegas a María Fernanda Campa Uranga realizada el 20 de mayo de 2016 en la ciudad de Naucalpan, Estado de México, en adelante no se pondrá la referencia, se da por entendido. Las alusiones breves de la entrevistada se pondrán en cursivas dentro del texto y las de mayor extensión se pondrán en bando.
- (9) Valentín Campa sostiene: «Después de dos reuniones muy prolongadas a medianoche, se aceptó como transacción el aumento de doscientos quince pesos mensuales en los tabuladores, base de la lucha contra el charrismo» (CAMPA V. 1978: 244).
- (10) Aunque no dejó claro si ellos abandonaron el partido o los expulsaron, precisión que iré acotando en otras entrevistas; tampoco ahondó en las razones que tuvieron para abandonar la Juventud Comunista.
- (11) La narración de Raúl sobre su aprehensión a Elena Poniatowska es impresionante: «Estábamos bloqueados en la iglesia de Santiago, en el costado oriente, el *Cuec*, Leobardo López

- Arteche – me da mucho coraje su muerte – y yo. Ahí nos quedamos hasta las cinco de la mañana en que nos llevaron a Santa Marta Acatitla al dormitorio 4... A las seis de la tarde del 3 de octubre pasaron unos agentes a reconocer a los detenidos y a las ocho ya estábamos en el Campo Militar número 1. Allí estuvimos incomunicados trece días. A mí me aislaron totalmente, lo cual agradecí mucho porque me pone nervioso platicar. Es mejor estar solo tanto tiempo como para que te afecte... Trece días después del Campo Militar número 1, entré a la crujía H, en Lecumberri» (PONATOWSKA E. 1971: 230-231).
- (12) Digo su voz porque este libro de Raúl Jardón recopiló las entrevistas que hizo en Radio Educación con motivo de los veinticinco años del movimiento estudiantil; le dedicó veinte programas con una duración total de veintiocho horas. Después las entrevistas fueron transcritas. Adriana Corona fue representante de la Preparatoria 6 de la UNAM ante el CNH. Ha sido dirigente sindical y actualmente es investigadora en la Universidad Pedagógica Nacional (JARDÓN R. 1998: 254).
- (13) El análisis de la participación de las mujeres en el '68 ha sido plasmado a través de distintas entrevistas en un capítulo de mi autoría y que está en proceso de edición, cuyo título es "Tras las huellas del 68 desde un enfoque de género", en José René Rivas Ontiveros, 2016.
- (14) Entrevista a María Fernanda Campa Uranga, 20 de mayo de 2016.
- (15) El Memorial del Movimiento Estudiantil de 1968 es un centro de información y documentación multimedia con un acervo de cine, video, fotografía y audio, además de objetos y documentos que contextualizan ampliamente el movimiento en un horizonte historiográfico: "Preámbulo y contexto político y social, nacional e internacional de los años sesenta. Cronología del Movimiento Estudiantil. Repercusiones en la vida política y social de México".
- (16) Manchirrina se refiere a machista.

Bibliografía

- CAMPA URANGA María Fernanda, 2008, *Entrevista a María Fernanda Campa Uranga*, pp. 173-187, en Heidrun HOLZFEIND, *México 68. Entrevistas con activistas del movimiento estudiantil*, Kodoji Press, México
- CAMPA Valentin, 1978, *Mi testimonio. Memorias de un comunista mexicano*, Ediciones de Cultura Popular, México.
- CUESTA Josefina, 2008, *La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España. Siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid.
- JARDÓN Raúl, 1998 [1968], *El fuego de la esperanza*, Siglo XXI, México.
- LARA MEZA Ada Marina, 2010, *La construcción de la memoria como fuente histórica*, pp. 59-78, en Ada Marina LARA MEZA - Felipe MACÍAS GLORIA - Mario CAMARENA Ocampo, *Los oficios del historiador: taller y prácticas de la historia oral*, Universidad de Guanajuato, Dpto. de Estudios de Cultura y Sociedad, Laboratorio de Historia Oral, Guanajuato.
- MARTÍNEZ NATERAS Arturo, 1988, *La flor del tiempo*, UNAM-UAS, México.
- MEYER Eugenia, 2009, *Una entrevistadora*, pp. 13-38, "Historia, voces, memoria", n. 1/2009, Buenos Aires.
- MRAZ John - TIRADO VILLEGAS Gloria A., 1987, *Hechos sobre rieles, una historia de los ferrocarrileros mexicanos*, Universidad de Puebla, Comité de Festejos del cincuentenario de la UAP, Inmision Puebla, Programa Nacional de Estudios Superiores, Centro de Investigacion Historicas del Movimiento Obrero, Instituto de Ciencias de la UAP.

NECOECHEA Gracia - NECOECHÉA Gerardo, 2013, *Convergencia y divergencia en la izquierda mexicana. La revista Punto Crítico, 1972-1977*, en Patricia PENSADO LECLISE (curadora), *Experimentar en la izquierda, historias de militancia en América Latina, 1950-1990*, Universidad Academia - CLACSO, Buenos Aires.

ORTEGA OLIVARES Mario, 2013, *Octubre dos. Historias del movimiento estudiantil*, Sierpe, México.

PONIAŁOWSKA Elena, 1971, *La noche de Tlatelolco*, Ediciones Era, México.

POZZI Pablo, 2016, *Sobre entrevistar militantes y activistas*, pp. 5-10 "Historia, voces y memoria", n. 9/2016, Buenos Aires.

RIVAS ONTIVEROS José René (curador y autor), 2007, *La izquierda estudiantil en la UNAM, organizaciones, movilizaciones y liderazgos (1958-1972)*, pp. 606-607 y 617, México.

TIRADO VILLEGAS Gloria A., 2016, *Volver a los diecisiete... Testimonios de las estudiantes que participaron en movimientos estudiantiles de la Universidad Autónoma de Puebla*, Fomento Editorial, VUAP-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Velez Pliego", México.

TIRADO VILLEGAS Gloria A., 2017, *Entrevistas a María Fernanda Campa*, México.

Sitografía

PONIAŁOWSKA Elena, 2013, *Porqué la estación de Buena Vista debe llamarse Valentín Campa*: <http://jornada.unam.mx/2013/02/17/opinion/a03alcul> (11/25/2016).

RIVAUD Morayta - RIVAUD Amelia - SÁNCHEZ ÁLVAREZ Mauricio, 2016, *Una mujer de verdad: lectura y militancia de María Fernanda Chata Campa*: [h/index.phantropologia/article/download/3614/3498p/revistas.inah.gov.mx](http://index.phantropologia/article/download/3614/3498p/revistas.inah.gov.mx) (05/16/2016).

Dal carcere al taller per una nuova identità femminile

Rosa Maria Grillo
Università degli Studi di Salerno

Resumen

A una grande partecipazione femminile alla mobilitazione contro le dittature del Cono Sur, fa riscontro, una volta ripristinata la democrazia, un ritorno nelle retrovie e l'assenza totale dalla vita politica. Emergerà nuovamente questo universo sommerso grazie ai *Talleres de género* y memoria in cui ex prigioniere politiche ripensano la propria esperienza e rivendicano un ruolo e una nuova maniera di essere donna nelle società postdittatoriali. Si analizzeranno memorie e testimonianze nate nei *Talleres*.

A ridosso del 'realismo magico', che tanto ha fatto sognare l'Europa a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta nascondendo dietro la magia di una realtà esotica ed esuberante le tragedie che costellavano la Storia dei cinquecento anni di *soledad* dell'America latina e meticcias, si affaccia il 'realismo tragico', quella *letteratura testimoniale* che senza veli racconta le dittature, l'esilio, le torture e i *desaparecidos* degli anni Settanta e Ottanta e che, nella elaborazione delle memorie successive, ha nel carcere il luogo di gestazione e il continuo punto di riferimento. Apparentemente, o fino a qualche anno fa, entrambi sono stati territorio di soli uomini: García Márquez, João Guimarães Rosa, Juan Rulfo, Carlos Fuentes per il primo ⁽¹⁾, Mario Benedetti, Miguel Bonasso, Rodolfo Walsh, Roque Dalton, Mauricio Rosencof, per il secondo, che hanno costituito il canone di due maniere di raccontare la Storia, solo apparentemente agli antipodi: entrambe le forme di realismo vogliono andare "oltre", rappresentando la faccia nascosta, la storia taciuta, attraverso narrazioni che hanno dell'incredibile, l'una perché 'magica', l'altra perché 'tragica', che si ripromettono di narrare quanto "Jamás visto ni oído" perché fino ad ora taciuto dalla storia ufficiale.

Mi si perdoni questo tragico paradosso, ma forse dimentichiamo le 32 guerre di Aureliano Buendía e lo sciopero della *Compañía Bananera* del 6 dicembre del 1928 quando «Colombia amaneció teñida de sangre obrera. La huelga llevaba casi un mes y el Ejército intervino en defensa de los intereses de la United Fruit Company. La matanza dejó un número de muertos impreciso, que la historia oficial se ocupó de minimizar. Entonces el realismo mágico – Gabriel

García Márquez, que es decir lo mismo – metió la cola: la cifra más difundida en la actualidad se corresponde con el relato ficcionado en la emblemática novela. ¿Fueron tres mil, o una cantidad cercana a ese número, los obreros asesinados por el Ejército en la represión de la huelga de las bananeras, en el municipio de la Ciénaga, cerca de Santa Marta?» (ANONIMO 2015). E il treno che trasporta cadaveri e li butta in mare, cadaveri di cui si perde la memoria, non è forse una nefasta anticipazione dei voli della morte che solo il racconto di Adolfo Scilingo e le testimonianze dei sopravvissuti hanno reso pubblici e credibili? E la *Ballata* di Manuel Scorza, con i suoi eroi che, come Héctor Chacón, passano senza soluzione di continuità dalla storia all'epica al mito, caricandosi di magia ma senza abdicare alla denuncia e alla lotta, non è una forma accattivante per rendere credibile l'indicibile e per testimoniare 'contro' la storia egemonica, contro l'oblio imposto?

Come dicevamo, le prime testimonianze "contro" i sistemi dittatoriali del secondo novecento latinoamericano, sono esclusivamente maschili e si configurarono «conforme a los parámetros de una *masculinidad hegemónica*, modelada en función del modelo ideal del militante heroico y la imagen virtuosa de Che Guevara [...] Formalmente estos testimonios se organizan según los criterios del relato de los hechos, y a nivel del contenido llegan a establecer una *memoria emblemática* de la represión» (FORNÉ A. 2011: 73-74). Non solo memorialistica al maschile, ma anche legata al ruolo politico e pubblico che quegli uomini andavano a ricoprire nella difficile transizione verso il nuovo assetto democratico. I testi della prima epoca si preoccupano, infatti, di «establecer el causante político del desastre y dejan constancia del pacto realizado de dar testimonio en el caso de sobrevivir 'para que el sacrificio no fuera en vano' [...] Los testimonios no hablaron de quiebres, contaron la historia de la heroica resistencia» (BLIXEN C.). Sono quasi sempre testimonianze individuali (ad eccezione di Mauricio Rosencof ed Eleuterio Fernández che in *Memorias del calabozo*, 1989, stabiliscono un dialogo ma in realtà parlano con una sola voce) che contribuirono a costruire il canone della letteratura testimoniale: memorie politiche e di denuncia, di orgogliosa rivendicazione di una idea e di un percorso, senza spazio per 'debolezze' politiche e 'di genere'. Si pubblicano memorie, denunce, romanzi autobiografici e si intraprende la carriera politica: Mauricio Rosencof in Uruguay e Miguel Bonasso in Argentina, il primo vittima del carcere, il secondo vissuto in esilio, sono un buon esempio del profondo rapporto al maschile tra militanza, repressione, denuncia, letteratura e attività politica nel postdittatura.

Ma è difficile trovare il corrispondente femminile, cioè donne militanti che, dopo il carcere e/o l'esilio, abbiano proseguito una "vita pubblica" di rivendicazione del proprio ruolo politico conquistato nella militanza, e che ne abbiano scritto, ricordato, denunciato, perché con il ritorno alla democrazia si è tornati a una

forma di patriarcato non scalfito dalla 'primavera' delle lotte transgeneriche studentesche prima, militanti dopo.

Sarà necessario aspettare circa un ventennio perché questo canone maschile della prima ondata venga contraddetto dalla seconda ondata di testimonianze, in cui rientrebbero le testimonianze femminili e alcune maschili, tardive e dubitative⁽²⁾, come nell'esemplare scavo nel passato e nella memoria di Edda Fabbri, che si pone domande più che offrire certezze: «No sé si tuvimos otra opción, no sé qué hubiera pasado. Y no importa ahora especular al respecto, o a mí no me importa. Yo quiero interrogar a mi dolor, a éste, el que no dije: cada una exigió de sí y a las demás lo que no sé si podíamos dar» (FABBRI E. 2007: 22-23).

È stata probabilmente Pilar Calveiro con *Poder y desaparición* del 1996 la prima a smantellare sistematicamente le posizioni radicali e massimaliste proprie della prima ondata di testimonianze e ad affermare che tra *víctimas y victimarios* non esiste una barriera insormontabile ed immediatamente riconoscibile ma, al contrario, una vasta zona grigia, nelle carceri come nella società, in cui una ampia fascia pone in azione meccanismi di sopravvivenza e di adattamento alle condizioni in cui è costretto a vivere. Ed è nella scia aperta da questa indagine ed autoindagine che si possono riconoscere le opere della seconda ondata e la grandissima maggioranza dei testi femminili, in cui c'è posto per il dubbio, l'inquietudine, la tenerezza, persino il tradimento, la rinuncia o la resa.

Ma partiamo da lontano, dal clima che propiziò l'entrata delle donne nella militanza e nella clandestinità. Negli anni Sessanta e Settanta i movimenti studenteschi, la guerriglia urbana, la repressione, la militanza, la clandestinità, avevano mischiato le carte, costruendo una trama diffusa, interclassista e intergenerica, dove erano andati cadendo tabù e barriere, anche se non tutte le militanti sono d'accordo sull'effettiva parità di impegno e di considerazione riservata a uomini e donne. Si è trattato comunque, negli ultimi anni Sessanta, di una mobilitazione senza precedenti, come riconoscono tra le altre le argentine Norma Victoria Berti e Pilar Calveiro, entrambe vittime e allo stesso tempo studiose e saggiste, autrici di due testi diversi tra loro ma entrambi significativi, in cui la propria esperienza individuale si mescola con le altre per diventare materia di studio, di analisi e autoanalisi, e in cui si annulla l'opposizione tra atteggiamento emico ed etico, tra soggetto ed oggetto del 'racconto'.

Norma Victoria Berti in *Donne ai tempi dell'oscurità. Voci di detenute politiche nell'Argentina della dittatura militare*, rielaborazione della sua tesi di laurea (Università degli Studi di Torino, 1995) raccoglie testimonianze di nove donne che con lei hanno condiviso parte o tutta l'esperienza carceraria. L'intervistatrice è quindi una guida forte, capace di dirigere, regolamentare, selezionare e commentare le testimonianze per costruire un testo armonico e non solo una giustapposizione di voci diverse. È un testo che vuole essere onnicomprensivo

sia nelle tematiche affrontate sia nella tempistica, giacché affronta il prima, le cause e le modalità della militanza, il durante e il dopo. A proposito dell'impegno femminile in quegli anni, afferma che la sua «è la prima generazione di donne che ha l'opportunità di lasciare la casa per gli studi, che può abbandonare i paesi della provincia per studiare o lavorare in città e scoprire il mondo della politica attiva, dello studio e del lavoro fra la gente, universi mai sperimentati dalle donne delle precedenti generazioni» (BERTI N.V. 2009: 75) e che questo ha aperto naturalmente il varco verso la militanza.

Anche Pilar Calveiro in *Poder y desaparición*, un amalgama difficilmente imitabile tra autoreferenzialità e ricerca, si "oggettivizza" per cercare un difficile equilibrio tra esperienza personale e collettiva:

«Su autora ha recurrido a la tercera persona, la persona otra, para hablar de lo vivido. Sólo al pasar se nombra a sí misma: "Pilar Calveiro: 362", el número que los represores le adjudicaron en la ESMA. Desde ese alejamiento despliega un campo de reflexión rico y matizado sobre 'la vida entre la muerte' de los prisioneros, la esquizofrenia de los verdugos, los cruces obligados entre unos y otros, las diferentes actitudes de los unos y los otros» (GELMAN J. 2004: 2).

Anche lei riconosce il gran salto che significò la incorporazione della donna in «una militancia no sólo política sino armada [...] el involucramiento político y militar de una cantidad importante de mujeres, de manera paritaria con los hombres [...] Esto nos convertía en parte de un proyecto, de una apuesta política muy alta: la realización de la Revolución (así, con mayúsculas), que esperábamos que cambiaría a la sociedad y al mundo» (CALVEIRO P. 2006: 59). Nello specifico, sul tema della uguaglianza afferma:

«Creo que logramos establecer relaciones de pareja más equitativas, pudimos disfrutar más abiertamente de nuestros cuerpos y nuestra sexualidad, transformamos los roles tradicionales de la paternidad y la maternidad con una mayor participación de las mujeres en la provisión de sustento y de los hombres en el cuidado de los hijos [...] Mujeres y hombres ampliamos nuestros roles asumiendo parte de lo socialmente atribuido al otro género pero creo que nosotras hicimos una transformación mucho más profunda que ellos. En general, salimos de nuestro rol tradicional de madres para adentrarnos en el lugar de 'compañeras' de trabajo, de reflexión, de militancia, con las responsabilidades y riesgos que ello supuso» (CALVEIRO P. 2006: 59-60).

Spesso nelle testimonianze femminili si chiude il cerchio dello stretto rapporto tra rivendicazioni femministe e rivendicazioni sociopolitiche tracciando un percorso femminile a tutto tondo verso la donna "nuova": «Era una más entre tantas y tantos que soñábamos con un país mejor, que teníamos la utopía del 'hombre nuevo' (¿Y la mujer?, acotaba yo, con mis semillas feministas germinando ya en

aquel entonces) [...] queríamos un país que diera educación, trabajo y tierras a todos, que ofreciera oportunidades a todos y no a unos pocos» (PERONI G. 2002: 32).

Ma il nostro immaginario ha poi cancellato la donna-militante, o l'ha mascolinizzata, e ha invece esaltato la donna protagonista di lotte "indirette", *Madres, Abuelas*, etc., che si battono per i diritti umani di cui sono stati privati i loro familiari: «el contraste de género en estas imágenes es claro, y se repite permanentemente en una diversidad de contextos. Los símbolos del dolor y el sufrimiento personalizados tienden a corporizarse en mujeres, mientras que los mecanismos institucionales parecen pertenecer a los hombres»⁽³⁾ (JELIN E. 2002: 99). Un caso eccezionale, a metà strada tra l'accompagnamento passivo all'uomo militante – la donna-ombra – e la militanza femminile, è costituito dalle mogli/compagne di *desaparecidos*: le testimonianze di diciannove "vedove" sono state di recente raccolte da Noemí Ciollaro, vittima e giornalista, autrice del libro *Pájaros sin luz*, con prologo di Osvaldo Bayer, che non per caso appartiene alla "seconda ondata" di testimonianze. Bayer si domanda, e non ha risposte, o ne ha molte, ma nessuna definitiva né soddisfacente: «¿por qué Madres, Abuelas, Hijos y nunca Mujeres de desaparecidos? Aquí, ellas mismas buscan – hasta con desesperación – encontrar la respuesta. ¿Porqué las madres, las abuelas y los hijos y no las que habían sido sus compañeras?» (BAYER O. 1999: 11). Precisamente perché si trovarono in un territorio di nessuno, né vittime incolpevoli per le colpe di padri, fratelli, figli, né pericolose militanti da far *desaparecer* – verbo tristemente transitivo –, sospettate solo di condividere un progetto tutto maschile a cui non potevano essere totalmente estranee⁽⁴⁾.

Come dimostra anche la pubblicazione così tardiva di questo libro, la storia stessa ha preferito cancellare la presenza femminile 'attiva' e, con la transizione alla democrazia e l'appello all'oblio e alla riappacificazione – *ley de impunidad, de obediencia debida, de caducidad*, etc. –, la donna è rientrata nell'alveo della tradizione, della famiglia, portandosi dietro anche sensi di colpa per aver 'tradito' il suo ruolo di 'angelo del focolare': «No haber seguido en el rol tradicional no se perdonaba» (CIOLLARO N. 2000). Come racconta Ruth in *Donne ai tempi dell'oscurità*, «Nel tempo si verificò una specie di 'riflusso mentale' perché dovevamo in qualche modo tranquillizzare i settori sociali dai quali era necessario fossimo considerate 'persone decenti' e non immorali. Dovevamo in qualche modo legittimarci di fronte a una società che precipitava in un veloce processo politico involutivo» (BERTI N.V. 2009: 82).

Da ciò, e da altri motivi "personali", deriva il lungo silenzio che ha rimarcato la condizione di subalternità del mondo femminile: la 'rinascita' è avvenuta in un secondo momento, dopo un percorso personalissimo di costruzione di una nuova maniera di essere donna culminato nella scrittura e pubblicazione di memorie,

sia collettive che individuali, che raccontano questo processo dall'esperienza della militanza ma soprattutto del carcere fino ad approdare, quasi chiudendo un circolo, ai *talleres* e alla scrittura. Nella scrittura la condizione femminile si costituirà come doppiamente alternativa: testimoniare non solo contro l'oblio imposto dal potere ma anche contro il canone maschile del testimoniare⁽⁵⁾.

Nodo centrale in questa 'rinascita' sono i *talleres*⁽⁶⁾ da cui scaturiscono non solo volumi collettivi esclusivamente femminili – e non è un caso che mancano volumi di testimonianze tutte al maschile! –, ma anche *testimonios* individuali, come *Oblivion* di Edda Fabbri, uruguaiana detenuta e torturata che aveva partecipato alla esperienza collettiva in specifici *talleres* intergenerazionali, esperienza che le diede forza per liberarsi del «peso de las heridas que llevamos en silencio» (FABBRI E. 2007: 50).

Per tentare di comprendere prima il lungo silenzio femminile e poi, dopo quasi un ventennio, le cause e le modalità di una 'rinascita', cioè della forte presenza di testi – denuncia scritta, memorialistica, testimonianza, scrittura finzionale – che ricreano, dall'ottica femminile, anni di impegno, terrore e sofferenza, ma anche di crescita e di rimodellamento di stereotipi e ruoli, faremo riferimento ad alcuni testi, nati da queste esperienze in Uruguay e Argentina, che appartengono a un ampio spettro di scrittura testimoniale femminile, modi diversi del narrare che dal polo testimoniale "puro" arrivano, in un *continuum*, all'altro estremo, alla *autoficción* o al romanzo autobiografico, generi che, pur partendo tutti dalla realtà vissuta in prima persona, amalgamano in maniera diversa gli elementi incontestabili del reale, la realtà percepita, la riflessione sulla realtà e la trasfigurazione creativa.

È come se le donne avessero avuto bisogno di più tempo per elaborare il lutto, per dire l'indicibile, per parlare di sé come corpo oltraggiato, come membro attivo di una rivoluzione che ha unito le rivendicazioni di genere alle rivendicazioni di classe, etnia, religione ecc., per parlare del carcere come di un paesaggio che ha formato una nuova coscienza di genere e di rivoluzione sociale.

Motivi oggettivi e soggettivi di questo prolungato silenzio possono essere i più svariati, ma forse individuabili in tre direzioni specifiche: la tradizione fallo-centrica nei posti dirigenziali politici e nel 'mestiere' di storico (chi 'fa' la Storia e chi la 'ricrea' nella scrittura)⁽⁷⁾, l'assenza di autorivendicazioni delle stesse protagoniste che hanno preferito tacere e recuperare quel privato che l'attivismo politico aveva loro estirpato («Creo que muchas de nosotras no quisimos eso para nuestra maternidad, que llegaba tan tardía, que nos asustaba y desafiaba tal vez más que a las madres de 20 o 30 años, o así lo sentimos», FABBRI E. 2013), il pudore, il ritrarsi per evitare una nuova condanna e una nuova emarginazione, per la difficoltà di raccontarsi, di raccontare violenze e stupri, di raccontare un corpo ancora una volta terra di conquista e un indicibile che

penetra nel più profondo della intimità e sensibilità («Yo hice mi testimonio, tuve un tema de vejación sexual, lo había hablado pero lo había olvidado. Fue una amnesia. No hablamos mucho... el pudor por un lado, no herirse, juega el tema de la vergüenza, yo tuve vergüenza ajena... una se siente sucia. Nosotras como militantes enfocábamos la denuncia hacia la tortura. La violación era como algo más individual. El hecho de hablar en público de estas cosas... depende del eco... no siempre hay una receptividad que te estimula», ricorda Gianella Peroni, una delle promotrici del *Taller de género y memoria*, cit. in ALONSO J. - LARROBLA C. 2014). È questo un dato di fatto che esula certamente dal contesto e dalla contingenza rioplatense. Infatti, anche se a livello legislativo «i problemi relativi alla violenza politica, alla tortura, agli spostamenti forzati, alla violenza di genere e agli stupri di massa hanno recentemente acquisito una grande rilevanza sul terreno del diritto internazionale, quello dei diritti umani e degli studi di genere» e «gli stupri, nonché le violenze che presentano una netta caratterizzazione di genere» sono stati ratificati come «crimini di guerra e crimini contro l'umanità» nello «statuto della Corte Penale Internazionale ratificato a Roma nel 1998, [...] nei rapporti delle commissioni d'inchiesta governative, negli atti delle inchieste giudiziarie e nei materiali raccolti dalle associazioni per i diritti umani [...] il tema delle violenze sulle donne emerge solo in maniera episodica e collaterale» (STABILI M. R. 2009: 7-14). Infatti solo nel 2011 in Uruguay – nel 2010 in Argentina – di fronte al pericolo di prescrizione dei delitti commessi durante la dittatura, un gruppo di donne (28 ex detenute politiche) ha denunciato di aver subito in carcere violenza sessuale da parte di 112 tra poliziotti, militari, infermieri e medici.

A questo silenzio femminile, cercato o imposto, a questo ritrarsi nell'ombra rinnegando o anche solo 'dimenticando' e seppellendo il passato – la militanza, il carcere, la tortura, l'esilio, i nuovi rapporti di coppia – ha posto fine un espediente non nuovo in America latina, quello dei *talleres de escritura* con fini terapeutici e testimoniali. Sia in Uruguay che in Argentina, i contesti in cui si muove il mio intervento, sul finire del secolo scorso sono sorti gruppi di lavoro per aiutare le donne ad assumere la propria storia, a raccontarla, a riappropriarsi di quegli spazi pubblici e privati conquistati a caro prezzo e poi abbandonati. Sicuramente il "successo" di questi meccanismi si basa sul rapporto reciproco e speculare parlare/ascoltare, sulla condivisione di esperienze, ricordi e racconti. L'indicibile può essere detto solo a patto che sia garantita la comprensione – razionale ed emotiva – dell'ascoltatore, a sua volta attore dello stesso copione⁽⁸⁾. Come ha tristemente riconosciuto Primo Levi in versi memorabili e tanti dopo di lui, ascoltare è quasi così difficile come parlare: «Dopo di allora, ad ora incerta, / Quella pena ritorna, / E se non trova chi lo ascolti / Gli brucia in petto il cuore».

Difficile ma necessario: «Il bisogno di raccontare agli ‘altri’, di fare gli ‘altri’ partecipi, aveva assunto fra noi, prima della liberazione e dopo, il carattere di un impulso immediato e violento, tanto da rivaleggiare con gli altri bisogni elementari» (LEVI P. 1989: 9).

Cioè, si può parlare di una ‘ultima conquista’ delle donne del Cono Sur nel terreno della uguaglianza di genere dagli anni di rivoluzione e repressione fino alla riconquistata democrazia: quelle migliaia di donne che avevano partecipato attivamente alla lotta e dopo alla resistenza al potere dittatoriale degli anni Settanta, solo ora ⁽⁹⁾ si sono riappropriate delle loro storie e della loro vita, per successive tappe di ‘racconto’ dall’oralità alla scrittura: storia orale, scrittura terapeutica, testimonianza, intervista, autobiografia, poesia e narrativa. In *Memoria para armar*, dove sono raccolti testi nati dall’esperienza del *Taller di Género y Memoria*, spesso ritorna questo tema, come autogiustificazione per il passato ma anche primo accenno di rivendicazione ‘matura’ del ruolo di allora. *Libélula*, ad esempio, sottolinea lo sguardo *machista* per tutto quel che riguarda l’esperienza carceraria: «Los compañeros que estuvieron presos en Libertad han creído que su experiencia fue la de mayor relevancia política y minimizaron las experiencias de las compañeras tanto de Punta de Rieles como de Paso de los Toros» ⁽¹⁰⁾. Ancora più evidente è la costruzione patriarcale della storia se pensiamo al caso estremo delle prigioniere ‘ostaggio’ della dittatura, a cui solo un breve cenno fa Sapriza nel 2003: «Los rehenes eran 18, nueve varones y nueve mujeres. Las mujeres rehenes fueron sistemáticamente ‘olvidadas’ en los primeros relatos de la dictadura, hasta que las propias ex presas políticas comenzaron su trabajo de recuperación de una historia plural» (SAPRIZA G. 2003: 12). *Recuperación* che si è concretizzata nel 2012, quando nel libro *Las rehenas* Marisa Ruiz e Rafael Sanseviero hanno ricostruito il clima degli anni Sessanta-Settanta restituendo visibilità e ‘pari opportunità’ a queste donne ‘dimenticate’ per quasi un trentennio.

Non è un caso, naturalmente, che questa esperienza limite abbia richiesto un tempo di elaborazione ancora maggiore rispetto alle esperienze più condivisibili, così come non è un caso che ugualmente tardivo sia il libro *Las Laurencias* (2012), pubblicato sull’onda del primo processo per violenze sessuali nelle carceri della dittatura apertosi nel 2011 in Uruguay, dopo un lungo lavoro di interventi terapeutici, ancora una volta basati sul racconto-ascolto di violenze condivise. Sono otto saggi che affrontano il fenomeno della violenza sessuale e di genere sotto il terrorismo di stato: in tutti ritornano ossessivi i temi del disagio nel raccontare esperienze considerate ‘intime’ e delle difficoltà di ascolto. Tanto donne vittime, come Lilián Celiberti, come psicologhe che hanno accompagnato il percorso delle denuncianti, come Lala Mangado e María Celia Robaina, pur partendo da condizioni ed esperienze diversissime, riconoscono il corpo femmi-

nile come territorio privilegiato dal potere patriarcale per esercitare la propria forza e castigare la donna che ha trasgredito abbandonando il ruolo tradizionale. Ugualmente, in tutti i saggi emerge la necessità di scardinare l'opposizione, tipica nel mondo femminile, tra pubblico e privato, riconoscendo alla sessualità – e alle trasgressioni e violenze di genere – una valenza e un ruolo politico che il silenzio imposto ha tentato invece di minimizzare addebitandolo alla sfera 'intima'. Di grande novità e interesse è poi l'attenzione prestata alle discriminazioni e violenze subite dalle comunità omosessuali e come queste comunità hanno elaborato il loro lutto, in un clima di emarginazione e subordinazione ancora vigenti.

Quando, grazie ai *talleres*, si è cominciato a scrivere, parlare, analizzare tutto questo, si è trattato principalmente di testi che rientrerebbero nella seconda ondata di cui parla Carina Blixen, nella quale prevarrebbero la riflessione critica insieme a «un aire de libertad, autoconciencia y búsqueda de verdad renovadoras». Infatti la testimonianza femminile, posticipata, elaborata, si presenta generalmente senza traccia di eroi ed eroine, o di portabandiera ideologico, ma come una nuova 'dimora' in cui si smussano antagonismi e si cercano verità più profonde, si rifiuta il protagonismo dell'io a favore di una condivisione e solidarietà di 'genere' più che di ideologia.

I primi passi di questo percorso si sono avuti in Uruguay quando, nel 1997, un gruppo di donne, ex detenute politiche, si riunì con lo scopo esplicito di riscattare le memorie della esperienza carceraria. Si realizzarono vari incontri sotto forma di laboratori intorno a differenti temi ma sempre con una chiara prospettiva di genere, come indica esplicitamente il nome di *Taller de Género y Memoria*. Nel 2000 si lanciò un primo appello sul territorio nazionale con lo scopo di raccogliere «testimonios escritos por mujeres que vivieron la dictadura uruguaya» (*Memoria para armar* Uno 2001: 283). Anche se ci fu un gruppo originario di 'addetti ai lavori' che propiziò gli incontri e poi organizzò la pubblicazione dei testi, sicuramente fu un fenomeno di autogestione dal basso, un processo di crescita collettivo che generò diverse modalità testimoniali. In queste operazioni, così come nell'intervista o il reportage, non sempre il ruolo del 'mediatore' o gli interventi di editing e di 'costruzione letteraria' sono chiaramente indicati, il che può far sorgere dubbi e polemiche sulla 'autorialità' e 'autenticità' del testo. Nel caso che ci occupa, *Memoria para armar*, ogni dubbio viene fugato da una dichiarazione paratestuale circa la autenticità delle testimonianze pubblicate: «Las versiones son fieles a los testimonios entregados por las autoras» (*Memoria para armar* Uno 2001: 14; 2002: 21), mentre per i libri di Berti e Calveiro ben diverso è il ruolo delle autrici, che inglobano le testimonianze all'interno del proprio discorso. Un caso intermedio è costituito da *Ovillos de la memoria* e *De la desmemoria al desol-*

vido in cui convivono vari metodi di raccolta e trascrizione/ricreazione delle testimonianze.

Da questa prima feconda esperienza la prassi dei *talleres* si è estesa a tutto il Río de la Plata e ne sono nati numerosi libri collettivi di confessione, denuncia, testimonianza, accusa, ma anche più meditate opere individuali.

Forse possiamo addirittura trovare un antecedente di *taller* autogestito dalle stesse detenute all'interno del carcere. Infatti, come è dettagliatamente raccontato in *Donne ai tempi dell'oscurità*, finita la prima fase di detenzione clandestina attraverso cui erano passate tutte le detenute, l'arrivo nelle carceri legali segnò una certa normalizzazione e, malgrado l'isolamento obbligato delle celle singole, si crearono forme di comunicazione collettiva, *talleres* in cui la memoria individuale si trasformava in terreno fertile per la costruzione di una memoria collettiva. Marité ricorda come

«Per occupare l'altra metà della mattinata [dopo qualche forma di ginnastica], inventammo una serie di iniziative: proponevamo temi di conversazione che potessero interessare tutte, chi aveva una preparazione specifica teneva qualche lezione. Queste attività si modificavano nel tempo, sia perché i temi si esaurivano sia perché la composizione del gruppo mutava per effetto dei nuovi arrivi e delle traduzioni» (BERTI N. V. 2009: 118).

Ancora più 'terapeutica' è l'esperienza raccontata da Carmen:

«Nel carcere le 'riserve di ricordi' che erano state accumulate 'fuori' venivano utilizzate per dare forma e senso a un tempo destinato ad alienarci. I libri, i film, le canzoni, le poesie e le proprie esperienze personali erano richiamate alla memoria e trasformate in discorso" [...] Scandagliare la propria memoria, contare e ricontare i propri ricordi, esorcizza in qualche misura ciò che non si vuole ricordare, quanto non è raccontabile, le detenute faranno un preciso inventario dei loro ricordi e del loro sapere, scoprendo proprio in carcere potenzialità fino ad allora inesprese, quali la disposizione al canto, alla recitazione, alla creazione di racconti» (BERTI N.V. 2009: 118-9).

Anche se con alcune riserve⁽⁴¹⁾, un caso simile al *Taller de Género y Memoria* è stato il *Taller de la Madres de Plaza de Mayo*, che ha pubblicato tre volumi di racconti/testimonianze, frutto della creazione, il 4 aprile 1999 nel ventiduesimo anniversario della fondazione, di un caffè letterario a cui ha fatto seguito la creazione della *Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo*:

«Trabajar para estudiar, entender para crear y movilizar conciencia, romper el muro que separa a la gente. El 6 de abril de 2000 se inaugura ese centro de creatividad y de encuentro de Cultura. El objetivo es crear un ámbito donde nos conozcamos, un lugar popular, quiere decir un ambiente distinto, donde dialoguemos sobre saber,

arte y poesía, estudio y cooperación. Porque de nada vale que se construya algo para algún tipo de elite, lo que las Madres eligen es que el saber y la cultura deben estar puestos al alcance de todos» (QUIROGA J. s.d.).

I volumi di *Memoria para armar* (2001-2003)⁽¹²⁾, *De la desmemoria al desolvido* (2002) e *Los ovillos de la memoria* (2006) quindi, sono il prodotto non di un incontro occasionale e circoscritto tra un/una giornalista/antropologo/sociologo e un/una testimone, come erano spesso i testi di testimonianza etnografica, ma il frutto di una esperienza di gruppo di ex-detenate politiche uruguaiane che si aprì – altro segno differenziale rispetto alle testimonianze maschili della prima tappa – alle esperienze di altre donne (una guardia carceraria, la moglie di un militare, le bambine/adolescenti di allora, ecc.) per rappresentare una visione di genere ma non di generazione, di partito o scelta ideologica.

Anche per questa ‘apertura’ i testi di *Memoria para armar* non si chiudono nell’angusto recinto della rivendicazione di dettami, slogan, eroismi individuali o di schieramento, ma si aprono al dialogo

«Que permite ir más allá de la gesta heroica de la memoria emblemática de una masculinidad hegemónica. No obstante, quizás cabe preguntarse si las historias de *Memoria para armar* no reproducen una *feminidad hegemónica* al rescatar por medio de un *esencialismo estratégico* [...] las memorias del ámbito personal, familiar e incluso hogareño, tradicionalmente asociado con lo femenino o si, al contrario, la incorporación de estas dimensiones produce una renegociación y revalorización de los sentidos del pasado reciente» (FORNÉ A. 2011: 82).

Se è vero che senza dubbio rompono «la memoria emblemática de una masculinidad hegemónica» non sarei così drastica nel domandarmi con preposizioni disgiuntive se «reproducen una *feminidad hegemónica* [legata all’] ámbito personal, familiar e incluso hogareño tradicionalmente asociado con lo femenino» o se propongono una «renegociación y revalorización de los sentidos del pasado reciente». Mi sembra infatti che questi scritti, a una lettura che sottostimi le differenze a favore di una lettura omogeneizzante, rivendichino il diritto a salvaguardare la diversità ‘femminile’ ma in un contesto di pari opportunità, pari protagonismo, pari sofferenza, pari diritto a costruire la storia inserendovi l’«ambito personal, familiar e incluso hogareño» non come ambito esclusivamente femminile o totalmente estraneo e contrapposto all’ambito pubblico: la memoria non più costruita su percorsi politico-militanti ma aspirante a un *tutto tondo* che solo l’apporto femminile può favorire.

Nei *talleres* il passo dall’oralità e dal dialogo alla scrittura è breve, e non cambia lo scopo primario: dire l’indicibile, dar nome all’orrore, trovare nella parola condivisa – ricordo e denuncia – un antidoto alla disgregazione e all’amputa-

zione dell'io, alla offesa ricevuta, alla vergogna, alla solitudine, ma anche alla disgregazione della società che si vedrebbe amputata di una parte della memoria condizionata dall'oblio imposto e autoimposto:

«Olvidar es perder parte de nuestra condición humana, el olvido es una forma de empobrecimiento. El recuerdo – la memoria – no es tener ojos en la nuca sino estar alerta sobre el poder del terror, es recordar que la palabra no puede ser silenciada ni la verdad vuelta mentira» (MALLO S. 2003: 259).

Mai come in questa occasione, sono verità le parole di Marguerite Yourcenar, che «Le grandi voci della nostra vita spesso attraversano una zona di silenzio prima di raggiungerci» e nel tragitto, sconfiggendo il silenzio, hanno acquisito corpo e peso, hanno abbattuto barriere, intime e individuali ma anche pubbliche e collettive, si sono caricate di esperienze altrui. Hanno costruito storia.

La prima, grande particolarità di questa esperienza è senza dubbio il lungo lavoro collettivo che sta dietro la pubblicazione delle testimonianze femminili: «plantear la memoria como una tarea colectiva y de género que desplaza, aunque no ignora, lo político partidario» (BLIXEN C.). Al 'nosotros' ideologico si sostituisce un 'nosotras' di genere, nato in carcere ma ricomposto nei *talleres* stessi, luoghi entrambi di confronto e crescita, come riconosce Gianella Peroni, psichiatra e psicoterapeuta familiare, presente in *Memoria para armar* nella duplice veste di 'coordinatrice' e supporto psicologico ma anche di ex-detentuta che dà la sua testimonianza offrendo ai figli una sua breve autobiografia, *Para Ustedes*. Nel suo scritto introduttivo al secondo volume, "Testimonios de mujeres y memoria: un armado singular", afferma decisamente che la 'resiliencia' allora e la costruzione di memoria oggi sono imprese collettive favorite dalle «capacidades que fueron muy útiles a las mujeres en los años de dictadura, como la facilidad y creatividad para tender redes, lazos afectivos, para organizarse y producir colectivamente, etc. [...] Quizás estas mismas características explican también la forma en que se han venido haciendo la recuperación de la memoria de las mujeres en el Uruguay de hoy», così che «las páginas que siguen no son una producción puramente individual, sino también fruto de los intercambios y caminos compartidos con todas las integrantes del Taller de Género y Memoria» per rispondere alla «necesidad imperiosa de la memoria colectiva para la construcción del futuro [...] necesidad que atraviesa lo político, lo social, lo psicológico y lo psicosocial» (PERONI G. 2002a). Con altro tono e altra 'leggerezza' ritorna sugli stessi temi nella sua testimonianza: «La risa y el amor estaban presentes aun en esas circunstancias. Al lado de la incertidumbre, la amenaza, la muerte y el terror rondando en ese lugar, íbamos sobreviviendo, fortaleciéndonos y... creciendo como mujeres, como seres humanos» (PERONI G. 2002b: 36). Poi, l'esilio, il silenzio («Qué frío, qué

vacío, qué solo te puedes sentir [...] en un país extranjero», 37) e finalmente il ritorno, che ha permesso il reincontro con «las queridas compañeras con quienes hemos emprendido esta tarea de reconstruir la memoria colectiva» (PERONI G. 2002b: 31). È comunque un processo lungo e contorto, dalla presa di coscienza della necessità della lotta alla presa di coscienza della necessità di testimoniare affinché, oltre le parole dette con difficoltà e i tanti silenzi, fosse possibile con la scrittura vincere quel silenzio e ricostruire, dare un senso al percorso stesso di crescita e di formazione della donna ‘nuova’. Anche Edda Fabbri insiste nel valore collettivo della sua – loro – storia di allora («Lo nuestro fue un mundo colectivo, una especie de ecosistema obligado, no sólo a convivir sino a sobrevivir y a hacerlo a pesar de todo lo que día a día intentaba aplastarlo», FABBRI E. 2007: 22) e di ora: «Me queda – si me queda – hablar de ellas, mis compañeras, las compañeras siempre, cercanas (ellas son sus voces y sus manos queridas que andan siempre en las mías, son nuestros códigos miles), decir cómo son ahora, cómo somos. Mirarme otra vez en esas caras, tan cambiadas. Reírnos como siempre, de nosotras, charlar y charlar sin darnos cuenta de que el tiempo se va y la tarde que nos reúne se apaga y nosotras no nos vamos porque otra vez nos cuesta separarnos, romper esa íntima red que nos ata, ese secreto» (FABBRI E. 2007: 28-29).

Il difficile rapporto intergenerazionale è altro tema dominante nelle scritture femminili, sia testimoniali che creative, ed è il nucleo narrativo del romanzo *Lengua madre* (2010) di María Teresa Andruetto, in cui si confrontano tre generazioni di donne attraverso lettere, ricordi, silenzi: ai dubbi e ai sensi di colpa di Julia, la ‘donna di mezzo’, che vive in clandestinità dopo aver affidato la figlia appena nata alla nonna, si accompagnano i rimproveri, le recriminazioni, le tante domande senza risposta di chi non può che subire scelte così radicali. È una situazione-chiave che trova riscontro in tante testimonianze femminili in cui i temi della lotta politica del passato passano in secondo piano rispetto alla necessità di ricucire i rapporti familiari tra nonne-figlie-nipoti: in *Memoria para armar*, ad esempio, l’eroismo o il protagonismo individuali si annullano per avvicinare l’esperienza-limite vissuta a una quotidianità e ‘normalità’ che possa essere meglio compresa dalle nuove generazioni. Frequenti sono le testimonianze destinate ai figli, per trasmettere con la parola scritta un non detto che brucia, esattamente come fa la ‘donna di mezzo’ di *Lengua madre* che, prima di morire, chiede alla figlia che legga le sue lettere, mai inviate: «ella es hoy, a poco de morir su madre, una hija que la está buscando. Una hija que hace nacer a la madre de entre unos papeles, unas cartas» (ANDRUETTO M.T. 2010: 15). Allo stesso modo, Gianella Peroni in “Para ustedes” minimizza il suo ruolo («No fui una dirigente ni una militante destacada, fui una del montón [...] Yo no fui una excepción», PERONI G. 2002b: 32 e 34) a favore

di una (auto)biografía generazionale e di genere, ma soprattutto volendo dare un contenuto e una ragione a un denso silenzio che ha accompagnato il rapporto madre-figli:

«Este relato me lo debo y se los debo a ustedes tres, queridos hijos [...] Es curioso cómo me ha acompañado todos estos años la convicción de no haberles ocultado nada y, simultáneamente, la sensación de zonas oscuras, relatos incompletos, implícitos, sobreentendidos. Mi constante preocupación en el exilio y luego aquí, en el desexilio, era hacerles saber no sólo el por qué y el para qué de la cárcel, el exilio, las pérdidas, sino también el amor, la solidaridad, la bronca, la impotencia; quiénes éramos y cómo llegamos hasta el presente. ¡Cuántas veces me he preguntado cómo y cuándo hablarles de esto! Y sin embargo, ¡qué difícil encontrar el momento y la forma de transmitirlo! Las palabras salen torpes y cuando salen lo que me falla es la memoria; ésa que queremos armar entre todas está en mí llena de olvidos, de lagunas, puntos oscuros [...] el relato tiene el poder no sólo de sanar heridas, sino que a través de él les puedo ofrecer ese pedacito de historia que es de ustedes también, que les corresponde» (PERONI G. 2002b: 31-32).

Solo ricostruendo la memoria collettiva al femminile è stato possibile riaprire il dialogo con le nuove generazioni e favorire la propria crescita interiore: ancora in esilio, «Ya intuía que aquí sería más fácil esto que estamos haciendo ahora: reconstruir la memoria [...] Todos estos días, desde que empezamos a leer los testimonios, me acuesto y me levanto ‘escribiéndoles’ a ustedes [a los hijos]. Ojalá en estas páginas incompletas, con recuerdos fragmentados, puedan entender y encontrarme un poquito más».

Anche per Edda Fabbri rispondere alle domande dei giovani nei *talleres intergeneracionales* è un primo passo per rispondere a se stessa, alle proprie domande inesprese:

«Los chiquilines son grandes y nos interpelan. Claudia ahora es mujer, era una niña, pregunta. Ella siente un silencio atrás de las respuestas, quiere saber más, no se conforma. Otros se callan, se guardan su vehemencia. No sé si nos reprochan el abandono. Nos recuerdan que no ganamos, no olvidan que no pudimos. Valió la pena, preguntan o se preguntan. Valió el dolor, la soledad, la de ellos, nos preguntan. Y no podemos contestarles bobadas. [...] Y cómo podemos contestarte con nuestra vida de hoy, con nuestros años de hoy, desde este mundo de hoy que es el tuyo y el nuestro. Cómo puedo decirte sí, valió; lo harías de nuevo, nos preguntan, te arrepentís. Y ellos saben en verdad que no son ésas las preguntas. Una pregunta mía es ésta: ¿pudimos haber hecho en ese entonces algo diferente? No me refiero a los pasos concretos que dimos, seguramente muchos de ellos en falso (yo dije que no iba a hablar de política, pero digo: claro que dimos pasos en falso, claro que nos equivocamos). Me refiero a si erramos la opción, eso me pregunto» (FABBRI E. 2007: 28-29).

Per lei, che entrò in carcere quando aveva 20 anni e nessun figlio, la competizione non si era concretizzata allora tra figlio e militanza, ma ora tra figlio e scrittura, figlio e costruzione di memoria. E ce lo racconta con una metafora piena di poesia:

«No pude habitar el cuarto⁽¹³⁾ necesario con su llave. Durante mucho tiempo parecía – a mí me pareció – que una fecundidad negaba a la otra (la otra también abre, como los pichones, una boca abismal que nos reclama). Los pájaros ocuparon mi espacio porque ése era su aire, el de respirar y el de su vuelo, allí crecían. En ese lento tiempo de mi vida y la de ellos, un cuidado se daba la espalda con el otro. Como un monstruo – pensaba –, como un dios, la misma caja. Hay en eso también, como en las calles del otoño, una belleza dolorosa. [...] En la caja, una sola, lo que se queda y lo que se va, lo efímero y lo permanente, el tiempo de escribir y el tiempo de ellos. Dejé con dolor aquel cuidado mío, así tenía que dejarlo deseando que no muriera, deseando que me esperara y me esperó» (FABBRI E. 2007: 51).

Dare priorità alla maternità rispetto allo scavo nella memoria, alla scrittura, fu una scelta difficile ma vincente, e sicuramente decisione comune a tante altre donne:

«La maternidad nos vistió de nuestra mejor piel. Nos metimos en ella como en lo más precioso, como si fuéramos nosotras a nacer otra vez. Y lo logramos. Celebró cada beso el milagro, el mundo cabía todo en los ojos de un niño que pedía siempre más. Asomadas a ellos repetimos el gesto, los infinitos besos, el amor. La caja de los pichones estaba intacta. Hubo también, y siempre, otra espera. De algo que estaba en un nivel entonces oculto de ese presente pero capaz de revelarse, de mostrarse en un instante precioso y siempre inesperado» (FABBRI E. 2007: 52).

A tempo debito, assolti i diritti-doveri di madre e grazie all'esperienza del *taller*, è arrivato, come per tante altre donne, il tempo del recupero della memoria, di scandagliare quella *caja de los pichones* che era rimasta intatta, aspettando che terminasse *el tiempo de ellos* e che arrivasse finalmente *el tiempo de escribir*. Altre densissime testimonianze di rapporti intergenerazionali si trovano nelle opere di Gladys Castelvechi (1922-2008), poeta di importante traiettoria: il suo racconto pubblicato nel primo volume di *Memoria para armar*, "El Padre", è un tenero omaggio a un padre analfabeta che apprende a scrivere per poter comunicare con la figlia in carcere: «la sonrisa de ese obrero – ahora alfabeto – quiero que quede para siempre en la memoria como uno de los más ejemplares empeños de resistencia» (CASTELVECCHI G. 2001: 272); in "Cojones", poema della collezione *Animal variable*, narra la storia di una detenuta malata, con un solo rene, intorno alla quale si tesse un fitta trama di solidarietà: «Las compañeras les tejían manzanas / de corazón inmenso / y a todas les dolían los riñones». Nel finale, dopo la sua morte, si proietta la sua storia al di fuori del carcere,

recuperando un delicato rapporto figlia-madre: «Parece cosa de tango, / pero el riñoncito tenía una madre vieja / que cada quince días caía desde su pueblo / cinchando un paquete chico, / y el hambre de ver a su cachorra enjaulada» (CASTELVECCHI G. 1987: 39-46).

Altro tema comune è la difficoltà di ricordare e raccontare le violenze di genere⁽¹⁴⁾. Discutere nel *taller* di questo tema specifico costituì un'altra sfida, un'altra conquista: «Cuando el Taller de Género y Memoria de las ex presas políticas se propuso como tema discutir la sexualidad en prisión [...] fuimos todas sin respuestas, ninguna había escrito nada en su casa y ninguna decía nada... [...] No pudo generarse el espacio para hablar de la violencia sexual» (ALONSO J. - LARROBLA C. 2013: 59).

«Los días de interrogatorio y tortura fueron muy duros, tanto que mi mente ha borrado gran parte de esos días (¿meses?). Sin embargo, las huellas que tuve en el cuerpo tardaron en borrarse (¿se borraron?) [...] pasé por lo que pasaban casi todos los presos: picana, submarino, golpes, plantón; y también, como a otras mujeres, me desnudaron, me humillaron y desgarraron las partes más íntimas de mi cuerpo. Lo hicieron con un palo de escoba, mientras se burlaban a los gritos. Esto último [...] me ha costado y aún hoy me cuesta mucho decirlo, ponerle palabras [...] Durante mucho tiempo oculté esa parte, como si así me doliera menos o me preservara del daño. ¡Así como las niñas abusadas sexualmente sienten la vergüenza que debería sentir el abusador por el acto perpetrado, yo sentía vergüenza por lo que me habían hecho y... no lo contaba, sin darme cuenta que de esa manera los estaba protegiendo a ellos [...] Mi silencio, el haberme quedado con esto adentro durante tanto tiempo fue quizás su única victoria sobre mí, y eso me ha hecho mucho daño» (PERONI G. 2002b: 34-35).

Solo il potere taumaturgico del ricordo condiviso, della testimonianza a più voci, ha fatto il 'miracolo' di sconfiggere il silenzio, e si cercano espedienti narrativi che ne agevolino il racconto:

«En *Orillos de la memoria* aparece explícito algo casi no nombrado hasta el momento: el abuso sexual en palabra y acto. Con recato, en algunos momentos, las mujeres nombran la violación. Es tan difícil hacerlo que una de las mujeres usa la tercera persona para referirse a sí misma» (BLIXEN C.).

Agevola il racconto sicuramente il processo di straniamento con la contrapposizione Io che ricordo / Lei che subì la tortura o, al contrario, l'immedesimazione totale, come spiega a Graciela Sapriza, in una intervista, la dottoressa Gisela Perrin che aveva raccolto la testimonianza di una detenuta medico, testimonianza resa

«No sólo de mujer a mujer, sino de médico a médico [Contó] lo que le había pasado desde el inicio y empezó a sudar, a temblar, y la mesa comenzó a moverse y yo

podía sentir su terror [...] Ella re-vivía la tortura a medida que la iba contando. La revivía con todas las reacciones físicas, el sudor, el temblor, el miedo, las pupilas dilatadas. Al fin de la conversación me dijo: 'fue muy importante para mí, ahora es como si yo estuviera liberada, lo compartí contigo, me escuchaste, te quedaste tranquila y ahora es como si estuviera localizado, arreglado en un punto'. Era eso, dar la posibilidad de compartir el horror porque lo compartido es menos grave. Permite ordenar el horror caótico o el caos horrible» (SAPRIZA C. 2005: 280-281).

Altre volte ancora si oscilla tra il registro referenziale e quello poetico-allusivo, come fa Edda Fabbri in *Oblivion*:

«El tacho era un tanque grande con agua maloliente y ahí te metían. Se ve que tenían mucha fuerza. A mí me agarraban de las piernas y yo colgaba con la cabeza hacia abajo, (como le hacemos a un bebé cuando se atora, así sacudimos a ese niño para que respire, nuestro hijo; sin asco lo agarramos de los piecitos para que viva). Pero ellos me agarraban así para ahogarme y manosearme con manos grandes de hombre antes de meterme en el agua donde vi, por último, la cara de mi padre. Vi por último la cara de mi padre. La vi clarito como si allí estuviera y sabiendo yo que eso era imposible. La vi y seguí tragando agua sin patear hasta que todo, el agua, la cara de mi padre y las ganas de respirar se me olvidaron y no supe ya más. El cuerpo recibe y calla, o devuelve otra luz o un silencio» (FABBRI E. 2007: 40).

Dopo le testimonianze femminili altre memorie vanno emergendo per ricostruire quella storia: ora è il turno degli *hijos (de) desaparecidos*, nella doppia accezione di figli di *desaparecidos* e di bambini *desaparecidos*, quelli che, superando paure, titubanze, difficoltà psicologiche e fisiche, dopo aver ritrovato la famiglia d'origine a cui erano stati strappati per essere adottati da militari e loro conniventi, ricostruiscono quest'altra pagina dolorosa grazie a gruppi e associazioni di cui portabandiera è sicuramente *Hijos (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio)*: anche in questo caso, tutto nasce intorno a dei *talleres* a metà degli anni Novanta, in Argentina a La Plata (*Taller de la Amistad*) e a Córdoba (*Taller Julio Cortázar*):

«Los chicos que participaban tenían en general entre 10 y 14 años de edad y compartían allí diferentes actividades: se organizaban talleres de títeres, se proyectaban películas y se realizaban campamentos. Este espacio fue importante para la construcción de sus identidades: allí todos compartían una situación común; ser hijos de desaparecidos y presos políticos. Por primera vez la ausencia de sus padres resultaba el denominador común con otros chicos de su edad [...] Comienza así la construcción de un espacio para el relato de sus historias comunes, siendo los primeros encuentros, emocionalmente, muy movilizadores» (CUETO RÚA S. s.d.: 3).

Da un progetto di ricostruzione del passato, della vita e delle azioni dei genitori *desaparecidos* (*lo memorioso*) questi *talleres* andarono evolvendo verso posizioni ‘attive’ (*lo derechohumano*) costituendosi come movimento per i diritti umani: non più solo *hijos de desaparecidos* ma soprattutto *hijos desaparecidos*. Da qui la enorme battaglia medico-legale per esigere «la reconstrucción histórica individual y colectiva. Para que cada uno pueda saber quién es, quienes fueron sus padres. Saber que pasó con sus padres, donde están, donde están sus hermanos, a donde se los llevaron, los que nacieron en cautiverio y nunca más fueron encontrados. Exigen la restitución de sus hermanos robados por los represores. Saber quiénes dieron las órdenes, quiénes las ejecutaron, quiénes son los responsables del genocidio» (SILVA CATELA L. 1999).

Interessanti sono anche le testimonianze dei *chicos del exilio* il cui dramma nomadico rappresenta un ulteriore tassello in piena evoluzione ma che, proprio per la loro dispersione, non hanno avuto nei *talleres* opportunità di incontro e confronto. Ma un primo tentativo di ascolto e condivisione di esperienze è stato creato da Diana Guelar, Vera Jarach e Beatriz Ruiz, ancora una volta donne che, anche loro esiliate e vittime della violenza di stato, fanno dell’ascolto e della memoria un cardine indispensabile per la ricostruzione della storia. Il libro da loro curato *Los chicos del exilio* (2002) costituisce un ulteriore *laboratorio* di costruzione di memoria.

Da diverse angolazioni, con modalità e tempistiche diverse, lo sforzo comune di queste attività e scritture è senz’altro quello di ricostruire un paesaggio per troppo tempo *potato* da gruppi egemonici che hanno imposto la loro storia: il potere politico della transizione prima, i dirigenti – uomini – delle organizzazioni guerrigliere e rivoluzionarie dopo. Solo grazie ai *talleres* si stanno ascoltando le voci *deboli* della storia e il grande sforzo editoriale di raccoglierne i testi risponde, finalmente, al dettato da cui erano partiti i primi *talleres* in Uruguay: «Porque fuimos y somos parte de la historia».

Note

- (1) Solo in un secondo momento si è parlato di ‘realismo magico’ al femminile, in primis per Isabel Allende, la cui *Casa de los espíritus* del 1982 «la fa entrare di diritto – unica donna in un universo tutto rigidamente maschile – nel parnaso dei narratori latinoamericani, conferendole altresì il titolo di capostipite del ‘femminismo magico’» (LIVERANI E., 2007).
- (2) L’uruguayiano Carlos Liscano, dissidente verso la sfera direttiva dei *tupamaros* e la loro gestione sia dell’esperienza carceraria che della successiva tappa democratica, ha scritto solo molti anni dopo libri testimoniali frammentari, riflessivi e problematici come *El furgón de los locos* (2001), *Manuscritos de la cárcel* (2010), *La libreta negra* (2011).
- (3) Anche dopo la Prima Guerra Mondiale, in cui le donne furono protagoniste sostituendo gli uomini andati in guerra, l’unica figura femminile che trovò spazio nella retorica ufficiale fu

quella della infermiera che confermava il ruolo tradizionale della donna-angelo, mentre altri ruoli 'maschili' vennero subito dimenticati: la guerra è vista come eccezione che permette trasgressioni congiunturali che sarebbe pericoloso mantenere in società pacificate.

- (4) I diversi ruoli parentali delle donne sono oggetto di numerosi studi. Vedi, tra gli altri, JORGE G. y otros 2010 e FILC J. 1997.
- (5) Sono processi comuni ad altri paesi latinoamericani, come segnala, per il Guatemala, Nathalie Narváez, in *¿Guerrilla unisex?: «Las mujeres publican más tarde, a pesar de que escriban su testimonio antes, como es el caso de Mirna Paiz Cárcamo. Escrito en 1969 Rosa María, una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta no será editado hasta el 2015. Yolanda Colom y Aura Marina Arriola no publican hasta 1998 y 2000, respectivamente. Sus testimonios, o mejor dicho, memorias, autoetnografías o cartografías de experiencias relatadas desde la madurez y la edad del 'postconflicto', son relatos reflexionados, trabajados, cuya función es la de recordar, la de traer al presente estas vivencias que de otra forma hubiesen perecido en el transcurso del ciclo de la vida, desapareciendo con los cuerpos que las vivieron. Narraciones en primera persona, enunciando la experiencia atípica de las mujeres en la gesta guerrillera, en contraste con las de los hombres; porque la de ellos es la universal, es la hegemónica, es la que se escribe y publica en nombre de todos, en pos de la guerrilla y de los ideales revolucionarios»* (NARVÁEZ N. 2015: 502).
- (6) Ci riferiremo al caso uruguayano, dove è nata l'esperienza dei *talleres* per poi diffondersi in tutto il Cono Sur. Anche se nati tutti dalla stessa matrice, una convocazione diretta a expri-gioniere politiche a riunirsi e a testimoniare «Porque fuimos y somos parte de la historia» (31 luglio 1997), i volumi cui facciamo riferimento sono generati da diversi *talleres* che si andarono istituendo: *Género y Memoria*, *Testimonio y Memoria*, *Cronología*, *Vivencias*, *Salud*. In particolare, *Los orillos de la memoria del Taller Testimonio y Memoria*, si avvicina al modello del *Nunca más* argentino: brevi testimonianze di sopravvissute e biografie di *desaparecidas*, centrate sulla militanza e sull'esperienza carceraria; *De la desmemoria al desolvido*, del *Taller Vivencias*, alterna la trascrizione di dialoghi e discussioni su temi specifici a racconti più articolati di una singola testimone; i tre volumi di *Memoria para armar*, del *Taller Género y Memoria*, sono i più articolati e ampi: includono testimonianze anche di nonne madri figlie nipoti, coinvolte in diverso modo, persino la moglie di un militare e una guardia carceraria. Anche la forma è varia, e spesso si evolve in testo letterario allontanandosi dalla testimonianza referenziale diretta.
- (7) Nella *Conferencia de Prensa* organizzata a Montevideo dai dirigenti *tupamaros* il 14 marzo 1985, subito dopo la liberazione, ad esempio, non fu coinvolta nessuna donna.
- (8) È così evidente questo stretto rapporto tra i due poli della comunicazione che è divenuto tema di dibattito anche nei congressi argentini di *Historia Oral*: in quello dell'ottobre 2009, ad esempio, dedicato a *Los usos de la memoria y la historia oral*, una delle sessioni è stata su *Historia oral: ¿el arte de escuchar? Algunas perspectivas metodológicas*, coordinata da Maria do Rosario da Cunha Peixo.
- (9) Un caso isolato è *Mi habitación, mi celda* (1990), risultato di conversazioni – di cui è mantenuta la forma dialogica – tra la giornalista Lucy Garrido e la militante Lilián Celiberti, sequestrata con due figli e il compagno nel 1978 a Porto Alegre. È il primo tentativo di incrinare un corpus memorialistico esclusivamente maschile, come precocemente la Garrido rivendica nel Prologo con la adozione esplicita di una prospettiva di genere: «Sabía [...] que, de lo vivido por los uruguayos en las cárceles de la dictadura había cientos de testimonios en la prensa y que de ellos, los publicados en forma de libro tenían un denominador común que se sumaba a los otros: eran hombres quienes escribían. Sin embargo, todos habíamos escuchado alguna vez hablar de las presas en el Penal de Punta Rieles, de su resistencia, de su capacidad creativa, de los poemas y el teatro clandestino, de la fuerza y la solidaridad con que enfrentarían la represión. ¿Qué había pasado con ellas? ¿por qué hablaban tan poco de sí mismas? ¿otra vez la historia sería contada solamente por los hombres, incluso ahora, que en la lucha por la democracia había nacido en el país un movimiento de mujeres

- exigiendo participación y reivindicando su protagonismo?» (GARRIDO L. 1990: 5). Un'altra testimonianza carceraria precoce scritta da una donna è *Cartas de Lily*, una selezione delle lettere scritte da Lily Vives a Punta de Rieles tra il 1974 e il 1976 al suo compagno e a sua figlia e, una volta liberata, a una amica esiliata.
- (10) Per sottolineare, immagino, la dimensione collettiva di queste testimonianze, il nome dell'autrice appare solo nell'indice mentre il testo è 'firmato' da uno pseudonimo: in questo caso, *Libélula* corrisponde a ORTIZ M.E. 2003: 47.
- (11) Il gruppo delle *Madres de Plaza de Mayo*, coinvolte loro malgrado nei meccanismi della repressione e che solo marginalmente hanno conosciuto l'esperienza del carcere, ha costituito un unicum e un modello inimitabile di 'paesaggio umano' esterno al contesto della militanza e del carcere: il loro è stato un esempio di resistenza prima, e di attacco, accuse, ricerca e perseveranza poi, con la nuova linfa immessa dalle *Abuelas* per restituire volti e nomi a bambini, ormai adulti, ufficialmente *desaparecidos* insieme alle loro madri. Basti pensare alla proliferazione di manifestazioni e gruppi di pressione sia in Argentina – le *Madres* di Neuquén, ad esempio, che nel 2008 sono state le promotrici della apertura dei processi contro i militari – sia in altre nazioni, come le *Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos*, le *Madres* di Sinaloa del nord-est messicano che hanno formato un *Comité Nacional Eureka* o le *Madres* di Ciudad Juárez altrettanto tristemente famose. Jean Franco indica in queste donne gli attori più incisivi nel processo di ricostruzione del mondo familiare distrutto dal terrorismo di stato: mai prima d'ora la vita domestica era stata così fortemente frantumata da scontri intergenerazionali e di genere, mai prima d'ora la donna era rifuggita dalla funzione tradizionale madre-moglie-figlia con esiti così destrutturanti (FRANCO J. 1992: 104-118).
- (12) Da questa esperienza è sorto nel 2010 anche il documentario omonimo, diretto da Luis González Zaffaroni, di 80 minuti.
- (13) In diversi luoghi del libro, come in questo, Edda Fabbri fa riferimento a *A Room of One's Own* di Virginia Woolf, altra chiave di lettura del silenzio femminile negli anni della postdictatura.
- (14) Tema dibattuto e ancora oscuro è quello della violenza sessuale su uomini e donne. Pilar Calveiro lo affronta smentendo la opinione comune che il corpo femminile fosse più frequentemente oggetto di violenza sessuale: «La tortura fue sistemática para todos, empleando más o menos las mismas técnicas. Donde se violaba, se violaba o se abusaba sexualmente de unos y otras indistintamente, aunque presumo que la violación aparece con más frecuencia en los testimonios femeninos porque resultaba más 'vergonzosa' para los hombres» (CALVEIRO P. 2006: 65).

Bibliografia

- ALONSO Jimena; LARROBLA Carla, 2013, *Gritos y silencios: Memorias femeninas en el Uruguay pos-dictadura*, "Revista Encuentros Latinoamericanos", vol. VII, n. 2, pp. 49-69.
- ANDRUETTO María Teresa, 2010, *Lengua madre*, Mondadori, Buenos Aires.
- BAYER Osvaldo, 1999, *Nuestra historia en toda su infamia*, in Noemí CIOLLARO, *Pájaros sin luz*, Planeta, Buenos Aires, pp. 11-15.
- BERTI Nora Vittoria, 2009, *Donne ai tempi dell'oscurità*, Seb 27, Torino.
- CALVEIRO Pilar, 2006, *El orden de los cuerpos en los años 70*, intervista di A. AMADO, "Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género", n. 12, pp. 57-67.

- CASTELVECCHI Gladys, 2001, *El Padre*, in *Memoria para armar Uno*, Senda, Montevideo.
- CASTELVECCHI Gladys, 1987, *Animal variable*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- CIOLLARO Noemí, 1999, *Pájaros sin luz*, Planeta, Buenos Aires.
- CUETO RÚA Santiago, s.d., *Breve historia de H.I.J.O.S.*, in *Memoria en el aula*, Boletín n. 9, pp. 3-9.
- FABBRI Edda, 2007, *Oblivion*, El caballo perdido, Montevideo.
- FABBRI Edda, 2013, Lettera a me diretta, 15 giugno.
- FILC Judith, 1997, *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983*, Ed. Biblos, Buenos Aires.
- FORNÉ Anna, 2011, *Negociaciones genéricas en los relatos de Memoria para armar*, "Stockholm Review of Latin American Studies", n. 7, pp. 69-84.
- FRANCO Jean, 1992, *Gender, Death, and Resistance. Facing the Ethical Vacuum*, in J.E. CORRADI (ed.), *Fear at the Edge. State Terror and Resistance in Latin America*, University of California Press, Berkeley, pp. 104-118.
- GARRIDO Lucy, 1990, *Introducción*, in Lilián CELIBERTI, *Mi habitación, mi celda*, Arca, Montevideo.
- GELMAN Juan, 2004, *Preludio*, in Pilar CALVEIRO, *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*, Colihue, Buenos Aires, <http://www.elortiba.org/pdf/calveiro5.pdf>.
- GONZALEZ BAICA Soledad; RISSO Mariana (eds), 2012, *Las Laurencias. Violencia sexual y de género en el terrorismo de Estado uruguayo*, Trilce, Montevideo.
- GUELAR Diana; JARACH Vera; RUIZ Beatriz, 2002, *Los chicos del exilio. Argentina 1975-1984*, Ediciones El país de nomeolvides, Buenos Aires.
- JELIN Elizabeth, 2002, *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- JORGE Graciela et. al., 2010, *Maternidad en prisión política. Uruguay 1970-1980*, Ed. Trilce, Montevideo.
- LEVI Primo, 1989, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino.
- MALLO Susana, 2003, *Violencia, conciencia y memoria: los restos de la dictadura*, in *Memoria para armar Tres*, Senda, Montevideo, pp. 259-263.
- NARVÁEZ Nathalie, 2015, *¿Guerrilla unisex?*, "Kamchatka", 6 diciembre, pp. 499-516.
- ORTIZ Estela María (Libélula), 2003, *Una experiencia intransferible*, in *Memoria para armar Tres*, Senda, Montevideo, pp. 45-52.
- PERONI Gianella 2002a, *Testimonios de mujeres y memoria: un armado singular*, in *Memoria para armar Dos*, Senda, Montevideo, pp. 9-20.
- PERONI Gianella 2002b, *Para ustedes*, in *Memoria para armar Dos*, Senda, Montevideo, pp. 31-39.
- RICOEUR Paul, 2003, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano.
- ROSECOF Mauricio - Eleuterio FERNÁNDEZ, 1989, *Memorias del calabozo*, Banda Oriental, Montevideo.
- RUIZ Marisa; SANSEVIERO Rafael, 2012, *Las rehenas*, Fin de Siglo, Montevideo.
- SAPRIZA Graciela, 2003, *Mujeres que espantan demonios*, in *Memoria para armar Tres*, Senda, Montevideo, pp. 9-15.
- SAPRIZA Graciela, 2005, *Encuentro(s) con el cuerpo. Memorias de la dictadura*, pp. 271-290, in M. GUARICLIA, A. MIGDAL, T. OROÑO, TEZANOS S. de (eds), *La palabra entre nosotras. Actas del primer encuentro de literatura uruguaya de mujeres*, 2003, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

- STABILI Maria Rosaria, 2009, *Introduzione* a Id. (a cura di), *Violenze di genere. Storie e memorie nell'America Latina di fine Novecento*, Nuova Cultura, Roma, pp. 7-23.
- TALLER DE GÉNERO Y MEMORIA EX PRESAS POLÍTICAS, 2001, *Memoria para armar Uno*, Editorial Senda, Montevideo.
- TALLER DE GÉNERO Y MEMORIA EX PRESAS POLÍTICAS, 2002, *Memoria para armar Dos*, Editorial Senda, Montevideo.
- TALLER DE GÉNERO Y MEMORIA EX PRESAS POLÍTICAS, 2003, *Memoria para armar Tres*, Editorial Senda, Montevideo.
- TALLER DE GÉNERO Y MEMORIA EX PRESAS POLÍTICAS, 2005, *Palabras cruzadas*, Editorial Senda, Montevideo.
- TALLER TESTIMONIO Y MEMORIA DEL COLECTIVO EX PRESAS POLÍTICAS, 2006, *Los orillos de la memoria*, Editorial Senda, Montevideo.
- TALLER VIVENCIAS EX PRESAS POLÍTICAS, 2002, *De la desmemoria al desolvido*, Editorial Vivencias, Montevideo.
- VIVES Lily, 1991, *Cartas de Lily: desde la cárcel en tiempos de dictadura*, Arca, Montevideo.

Sitografía

- ALONSO Jimena; LARROBLA CARLA, 2014, *Memorias femeninas en el Uruguay pos-dictadura*, "Aletheia", 5, n. 9, <http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-9/dossier-de-genero/memorias-femeninas-en-el-uruguay-pos-dictadura>.
- ANONIMO, 2015, *La Masacre de las Bananeras en Cien años de soledad: cuando el realismo mágico le ganó a la historia oficial*, "Colombia informa", 6 Diciembre, <http://www.colombiainforma.info/cultura/recordando/2949-la-masacre-de-las-bananeras-en-cien-anos-de-soledad-cuando-el-realismo-magico-le-gano-a-la-historia-oficial>.
- BLIXEN Carina, s.d., *Deber de memoria y derecho al olvido: testimonio y literatura a partir de la experiencia de la dictadura cívico-militar (1973-1985) en Uruguay*, <http://www.apuruguay.org/sites/default/files/Blixen-C-Memoria-olvido-v%C3%A1Dctima.pdf>.
- CALVEIRO Pilar, 2004, *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*, Colihue, Buenos Aires, <http://www.elortiba.org/pdf/calveiro5.pdf>
- CIOLLARO Noemí, 2000, *Solas*, Entrevista di Lila PASTORIZA, "Página 12", <http://www.pagina12.com.ar/2000/suple/las12/00-09-01/nota1.htm>.
- LIVERANI Elena, 2007, *Laudatio* per il conferimento della laurea honoris causa in Lingue e Letterature moderne euroamericane a Isabel Allende, Università degli Studi di Trento, 15 maggio, <http://web.unitn.it/files/download/13014/laudatioliverani.doc>.
- QUIROGA Jorge, s.d, *Prólogo a Historia de las Madres de Plaza de Mayo*, <http://www.madres.org/navegar/nav.php?idsitio=5&idcat=906&idindex=173>.
- SILVA CATELA Ludmila, 1999, *Hijos de desaparecidos, hilos de memoria para el futuro*, "Sincronía", <http://fuentes.csh.udg.mx/CUCSH/Sincronia/hijos.htm>.

Disuguaglianza e vulnerabilità nelle migrazioni femminili in Cile

Thea Rossi

Università “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara – Centro Studi Americanistici
“Circolo Amerindiano”, Perugia

Abstract

Il processo di femminilizzazione della migrazione viene analizzato sia a livello generale, nel più ampio panorama sudamericano e, nello specifico, nel contesto cileno, paese in cui la migrazione femminile si caratterizza per essere soprattutto di tipo regionale. Si farà riferimento alla riorganizzazione familiare e ai ruoli di genere in relazione all’incorporazione nel mercato del lavoro, alla maternità e genitorialità transnazionale, per evidenziare come lo stesso fenomeno migratorio ripercorra forme di disuguaglianze di genere che si associano, ad un livello macro, ad altre discriminazioni di tipo intersezionale e a meccanismi di inclusione differenziale.

La femminilizzazione dei flussi migratori nel contesto latinoamericano

Una delle caratteristiche delle migrazioni della nostra epoca è la femminilizzazione dei flussi a livello globale, che viene considerata una delle peculiarità che distinguono “l’Era delle Migrazioni” (CASTLES S. - MILLER M. 1998).

Nel contesto latinoamericano l’incremento della presenza femminile comincia ad emergere a partire dagli anni ’90 e subito si caratterizza per una costante progressione che la porta a raggiungere già a fine secolo il 50% del totale della popolazione migrante contro il 45,3% del 1960 (ZLOTNIC H. 2003). La crescita continua tanto che nel 2016 le donne rappresentavano in America Latina il 51,4% dei migranti internazionali e la principale caratteristica di questo flusso viene individuata nella motivazione che risulta essere principalmente l’inserimento nel mondo del lavoro, suffragata dal fatto che il 58,7% di loro abbia effettivamente trovato un’occupazione stabile o precaria⁽¹⁾.

Per quanto riguarda in particolare la situazione del Cile, la femminilizzazione delle migrazioni ha carattere regionale, in quanto tre su quattro donne migranti provengono da un paese sudamericano⁽²⁾. La vicinanza senz’altro facilita la loro condizione poiché, in generale, le espone ad un viaggio più breve e pertanto meno rischioso, permettendo loro di mantenere legami più stretti con la famiglia, in special modo con i figli dai quali la migrazione le ha fisicamente separate (MORA C. 2008a).

Secondo l'inchiesta Casen, nel 2015 la popolazione femminile migrante rappresentava il 52,6% dei residenti nel paese, con un tasso di occupazione (67,6%) inferiore a quello degli uomini cileni (70,4%) e migranti (82,2%), ma molto superiore a quello delle donne cilene (67,6% contro il 46,8%). Osservando la sua evoluzione nel decennio 2007-2016, il Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género (2017), sulla base dei dati forniti dal DEM, ha rilevato come la popolazione migrante femminile sia stata interessata da importanti cambiamenti riguardo alle provenienze, che hanno fatto registrare una diminuzione in alcune comunità, come quella peruviana (-4,2%) e spagnola (-10,4%), compensata dall'aumento in altre, come per esempio quella boliviana (+2,8%) e brasiliana (+4,8%), colmando oppure determinando, secondo l'uno o l'altro caso, asimmetrie rispetto alla componente maschile (Tab. 1).

Tab. 1. Percentuale di donne migranti per principali paesi di provenienza, 2007 e 2016

Paesi	2007	2016
Bolivia	50,0	52,8
Brasil	47,4	52,2
Colombia	60,4	52,1
Perù	53,7	47,5
Ecuador	50,7	47,2
Venezuela	53,4	47,1
Argentina	39,1	39,9
Resto Países	43,9	38,4
República Popular China	31,9	34,8
España	42,1	32,5
Haiti	31,9	30,7

Fonte: Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género, 2017

La crescente femminilizzazione delle migrazioni nel contesto latinoamericano ha trovato un incentivo nella combinazione di diversi fattori, quali la complementarietà determinatasi nel mercato del lavoro riguardo all'offerta e alla domanda di manodopera tra i paesi riceventi e paesi di origine, il ruolo delle reti, la possibilità reale di ricostituire il nucleo familiare nel paese di accoglienza, che ha indotto per esempio molte donne peruviane emigrate in Cile a optare per la permanenza definitiva e l'acquisizione della cittadinanza del paese ospitante rinunciando definitivamente alla propria (ZAVALA SAN MARTIN X. - ROJAS VENEGAS C. 2005).

In particolare viene sottolineata la concomitanza tra l'accresciuta richiesta di manodopera nell'ambito domestico e di cura e la crisi dei settori produttivi tradizionalmente occupati dai maschi (PAERREGAARD P. 2008).

Si deve tener conto di come in Cile, a differenza di quanto si verifica nelle città europee e nordamericane, l'affidamento del lavoro domestico ad altre donne estranee alla famiglia non nasce come conseguenza dell'incorporazione della donna nel mercato del lavoro, ma presenta radici storiche di lunga data vincolate alla tradizione dell'"hacienda" e pertanto agli strati più elevati della società. Attualmente è talmente incorporato nella società che nelle case o negli appartamenti che vengono costruiti nei quartieri residenziali più agiati del paese, viene predisposto uno spazio per "dependencias" o "pieza de servicio". Come negli altri paesi del mondo, in Cile la società attribuisce la responsabilità del lavoro domestico alle donne e l'inserimento femminile nel mondo del lavoro non è stato affiancato da trasformazioni culturali tali da ridistribuire più equamente nella famiglia tali responsabilità, per cui quando si dispone di sufficienti risorse economiche, si affida ad una o più donne l'accudimento della casa e della famiglia. La presenza sempre più numerosa delle donne migranti e la loro incorporazione nel mondo del lavoro ha suscitato reazioni nell'opinione comune. Infatti, in un contesto di aumentata disoccupazione e sottoccupazione maschile per effetto della crisi globale, essa tende a percepire le donne migranti come più favorite rispetto ai maschi essendo meno colpite dalla crisi occupazionale, senza tenere conto di come in realtà la loro incorporazione nel mondo del lavoro, sia pure precario e dequalificato, era già avvenuta prima che la crisi colpisse i settori lavorativi con forte presenza maschile, per cui «certi "vantaggi" vanno letti come una retrocessione della condizione lavorativa dei maschi piuttosto che come un progresso delle donne» (CACOPARDO C. 2005: 52).

Questi atteggiamenti inducono a riflettere sull'"invisibilità" delle donne che ha contraddistinto a lungo l'approccio allo studio delle migrazioni, orientando la letteratura antropologica e sociodemografica verso una prospettiva "neutra" rispetto al genere oppure "androcentrica" che ha di fatto occultato la specificità della mobilità femminile (PESSAR P. 1986; PIORE M.J. 1979).

In realtà anche quando le migrazioni erano un fenomeno prevalentemente maschile, le donne sono state presenti, dato che spesso accompagnavano i padri o i mariti (modello associativo) e non rinunciavano all'opportunità di impiegarsi e di contribuire a migliorare la situazione economica familiare, smentendo così la visione androcentrica che le voleva seguaci passive dell'uomo, considerato l'unico *breadwinner* della famiglia. Gli studi sulle migrazioni, invece, anche quando hanno incominciato ad occuparsi di loro, le hanno considerate come una categoria al seguito dell'uomo capo della famiglia e non indipendente. L'invisibilità delle donne migranti anche come soggetti politici ha determinato ritardi

e carenze negli interventi legislativi e istituzionali che di fatto hanno provocato forti limitazioni nell'accesso ai diritti di cittadinanza da parte loro (ZAVALA SAN MARTIN X. - ROJA VENENAS C. 2005).

Osservare le migrazioni attraverso la prospettiva di genere offre la possibilità di esaminare le dinamiche relazionali tra uomini e donne e le pratiche di negoziazione dei rapporti nell'ambito delle gerarchie di potere tra i generi così come esse si esplicano "across border", cioè attraverso i legami transnazionali che i migranti costruiscono tra il paese di origine e quello di approdo (MALHER S. - PASSAR P. 2001), per cui secondo Hondagneu-Sotelo: «Il genere non è una semplice variabile per misurare [...] per documentare o evidenziare la presenza delle donne dimenticate», ma «un set di relazioni sociali che organizza i modelli di migrazione» (HONDAGNEU-SOTELO 1994: 3). Oppure, secondo l'antropologa Martha Lamas: «la definizione di genere o della prospettiva di genere allude ad un ordine simbolico con il quale una cultura data elabora la differenza sessuale» (LAMAS M. 2003: 332).

La prospettiva di genere, pertanto, è una modalità per decodificare il significato che la cultura e la società assegnano alla differenza sessuale e per comprendere le complesse connessioni tra le varie forme di interazione umana (LAMAS M. 2003: 330).

Evocare il genere, per le antropologhe Sarah Mahler e Patricia Pessar (2001), significa prendere in considerazione le forze più antiche che "modellano la vita umana", le asimmetrie di potere che la società vede come naturali, inevitabili e immutabili e non come una costruzione umana. Assumere la prospettiva di genere implica anche la decostruzione di questi miti e il disvelamento delle gerarchie di potere. Attraverso lo strumento concettuale della *gendered geographies of power* intendono dimostrare come il genere operi simultaneamente su livelli multipli spaziali e sociali e come si articoli a livello transnazionale con altre dimensioni dell'identità, come la classe, la razza, l'etnicità. Vedremo, infatti, come nel contesto migratorio cileno, la classe sociale e la razza siano tra i fattori principali che, interagendo con l'appartenenza di genere, determinano l'inclusione differenziale delle migranti nella società.

L'attenzione crescente al protagonismo delle donne a libello globale ha spinto prima di tutto a ricercare le motivazioni che stanno alla base del processo di femminilizzazione delle migrazioni. Secondo l'ipotesi ricostruttiva di Sassen (2003), sarebbe da mettere in relazione con la creazione di un "mercato transnazionale di manodopera" dovuta alla domanda di manodopera femminile a basso costo da parte dell'economia globale, per cui si creerebbero delle reti transnazionali femminili che convoglierebbero le donne migranti in determinati settori lavorativi, anche quando avrebbero credenziali formative spendibili in altri più qualificati.

A proposito della concentrazione occupazionale delle migranti nell'ambito del lavoro di cura e domestico, Maher (2002) evidenzia come il difficoltoso lavoro di riproduzione sociale implichi lo spostamento della divisione internazionale del lavoro al mondo privato, generando come conseguenza un divario tra le donne immigrate e gli altri cittadini nell'accesso ai diritti di cittadinanza, contribuendo in tal modo ad esacerbare le disuguaglianze a livello internazionale. Questo *gap* dalle dimensioni transnazionali si manifesterebbe principalmente come differenza nella qualità delle cure riproduttive tra il paese di origine e quello di destinazione delle migranti. Infatti, quando le donne emigrano per intraprendere lavori di riproduzione sociale, innalzano la qualità delle cure nell'ambito delle famiglie che accudiscono nel paese ricevente, al prezzo di non potersi dedicare alla propria. La divisione internazionale del lavoro riproduttivo produce catene transnazionali di "cuidadoras" e di delega della cura in cui il lavoro di accudimento domestico viene affidato da donne privilegiate ad altre che lo sono meno, le quali a loro volta, attraverso strategie compensative della propria assenza, devono delegare ad altre persone la cura della propria casa e della propria famiglia nel paese di provenienza (PARREÑAS R.S. 2000; STEFONI C. 2003; MENIN L. 2008).

L'impatto dei processi strutturali di riorganizzazione del mercato del lavoro sulla decisione di emigrare non deve indurre a trascurare l'importanza della dimensione soggettiva ed il ruolo di altri fattori individuali e collettivi che influiscono sulle scelte, sulle strategie e sulle pratiche delle migranti, rendendo queste in qualche modo protagoniste attive in grado di creare occupazione e mobilità, contribuendo al mutamento sociale nei paesi di origine attraverso la promozione ed il rafforzamento di legami nei *network* familiari internazionali (PARREÑAS R.S. 2001).

Sulla decisione di emigrare delle donne agiscono strategie economiche e aspirazioni emancipative, le quali in generale sono da mettere in relazione con la posizione che loro occupano nella sfera di produzione e di riproduzione sociale nel paese di origine e l'offerta di impiego e di migliori condizioni di vita reali o supposti nel paese di destinazione. In pratica, l'aspirazione all'indipendenza accomunerebbe, secondo alcuni punti di vista, i destini delle donne migranti a quelle delle altre donne a qualunque classe sociale appartengano:

«Con l'emigrazione una donna può sottrarsi all'obbligo di occuparsi dei membri anziani della sua famiglia, o di consegnare il proprio salario nelle mani del marito o del padre, o di sottomettersi ad un marito violento. L'emigrazione può anche essere la soluzione pratica ad un matrimonio fallito e alla necessità di provvedere ai figli senza l'aiuto maschile. [...] In un certo senso, dunque, la globalizzazione della cura dei figli e dei lavori domestici accomuna le donne ambiziose e indipendenti di tutto il mondo: quelle in carriera dell'alta borghesia di un paese ricco e quelle indigenti di un Paese del terzo Mondo, o ex comunisti dall'economia allo stremo» (HOCHSCHILD A.R. - EHRENREICH B. 2004: 17).

Tuttavia, secondo le Autrici, questa comunanza tra “le donne ambiziose ed indipendenti” di tutto il mondo le renderebbe tutt’altro che complici. Infatti, precisano come: «Non le accomuna però [...] come sorelle o alleate che lottano insieme per conseguire obiettivi comuni. Al contrario, le mette accanto come padrona e domestica, come datrice di lavoro e lavoratrice, divise da un enorme divario di privilegi e opportunità» (HOCHSCHILD A.R. - EHRENREICH B. 2004: 17).

Donne migranti in Cile

Riorganizzazione familiare, ruoli di genere, relazioni intergenerazionali

È proprio la prospettiva di emancipazione economica e sociale offerta dall’immagine di un paese che esibisce una relativa stabilità politica ed economica a spingere migliaia di donne latinoamericane verso il Cile, che viene visto come uno spazio simbolico di libertà e di opportunità, come un Altrove, una meta reale e immaginaria del viaggio, che offre la possibilità di “concepire un più vasto repertorio di vite possibili” (APPADURAI A. 2001; FABIETTI U. 2003; DE LATOUR E. 2003).

Anche le migrazioni dirette verso il Cile, come tutte quelle interregionali che caratterizzano l’attuale contesto latinoamericano, rispetto alle passate migrazioni intercontinentali, si diversificano per le modalità attraverso le quali le donne attuano il proprio progetto migratorio preferendo al precedente modello associativo quello autonomo. Questo comporta che la donna emigri prevalentemente da sola senza il coniuge e i figli, assumendo così il ruolo di principale *proveedora* economica della famiglia sostituendosi al marito, secondo una precisa strategia familiare di sopravvivenza o di miglioramento della qualità della vita.

Il passaggio dal ruolo riproduttivo a quello di fonte principale di sostentamento della famiglia, tradizionalmente riservato agli uomini, provoca inevitabilmente dei cambiamenti a livello simbolico nella relazione maternità/paternità e nella ridefinizione della stessa mascolinità.

All’interno della famiglia si possono determinare trasformazioni nel ruolo e nei compiti delle donne, come per esempio la conquista di un maggiore potere decisionale sia economico sia nel rapporto con i figli e di una maggiore autonomia personale che potrebbe sottrarle alla sottomissione all’autorità del marito o del padre oppure alla violenza domestica. Tuttavia l’emancipazione delle donne migranti va comunque considerata all’interno di un sistema di disuguaglianze e molto dipende dai contesti sociali e familiari di provenienza e dalla loro predisposizione ad accogliere i cambiamenti, per cui il fatto di essere *proveedora* principale della famiglia non implica necessariamente una trasformazione nei ruoli e nei rapporti di genere.

La letteratura è ricca di esempi che dimostrano come in alcuni contesti, soprattutto quelli rurali, le relazioni transnazionali rafforzerebbero il patriarcato, lasciando inalterata la divisione del lavoro in base al genere (MAHLER S. 1999; BOCCAGNI P. 2009; NOTARANGELO C. 2011), mentre altri studi attestano che, quando le donne emigrano per ricongiungersi ai coniugi, questi appaiono più disponibili a rinegoziare le relazioni ed i ruoli di genere. Per contro, quando emigra tutta la famiglia, si tende a riprodurre nel contesto di arrivo le asimmetrie tra i generi (ONG A. 1993). L'antropologa Carmen Gregorio (2011) sottolinea come con la migrazione della donna-madre venga a modificarsi il ruolo riproduttivo basato sulla maternità in quanto la donna, in conseguenza della sua incorporazione nel mercato del lavoro, assume anche un ruolo produttivo, senza abbandonare quello riproduttivo. Questa assunzione di entrambi i ruoli creerebbe le condizioni favorevoli per una rinegoziazione della relazione di genere.

Parreñas sottolinea, invece, come nella famiglia transnazionale si verifichino condizioni contraddittorie riguardo ai ruoli di genere. Se da una parte, infatti, attraverso la migrazione le donne acquisiscono un maggior potere economico e di rinegoziazione delle relazioni, dall'altra la riorganizzazione familiare non modifica i ruoli di genere in quanto la principale strategia di surroga della "maternità transnazionale" è la delega della responsabilità dell'accudimento dei figli ad altre donne della famiglia o della comunità, che di conseguenza favorisce la riproduzione della ideologia della "domesticidad" femminile (PARREÑAS R.S. 2005b). Al perdurare di questa ideologia si deve l'attivazione del meccanismo della colpevolizzazione sociale della donna migrante da parte del suo sistema di riferimento culturale, per il suo supposto abbandono familiare. Quando è l'uomo ad emigrare viene giustificato con l'adempimento della sua funzione di responsabilità paterna e la sua assenza non viene percepita come traumatica per i figli. Nel caso della donna migrante, invece, il suo allontanamento viene associato all'abbandono della famiglia, al quale viene attribuita la responsabilità dell'eventuale disintegrarsi della famiglia stessa. La sua colpevolizzazione sociale la renderebbe responsabile di non aver corrisposto alle aspettative che le norme sociali tradizionali assegnano al ruolo materno come «garante della continuità sociale e della memoria locale» (GIUFFRÈ M. 2014: 97).

Quello che viene valutato non positivamente è la "desnaturalización" del ruolo riproduttivo delle donne da parte del contesto migratorio, nel quale le donne assumono anche un ruolo associato alla produzione economica, culturalmente assegnato agli uomini. Tale passaggio viene considerato come una rottura in quanto storicamente ci si riferisce alla donna in relazione alla sfera privata, sociale e riproduttiva, mentre all'uomo in riferimento a quella pubblica, economica e produttiva. Questi cambiamenti renderebbero superata la concezione che consi-

dera come naturale e un dato di fatto la relazione «mujeres=madre=cuidadora» (GREGORIO C. 2012: 586).

È soprattutto la vecchia generazione di donne ad essere molto critica verso le madri che emigrano e, quindi, il confronto sul sistema di valori comporta che la rinegoziazione delle relazioni non riguardi solo il rapporto di genere, ma anche quello intergenerazionale.

La censura sociale contribuisce ad intensificare sentimenti ambivalenti nelle donne migranti, che già sono prodotti naturalmente dall'esperienza migratoria, per il fatto che da una parte essa costituisce una risorsa per assicurare ai figli un maggiore benessere, mentre dall'altra essa richiede costi elevati dovuti all'assenza fisica della figura materna.

Alcuni studi condotti tra le donne immigrate in Cile⁽³⁾ hanno messo in risalto come questa ambivalenza si manifesti anche nella "famiglia transnazionale", in cui i legami affettivi e le pratiche tra i membri della famiglia permarrebbero, secondo alcuni orientamenti, anche dopo che la migrazione li ha separati, «grazie al sentimento collettivo di benessere e di unità che supera le frontiere nazionali» (BRYCESON D. - VUORELA U. 2002: 3; PARREÑAS R.S. 2005). Come sottolinea anche Boccagni (2009: 240): «I legami transnazionali rimangono un canale essenziale di reciprocità affettiva e, quindi, una fonte di comune appartenenza e di progettualità condivisa per il futuro» (BOCCAGNI P. 2009: 240).

I sentimenti di tristezza, di ansia, di colpa per il distacco dalla famiglia e per l'esercizio della maternità a distanza si mescolano all'orgoglio e alla soddisfazione per la consapevolezza di aver contribuito a migliorare la qualità della vita dei propri figli, soprattutto nei casi in cui le rimesse delle donne migranti costituiscono l'unico introito economico della famiglia. I sentimenti di tristezza e di nostalgia – sottolineano le intervistate – riguardano non solo la famiglia ma anche la *lejanía del origen*, quindi la propria terra, la propria cultura, il proprio ambiente di vita quotidiana, sentimenti «que tenemos todos que hemos venido acá»⁽⁴⁾.

Il mito della maternità "intensiva" della classe media permea fortemente l'immaginario delle madri transnazionali emigrate in Cile, specialmente delle donne originarie di paesi dove è forte l'influenza della morale cattolica (come Perù, Ecuador, Colombia), cosicché, nonostante il loro ruolo attivo nel processo di mutamento sociale, mostrano dubbi ed incertezze nel percepirsi come "buone madri", anche quando pensano che le loro responsabilità verso i figli possano ritenersi adempiute in considerazione dei sacrifici sostenuti per provvedere al sostentamento della famiglia attraverso l'invio di rimesse (SOLÉ C. - PARELLA S. 2004: 10). In questi casi il credo e le pratiche religiose agiscono a favore del rafforzamento del sistema morale locale, e, quindi, della permanenza di obblighi e legami che tendono ad ostacolare le pratiche transnazionali.

Al “dolore della genitorialità transnazionale”, Parreñas (2001) fa corrispondere quello dei figli resi più insicuri e vulnerabili per effetto del *care drain*, per i costi emotivi della separazione e della mancanza di cure nell’intimità delle relazioni quotidiane, che solo parzialmente possono essere compensate da strategie di surroga della maternità, rappresentate dalle rimesse economiche e sociali e anche dal gruppo dei vari attori cui viene delegato il compito dell’accudimento socialmente attribuito alle madri.

Stigmatizzazione sociale, dolore, tristezza e sofferenza, non sono solo questi gli aspetti che emergono dall’esperienza delle donne migranti in Cile, come rileva l’inchiesta di Camila León (2014). Le donne peruviane intervistate parlano anche del rispetto e della considerazione che hanno acquisito nella famiglia di origine e di come l’esperienza migratoria le abbia fatte maturare come madri, come figlie, e come mogli, in quanto loro stesse si sentono più valorizzate e si considerano “que ellas tiene el control de sus vidas”, grazie alle strategie di sopravvivenza che hanno dovuto escogitare nel contesto migratorio, che si sono rivelate utili anche per rinegoziare la loro posizione nell’ambito familiare, in cui «la mayoría es machista» (LEÓN C. 2014: 32).

I principali problemi che incontrano le donne latinoamericane immigrate in Cile, alla pari degli uomini, riguardano prima di tutto la normativa inadeguata a gestire i movimenti migratori attuali e l’esposizione all’arbitrarietà dei funzionari pubblici disinformati e alle pratiche sociali e istituzionali discriminanti, alimentata anche dalla scarsa conoscenza dei propri diritti e doveri.

Nell’ambito del lavoro gli ostacoli maggiori riguardano l’ottenimento del permesso di lavoro che dà diritto alla residenza, per cui si creano condizioni di irregolarità e di illegalità che espone le donne, come tutti i migranti, a condizioni di abuso da parte dei datori di lavoro e di mancato accesso ai diritti di cittadinanza. Nella società cilena, come nel contesto latinoamericano in generale, la disuguaglianza sociale delle migranti affonda le radici nelle molteplici forme della discriminazione di genere e nelle differenze etnico-razziali che sono la causa della differenziazione tra le stesse immigrate riguardo alle possibilità reali di inclusione. Come suggeriscono le teorie di Crenshaw (1989) i meccanismi di discriminazione non agiscono separatamente, ma sono strettamente collegate ed interagiscono tra loro e con altre caratteristiche strutturali come la disoccupazione e la povertà. L’“intersezione”, come l’Autrice la definisce, simultanea e complessa di sistemi di inuguaglianze genera enormi svantaggi negli individui discriminati e produce un risultato unico e distinto da quello che le singole discriminazioni produrrebbero da sole. La discriminazione intersezionale colpisce simultaneamente molteplici aspetti dell’identità di un individuo, come il genere, la razza, la classe sociale, esponendo i soggetti sottoposti a questi “sistemi combinati di oppressione” a differenti tipi di discriminazione.

«Parlare di intersezionalità è come parlare dei complessi, irriducibili, vari e variabili effetti che risultano quando molteplici aspetti della differenza – economica, sociale, politica, culturale, psichica, soggettiva, esperenziale – si intersecano nel contesto storico specifico, generando modalità di esclusione, gerarchizzazione e disuguaglianze» (CEPAL 2017: 19).

Meccanismi di inclusione differenziale

Sarebbe inappropriato, alla luce di quanto sostenuto, parlare delle donne migranti come di una categoria omogenea poiché porterebbe a trascurare la diversità delle condizioni materiali e simboliche, delle traiettorie e delle esperienze individuali di interazione in ambito sociale ed istituzionale.

Alcune di loro, come le argentine e le venezuelane, infatti, sono facilitate nel conseguire l'autonomia economica e fisica, mentre per altre si prospetta l'esposizione a forme duplici di disuguaglianza e di violenza in quanto donne e in quanto migranti. Le donne di estrazione socioeconomica elevata, con un livello di istruzione e di formazione professionale molto alto, con caratteristiche fisiche rispondenti nell'immaginario collettivo alla razza bianca e europea, sono le più agevolate potendo conseguire la piena autonomia economica e fisica e traguardi soddisfacenti di integrazione nella società cilena.

Altre, invece, trovano impedimento al loro inserimento per una pluralità di motivazioni riconducibili all'estrazione sociale, al paese di provenienza e all'aspetto fisico il quale viene stigmatizzato per il colore della pelle "negra" o "morena", che crea «un factor adicional de discriminación» da parte della società cilena (GUBIERNODE CHILE 2017: 5). Nell'immaginario collettivo cileno il paese di provenienza della popolazione migrante e le sue caratteristiche fenotipiche o razziali hanno rilevanza fondamentale nelle relazioni di inclusione/esclusione ed influenzano lo stesso mercato del lavoro, che risulta "segmentato" in base alle appartenenze identitarie.

Le donne peruviane, per esempio, vengono associate al lavoro domestico, come se fossero naturalmente predisposte a svolgere il ruolo di *nanas*, anche quando hanno una qualifica professionale tecnica che potrebbe consentire loro un migliore inserimento lavorativo. Le donne cilene datrici di lavoro preferiscono di solito le donne del sud purché non mapuche, oppure peruviane o ecuadoriane piuttosto che boliviane. La predilezione per le peruviane la si può spiegare col fatto che, rispetto alle cilene – più determinate nel difendere i propri diritti e a non sottostare ad un legame "servile" – le peruviane sono maggiormente disposte a tollerare tutte le condizioni e a non ribellarsi a situazioni di sotto-missione. Nell'immaginario delle donne cilene le peruviane, come quelle del sud, rappresentano una sorta di idealtipo di lavoratrice, con la *actitud de nana* essendo remissive, pronte a svolgere i propri compiti senza esigere altro in più,

comportamenti ricollegabili all'appartenenza ad una cultura tradizionalmente machista, che le ha abituate a tollerare condizioni di sottomissione, situazione che determina paradossalmente un "vantaggio" per l'occupazione.

Come ha sottolineato Colombo, queste relazioni che vengono a determinarsi tra datrici di lavoro e domestiche in cui le donne esercitano un potere su altre donne:

«Incoraggiano a mettere in discussione la neutralità della categoria di genere e a mettere a tema il suo intrecciarsi con le dimensioni culturali e di classe. [...] Ovvero mostra che neanche il genere è neutro dal punto di vista del potere e che quest'ultimo è esercitato anche all'interno di un genere, oltre che da un genere all'altro» (COLOMBO A. 2003: 338-339).

Spesso sono frequenti i casi di co-residenza, che da una parte favoriscono la familiarità tra le lavoratrici e i membri della famiglia, ma dall'altra il coinvolgimento affettivo ha dei costi emotivi elevati, soprattutto quando si tratta di madri che si trovano a dover accudire i figli degli altri, dovendo vivere la propria genitorialità a distanza. Inoltre, quando si alloggia nella casa in cui si lavora, si intensifica la dipendenza della lavoratrice dalla padrona di casa, la quale si aspetta che si renda maggiormente disponibile ad accudire la propria famiglia, condizione che viene favorita nei casi in cui la donna migrante sia sola in città. Del resto la convivenza è anche di ostacolo alla vita relazionale delle lavoratrici al di fuori del contesto lavorativo, intralciando i rapporti amicali o sentimentali. A tale proposito Rosalba Todaro evidenzia come la donna lavoratrice non "venda" un lavoro o un prodotto di esso, come nella maggior parte dei casi, quanto piuttosto il proprio tempo, che viene messo a disposizione della datrice di lavoro e speso in funzione della sua famiglia. A suo avviso, una tale situazione rimanda ad un rapporto quasi di dominazione, non comparabile con il lavoro moderno, basato su una evidente forma di servilismo, che spinge le donne migranti ad accettare tutte le condizioni e a non ribellarsi (TODARO R. - GALVEZ T. 1987).

Le "domestiche della globalizzazione" sperimentano una mobilità molto contraddittoria dal punto di vista di classe, dal momento che l'avanzamento di *status* della propria famiglia nel paese di origine avviene a costo della rinuncia al miglioramento del proprio nella società di approdo, dove vengono relegate nel settore di riproduzione e di cura (PARREÑAS R.S. 2001).

Per quanto riguarda le donne, alla disuguaglianza etnico-razziale si aggiunge anche quella di genere. La divisione sessuale del lavoro espone le migranti a condizioni lavorative non remunerate con sovraccarico di lavoro domestico e di cura, oppure precarie sia nella sfera riproduttiva sia in quella produttiva, alla discriminazione salariale, alla segregazione, mentre quella razziale confina

le donne meticce e afrodiscendenti nelle mansioni subalterne meno qualificate della forza lavoro, secondo una gerarchia che colloca le donne bianche nelle posizioni privilegiate.

L'ipotesi ricostruttiva di Quijano fa risalire la divisione razziale del lavoro all'epoca della formazione della società coloniale in America, quando in concomitanza con la costruzione dell'ideologia razzista si affermava sistematicamente la divisione del lavoro – schiavile, servile, retribuito – in base alle caratteristiche razziali della popolazione. L'associazione delle nuove forme di identità dei colonizzati con tipologie di lavoro non retribuito contribuì a diffondere presso gli europei bianchi la convinzione che il lavoro retribuito fosse un loro esclusivo privilegio. La classificazione della popolazione a livello globale secondo il criterio razziale spiega anche la differenza salariale riguardo la stessa prestazione lavorativa tra le “razze inferiori” e i bianchi presente nel mondo capitalista (QUIJANO A. 2007: 110).

Nelle donne di alcune nazionalità in particolare, come nel caso delle colombiane, peruviane e dominicane, il loro stato di vulnerabilità è da ricercarsi non solo nelle condizioni in cui versano nel paese cilen, ma anche nella situazione di abuso e di violenza intrafamiliare, e di controllo parentale, cui sottostavano anteriormente all'emigrazione nei loro paesi di origine, per cui la principale motivazione ad emigrare nel loro caso viene soprattutto dal desiderio di liberarsi da una situazione insostenibile legata agli abusi derivanti dalle profonde asimmetrie tra i generi.

Nel caso specifico delle donne dominicane, è molto diffuso il loro coinvolgimento come vittime di tratta per fini di sfruttamento della prostituzione e di traffico di persone in quanto spesso si affidano ad organizzazioni per facilitare l'ingresso nel paese, dato che la legge prevede una tipologia molto restrittiva di *visa consolare*, che di fatto ha, però, ottenuto risultati opposti all'effetto selettivo desiderato. La popolazione “negra” o afrodiscendente è quella maggiormente esposta al razzismo e nel caso delle donne sono le più colpite da specifiche forme di violenza materiale e simbolica machista e di sessualizzazione del loro corpo; vengono associate dall'opinione pubblica alla prostituzione, oppure vengono socialmente “castigadas” da parte delle cilene che le percepiscono come una minaccia perché temono che possano insidiare i loro mariti. Le radici di questa discriminazione, diffusa in tutto il contesto latinoamericano e caraibico, possono essere individuate nella colonizzazione europea che ha costruito la sua ideologia su un sistema gerarchico basato sulla differenza razziale, che servì anche per legittimare la dominazione imposta con la conquista. Questo giustificò pratiche di relazione gerarchizzate tra dominatori/superiori e dominati/inferiori e fu fondamentale nel processo di conquista territoriale (QUIJANO A. 2007).

L'introduzione in questo territorio di gruppi umani schiavizzati provenienti dall'Africa ebbe conseguenze specifiche per le donne, anch'esse deportate seppure in numero minore rispetto ai maschi, in quanto furono sfruttate per la riproduzione di manodopera e come oggetti sessuali dagli stessi connazionali e dai conquistatori.

La pratica di queste discriminazioni col tempo si naturalizza determinando l'affermazione di un modello eurocentrico ed androcentrico nel quale l'uomo bianco europeo occupa una posizione socio-culturale e politica dominante. In base a questo standard di riferimento considerato come superiore e universale, si viene a creare una gerarchia tra i popoli, in cui tutte le altre forme di organizzazione sociale vengono considerate arcaiche e premoderne rimarcando la loro inferiorità, al fine di preservare l'ideologia del gruppo dominante (MONTEINO P. 1997).

La categoria "afrodiscendente" è stata utilizzata per la prima volta nel 2000⁽⁵⁾ e da molti viene preferita al termine "negro/a" in quanto più adeguata a comprendere l'eterogeneità delle diverse categorie che i popoli di origine africana utilizzano per autodefinirsi nei vari contesti regionali (afroargentinas, afrocaribeñas, afrouruguayas) (CEPAL 2017). Da alcuni viene considerata una decostruzione del termine negro/a di origine coloniale che fa riferimento ad un soggetto attivo che difende i propri diritti e non vittimizzato e ad una comunità diasporica che travalica i confini nazionali (CAMPOALEGRE SEPTIEN R. - BIDA-SECA K.A. 2017). Alla cultura diasporica è strettamente legato il processo di costruzione dell'identità etnico-razziale delle donne afrodiscendenti in America Latina e nei Caraibi, il quale avviene in un contesto socio-politico-culturale connotato da una struttura di potere discriminante da una parte e dalla loro storica resistenza in difesa della libertà e del rispetto dei diritti del popolo negro dall'altra.

Le donne afrodiscendenti condividono con i maschi altre situazioni di discriminazione, come quella dell'"invisibilità" statistica dovuta alla difficoltà di identificazione nelle rilevazioni censitarie da parte delle varie comunità, come se si volessero occultare e negare le contraddizioni e le disuguaglianze etnico-razziali in ragione del mito di una raggiunta democrazia costruito nel contesto postcoloniale attraverso discorsi ed immaginari che permea tutta la regione, il quale scongiurerebbe una situazione di discriminazione istituzionalizzata come quella degli USA e del Sud Africa (GONZÁLES L. 1987).

Solo recentemente la variabile etnico-razziale è stata incorporata nelle statistiche nazionali e nei registri amministrativi introducendo il criterio della autoidentificazione attraverso l'individuazione di alcune categorie nelle quali i vari gruppi che compongono la popolazione migrante "negra" possano riconoscersi⁽⁶⁾.

Conclusioni

Rispetto ai vari ambiti in cui agiscono le condotte discriminatorie verso i migranti, lo stato cileno ha disposto una serie di interventi soprattutto nei settori della salute e dell'educazione, i quali hanno senz'altro migliorato il grado di fruizione dei diritti sociali da parte loro, ma in assenza di una continuità politica che consentisse la messa a punto di un progetto coerente, hanno avuto un'efficacia parziale. In questo contesto le donne migranti come soggetti politici risultano poco presenti poiché né gli organismi ministeriali a tutela dell'uguaglianza di genere, né le iniziative di governo sul tema migratorio dall'una o dall'altra parte o congiuntamente sono riusciti ad integrare prospettiva di genere e politiche migratorie. Permane ancora una condizione di diffusa "vulnerabilità" delle donne migranti in Cile che trova la sua manifestazione più evidente nelle varie forme di violenza fisica e psicologica che vengono praticate in diversi ambiti, da quello familiare a quello dell'amministrazione pubblica ad opera di funzionari poco sensibili ed impreparati, fino al coinvolgimento come vittime della tratta di persone a causa di trafficanti senza scrupoli che lucrano sulle situazioni di irregolarità e di disagio.

Il riconoscimento dei diritti al lavoro, all'educazione, alla salute, all'integrità fisica e psicologica, alla non discriminazione da parte delle leggi non può che essere solo formale se di fatto le situazioni e le possibilità di integrazione dipendono ancora principalmente dalle differenze in base alle quali la società cilena divide le migranti in "exstranjeritas", cioè bianche e "immigrantes" in riferimento alla loro origine *mestiza*, *indígena* o *afrodescendiente*, in nome del mito della "blanquitud" che permea tutto il processo di costruzione della nazione cilena.

La mia stessa personale esperienza di ricerca in Cile, ormai qualche anno fa, mi ha permesso di constatare come sia radicata, anche presso le persone con le quali ho potuto condividere il mio percorso di ricerca⁽⁷⁾, la convinzione che, per superare i meccanismi sociali di etichettamento e di esclusione, la società cilena non possa che affidarsi ad una radicale trasformazione culturale che coinvolga inevitabilmente il sistema educativo, esso stesso ritenuto iniquo e generatore di disuguaglianze.

Note

- (1) Si veda Organización Internacional del Trabajo-OIT, 2017, *Mujeres Migrantes en Chile: Oportunidades y Riesgos Cruzar Fronteras para Trabajadoras. Migración Laboral en Chile*, Oficina para el Cono Sur de América Latina, Santiago de Chile.
- (2) Si veda Gobierno de Chile, Ministerio de Desarrollo Social, 2016, *Inmigrantes. Síntesis de Resultados*. CASEN, 2015, Subsecretaría de Evolución Social, MSD, Santiago de Chile.

- (3) Si fa riferimento, tra le altre, alle interviste ad un gruppo di migranti peruviane residenti a Santiago, riportate nell'articolo di AVARIA A. *et al.*, 2016, *Maternidad Transnacional, un desafío para las mujeres peruanas migrantes trabajadoras del barrio Meiggs*, "Revista Perspectiva", 27.
- (4) Dichiarazione tratta da un'intervista nell'ambito della ricerca di AVARIA A. *et al.*, 2016.
- (5) Il termine è stato coniato in occasione della Conferencia Regional de las Américas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras Formas Connexas de Intolerance. La categoria è stata successivamente riconosciuta dalla Conferencia de Durban in riferimento alla costruzione di politiche pubbliche a favore dei diritti dei popoli afrodiscendenti.
- (6) Le categorie delle quali si possono avvalere i gruppi di "negri" per autodefinire la propria identità nelle statistiche ufficiali sono relazionate ai processi storici di integrazione/segregazione di ciascun paese. Alcuni esempi con i rispettivi paesi di riferimento: Repubblica Boliviana del Venezuela: "negra", "afrodiscendiente", "morena"; Panama: "afro-colonial", "afro-antillana", "afro-panameña", "otro"; Uruguay: "afro", "negra"; Brasil: "preta", "parda"; Ecuador: "negra", "afro-ecuatoriana", "mulata", "montubíz", "mestiza"; Puerto Rico: "negra" (CEPAL 2017: 23).
- (7) Nel giugno-luglio del 2009 ho svolto la mia ricerca nell'ambito del dottorato a Santiago del Cile e ho avuto modo di collaborare con il personale del "Colectivo sin fronteras" e della Fundación Anide – associazioni senza fini di lucro, con équipe multidisciplinari, che operano da molti anni nella capitale dello stato cileno per salvaguardare i diritti delle bambine e dei bambini peruviani e cileni – in attività di formazione sulle tematiche relative all'immigrazione e all'integrazione dei bambini peruviani nel contesto scolastico e in altre finalizzate alla prevenzione e al contrasto del disagio in ambito scolastico e sociale. A tal fine, sono state anche somministrate interviste ad alcuni testimoni privilegiati come mediatori culturali, insegnanti, direttori, personale amministrativo di scuole primarie pubbliche, frequentate perlopiù da bambini stranieri e da cileni appartenenti alle fasce più basse della popolazione.

Bibliografia

- AIME M., 2000, *Diario Dogon*, Bollati Boringhieri, Torino.
- AIME M., 2017, *Cultura*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ALTHABE G., 1996, *Construction de l'étranger dans la France Urbaine d'aujourd'hui*, in Fabres D. ed., *L'Europe entre cultures et nations*, Editions de la Maison de sciences de l'homme, Paris.
- AMBIADO CORTÉS C. - FERNÁNDEZ OSSANDÓN R., 2012, *Sobre inmigrantes latinoamericanos en la televisión chilena: estigma y fronteras en la narrativas audiovisuales*, "Revista Comunicación", 10(1): 267-288.
- APPADURAI A., 2001 [1996], *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- BELLAGAMBA A. (a cura di), 2009, *Inclusi/Esclusi. Prospettive africane sulla cittadinanza*, UTET, Torino.
- BELLO A. - RANGEL M., 2002, *La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afro-discendientes en América Latina y Caribe*, "Revista de la CEPAL", 76: 39-54.
- BERG U. - PAERREGAARD K. (eds), 2005, *El Quinto Suyu, Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*, IPE, Lima.

- BOCCAGNI P., 2009, *Tracce transnazionali. Vite in Italia e proiezioni verso casa tra i migranti ecuadoriani*, FrancoAngeli, Milano.
- BOYD M., 1989, *Family and Personal Network*, in *International Migration: Recent Development New Agendas*, "International Migration Review", RACE, New York, 23(3): 638-670.
- BRYCESON D. - VUORELA U., 2002, *Transnational families in the twenty-first century*, en BRYCESON D. - VUORELA U. (eds.), *The Transnational family: New European Frontiers and Global Network*, Berg Press, Oxford.
- CACOPARDO C., 2005, *Acerca de las mujeres migrantes en la Argentina: tendencias y mercado de trabajo*, en *Migraciones, globalización y género en Argentina e Chile*, CECYM Argentina, Cotidiano Mujer Uruguay, Fundación Instituto de la Mujer Chile, MEMCH, REPEM Uruguay, Buenos Aires.
- CAMPOALEGRE SEPTINE R. - BIDASECA K.A., 2017, *Más allá del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes*, en CAMPOALEGRE SEPTINE R. - BIDASECA K.A. (eds.), *Collección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño*, Clacso, Buenos Aires.
- CARSTEN J., 1995, *The Substance of Kindship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Palau Langkawi*, "American Ethnologist", 22 (2): 223-241.
- CARSTEN J., 2000, *Cultures of Relatedness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CASTLE S. - MILLER M.S., 1998, *The Age of Migration: International Population Movement in the Modern World*, The Guilford Press, New York.
- CEPAL, 2017, *Mujeres Afrodescendientes en América Latina y Caribe: deudas de igualdad*, Naciones Unidas, Santiago.
- COLOMBO A., 2003, *Razza, genere, classe. Le tre dimensioni del lavoro domestico in Italia*, "Polis", vol. 17 (2), pp. 317-342.
- CONCHA D., 2001, *Cadenas y redes en el proceso migratorio español*, "Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales", Universitat de Barcelona, n. 94(8), agosto 2001.
- CRENSHAW K., 1989, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, "University of Chicago Legal Forum", 1989, 1: 139-167.
- DEGLI UBERTI S., 2014, *Culture delle migrazioni*, in RICCIO B. (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Cisu, Roma.
- DE LATOUR E., 2003, *Héros de return*, "Critique internationale", 19: 171-189.
- DEM, 2015, *Estadísticas Migratorias*, Santiago de Chile.
- DEM, 2016, *Migración en Chile 2005-2014*, Santiago de Chile.
- DEM, 2017a, *Anuario Estadístico Nacional 2015*, Santiago de Chile.
- DEM, 2017b, *Población Migrante en Chile*, Santiago de Chile.
- FABIETTI U., 2003, *Storia dell'Altrove. Riflessioni su un'antropologia dell'Occidente*, in SCARDUELLI P. (a cura di), *Antropologia dell'Occidente*, Meltemi, Roma.
- GIUFFRÈ M., 2014, *Genere*, in RICCIO B. (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Cisu, Roma.
- GOBIERNO DE CHILE, Ministerio de Desarrollo Social, 2016, *Inmigrantes. Síntesis de Resultados*, CASEN 2015, Subsecretaría de Evolución Social, Msd, Chile.
- GOBIERNO DE CHILE, Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género, 2017, *Estudio*

exploratorio sobre autonomías física y económica de los mujeres migrantes en las regiones Metropolitana, Tarapacá y Antofagasta, Santiago de Chile.

GONZÁLES L., 1987, *Por un Feminismo AfrolatinoAmericano*, in ISIS Internacional e MUDAR, *Mujeres, crisis y movimiento. América Latina y Caribe*, Ediciones de las Mujeres, Santiago de Chile, IX, junio: 133-142.

GRASSI M. - GIUFFRÈ M. (a cura di), 2013, *Vite (il)legali. Migranti africani in Italia e in Portogallo*, SEID, Firenze.

GREGORIO C., 2011, *Análisis de las migraciones transnacionales en el contexto español, revistando la categoría de género desde una perspectiva etnográfica feminista*, "Nueva Antropología", 24 (74): 39-71, (Versione elettronica).

GREGORIO C., 2012, *Tensiones conceptuales en relación entre género y migraciones. Reflexiones desde la etnografía y la crítica feminista*, "Papers", 97(3): 569-590, DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v97n3.423>

HARBISON S.F., 1981, *Family Structure and Family Strategy in Migration Decision Making*, in DEJONG G.F. - GARDEN R.W. (eds), *Migration Decision Making: Multidisciplinary Approach to Microlevel Studies in Developed and Developing countries*, Pergamen Press, New York.

HILL MAGER K., 2002, *Globalization and Human Rights*, University of California Press, Barkeley.

HOCHSCHILD A.R. - EHRENREICH B., 2004, *Donne globali, tate e badanti*, FrancoAngeli, Milano.

HONDAGNEU-SOTELO P., 1994, *Gender Transition: Mexican Experience of Immigration*, University of California Press, Barkeley.

INE, 2017, *Censo de Población y Viviendas*.

LACOMBA J., 2001, *Teoría y practicas en la inmigración. De los modelos explicativos a los relatos y proyectos migratorios*, "Scripta Nova. Revista de Geografía y Sciencies Social", n. 94, agosto.

LAMAS M., 1999, *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género*, en LAMAS M. (ed.), *La construcción cultural de la diferencia sexual*, Universidad Autónoma de México, pp. 327-366.

LARRAÍN J., 2002, *Modernidad, Razón y Idendidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

LEÓN C., 2011, *La retraditionalización de los roles de género en la maternidad transnacionales: el caso de mujeres peruanas en Santiago de Chile*, "Si Somos Americanos". Revista de Estudios Transfonterizos, 14(1): 15-40.

LOMBARDI SATRIANI L.M., 2004, *Il sogno di uno spazio. Itinerari ideali e traiettorie simboliche nella società contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

MAHLER S., 1999, *Engendering Transnational Migration: A Case Study of Salvadorans*, "American Behavioral Scientist", 42: 690-719.

MAHLER S. - PESSAR P., 2001, *Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender across Transnational Spaces*, "Identities". Global Studies in Culture and Power, 7(4): 441-459.

MARTINEZ J., 2009, *Notas sobre las características de la fuerza laboral migrante en las Américas*, in *Compilación de Trabajos. Taller sobre Programa para Trabajadores Migratorios Temporales*, Conferencia Regional sobre Migración (LC/R. 2163), CEPAL/SEGIB-OIM, Santiago de Chile.

MATERA V., 2008, *La modernità è altrove. Immaginario e Antropologia*, in CARMAGNOLA F. - MATERA V. (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, UTET, Torino.

- MENIN L., 2008, *Leadership femminili, desideri e strategie di inclusione. I percorsi associativi di due donne migranti a Milano*, "Achab". Rivista di Antropologia, 13: 51-56.
- MILETT P., 2004, *Chile-Perù: las dos caras de un espejo*, "Revista de Ciencia Política", Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 24(2): 228-235.
- MORA C., 2008a, *Estratificación social y migración intraregional: Algunas caracterizaciones de la experiencia migratoria en Latinoamérica*, "Revista Universum", Universidad de Talca, Chile.
- MORA C., 2008b, *The Peruvian community in Chile as a response to discrimination and exclusion*, "Peace Review", Special issue on Citizenship and Social Justice, 20(3), Fall, Canada.
- NOTARANGELO C., 2011, *Tra il Maghreb e i carrugi. Giovani marocchini di seconda generazione*, CISU, Roma.
- ONG A., 1996, *Cultural Citizenship as Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States*, "Current Anthropology", 37(5): 737-762.
- ONG A., 2005, *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello Cortina, Milano.
- ORI-Organización Internacional del Trabajo, 2017, *Mujeres Migrantes en Chile: Oportunidades y Riesgos Cruzar Fronteras para Trabadoras*, Migración Laboral en Chile, Oficina para el Cono Sur de America Latina, Santiago.
- PAEREGAARD K., 2007, *Adios Peru: Persistence and Variation in Peruvian Transnational Engagement*, in SORESEN N.N. (ed), *Living Across World: Diaspora, Development and Transnational Engagement*, International Organization Migration, Geneva, pp. 177-196.
- PAEREGAARD K., 2008, *Peruvian dispersed: A Global Ethnography of Migration*, Lanham, Lexington.
- PARREÑAS R.S., 2000, *Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive Labor*, "Gender & Society", Sage Publications, Usa, 14(4): 560-580.
- PARREÑAS R.S., 2001, *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*, Stanford University Press, Stanford.
- PARREÑAS R.S., 2005a, *Children of Global Migration. Transnational Families and Gendered Woes*, Stanford University Press, California.
- PARREÑAS R.S., 2005b, *The Gender Paradox in Transnational Families*, "Asian and Pacific Migration Journal", 14(3): 143-268.
- PELLEGRINO A., 2003, *La migración internacional en América Latina y el Caribe: tendencias y perfiles de los migrantes*, "Serie Población y Desarrollo" n. 35, CEPAL/CELADE, Santiago de Chile.
- PESSAR P. 1986, *The Role of Gender in Dominican Settlement in the United States*, in NASH J. - SAFA H. (eds.), *Women and Change in Latin America*, Bergin e Garvey, South Hadley.
- PIORE M.J., 1979, *Birds of Passage: Migrant Labor and Industrial Societies*, Cambridge University Press.
- POMPEO E., 2011, *Pigneto-Banglatown. Migrazioni e conflitti di cittadinanza in una periferia storica romana*, Meri, Roma.
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE CHILE, 2008, *Instructivo n. 9-Instrucciones sobre la Política Nacional Migratoria*, Santiago de Chile.
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE CHILE, 2015, *Instructivo n. 5- Lineamientos e Instrucciones para la Política Nacional Migratoria*, Santiago de Chile.

- QUIJANO A., 2007, *Questioning "Race"*, "Socialism and Democracy", 21(1): 45-53.
- RICCIO B. (a cura di), 2014, *Antropologia e Migrazioni*, CISU, Roma.
- RICHICHI V., 2016, *Per una metodologia dello studio delle migrazioni a partire dai contesti di origine*, "Dialoghi Mediterranei", 21.
- RIVER J. - MUÑOZ G., 2008, *El peso de la historia en la migración peruana en Chile*, "Polis", Editorial de la Universidad Bolivariana de Chile, Santiago, 7(20).
- RODRÍGUEZ ELIZONDO J., 1995, *Chile-Perù en el marco de las Convenciones de Lima*, "Revista Política de Instituto de Ciencia Política", Universidad de Chile, 33.
- SASSEN S., 2003, *Los espectros de la globalización*, CFE, Buenos Aires.
- SCHILLER C.N. - BASH L. - BLANCH-CZANTON C., 1992, *Towards a Definition of Transnationalism. Introductory Remarks on Research Questions*, *Annales of New York Academy of Science*.
- SEPPILLI T., 2008, *Scritti di antropologia culturale*, a cura di MINELLI M. - PAPA C., Olschki, Firenze.
- SOLÉ C. - PARELLA S., 2004, *Discursos sobre maternidad transnacional de las mujeres de origen latinoamericano residente in Barcelona*, Ponencia presentada al IV Congreso sobre inmigración, Girona, 10-13 noviembre.
- STAAB S. - MABER K.H., 2006, *The Dual Discourse about Peruvian Domestic Workers in Santiago del Chile: Class, Race and Nationalist Project*, "Latin American Politics and Society", Cambridge University Press, University Miami, 48(1): 87-116.
- STEFONI C., 2003, *Inmigración peruana en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- STEFONI C., 2005, *Inmigración y ciudadanía: la formación de comunidades peruanas en Santiago y la emergencia de nuevos ciudadanos*, in BERG U. - PAERREGAARD K., (eds), *El Quinto Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*, IEP, Lima.
- STEFONI C., 2008, *Migración, Género y Servicio Doméstico. Mujeres Peruanas en Chile*, en MORA C. - VALENZUELA M.E. (eds), *Trabajo Doméstico y Equidad de Género en Latinoamérica: Desafíos para el Trabajo Decente*, OIT, Santiago, Chile.
- STEFONI, C. - ACOSTA E. - MARCIA G. - CASAS CORDERO F., 2008, *Niños y Niñas Inmigrantes en Santiago de Chile: entre la integración y la exclusión*, Universidad Alberto Hurtado y OIM, Santiago de Chile.
- STEFONI C., 2010, *Política Migratoria en Chile*, en ZURBRIGGER C. - MONDOL L. (eds), *Estado actual y perspectivas de las políticas migratorias en el Mercosur*, FLACSO, Montevideo, Uruguay, pp. 111-129.
- STEFONI C., 2011, *Ley y política migratoria en Chile. La ambivalencia en la comprensión del migrante*, en FELDMAN-BIANCO B. - L. RIVERA - STEFONI C. - VILLA M. (eds.), *La construcción social del sujeto migrante en América Latina. Prácticas, representaciones y categorías*, FLACSO Coediciones, Quito, Ecuador, pp. 79-109.
- TODARO R. - GALVEZ T., 1987, *Trabajo doméstico remunerado. Conceptos, hechos, datos*, Ediciones CEM, Santiago de Chile.
- UGALDE J. - PELÁEZ V., 2009, *Guatemala. Hoy son lágrimas, mañana son dólares*, en ANSION R.A. - GÓMEZ P.M. MEDINA (eds), *Mas allá de las remesas. Familias de migrantes in América Latina*, PUCP, Lima.
- VERTOVEC S., 2009, *Transnationalism*, Routledge, London.

VIETTI F., 2010, *Il paese delle badanti*, Melemi, Roma.

VIOR E., 2009, *Participación ciudadana en las comunidades de origen inmigrante en la provincia de Río Negro*, "Nuevo espacio público", 2(3): 165-198.

ZAVALA SAN MARTIN X. - ROJAS VENEGAS C., 2005, *Globalización procesos migratorios y estado en Chile*, en *Migraciones, globalización y género en Argentina e Chile*, CECYM Argentina, Cotidiano Mujer Uruguay, Fundación Instituto de la Mujer Chile, MEMCH, REPEM Uruguay, Buenos Aires.

La educación superior en México como mecanismo de desigualdad

Lorenza Villa Lever

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Resumen

En este trabajo se parte de que los cambios relacionados con los procesos de globalización y mercantilización de la educación superior, así como de masificación de la matrícula de educación superior y la vinculación de sólo una pequeña parte de las universidades con la sociedad del conocimiento, ha propiciado respuestas institucionales distintas, acordes con los contextos de los países, que se han constituido en un sistema de educación superior con espacios universitarios fragmentados y asimétricos por sus niveles de desarrollo académico y que conforman vías universitarias de calidad diferenciada en los que se distribuyen los estudiantes con distinto estrato social y género.

Introducción

En los últimos 25 años ha habido en México cambios en la configuración de la educación superior, relacionados con la globalización y la mercantilización de dicho nivel educativo, así como con el crecimiento de su matrícula. Estos cambios han orientado a las instituciones universitarias a dar respuestas heterogéneas a las exigencias de la sociedad del conocimiento, de acuerdo con las capacidades institucionales propias, así como también con los desiguales contextos nacionales, lo que ha propiciado sistemas de educación superior fragmentados y asimétricos por sus diferentes niveles de desarrollo académico. A partir de estas asimetrías en la calidad de la educación ofrecida, las instituciones de educación superior (IES) forman circuitos de escolaridad diversificados en los que se distribuyen los jóvenes de ambos sexos, pertenecientes a estratos sociales distintos (RAMA 2006: 16). De esta configuración de la educación superior en espacios universitarios asimétricos por su calidad y fragmentados socialmente, surge el interés de indagar de qué manera dicha configuración clasifica y distingue a los jóvenes universitarios y afecta las oportunidades educativas de quienes tienen diferentes posiciones sociales. Se trabajará con tres dimensiones analíticas:

- Los “espacios universitarios asimétricos”, que distinguen y clasifican a los individuos a partir del control para el acceso de los estudiantes y para

su permanencia en ellos, como una manera de construir fronteras que los igualan en su interior y los jerarquizan en relación con el exterior, de acuerdo con el grupo social al cual están orientados. Esta dimensión se construyó con base en la combinación de tres variables: i) las características de la institución, ii) las características del personal académico, y iii) las características de los programas acreditados. El análisis se hizo con base en 20 indicadores. El ordenamiento de los espacios universitarios resultante del análisis, permitió compararlos, diferenciarlos y otorgarles una posición de acuerdo a su grado de desarrollo académico, teniendo como base sus características particulares, las funciones que desempeñan y los recursos con los que cuentan. El resultado de la clasificación muestra que las instituciones estudiadas se distribuyen en tres diferentes niveles de desarrollo académico que pueden ser ordenadas tomando como base su pertenencia a un subcampo universitario (Cuadro 2):

Cuadro 2. Nivel de desarrollo académico de espacios universitarios, por subcampo.

Subcampo	Público			Privado		
Nivel de Desarrollo Académico de los Espacios Universitarios	Alto	Medio	Bajo	Alto	Medio	Bajo

Esta jerarquización de los espacios universitarios, asimétricos por sus grados de desarrollo académico y sus concomitantes normas y valores, propician ciertos habitus y prácticas entre quienes los habitan (BOURDIEU WACQANT, 2008: 41-42) y propician un entrelazamiento interdependiente entre sus características y las posibilidades de actuar y decidir de los estudiantes, en tanto agencias (ELÍAS 2006: 139; CORCUFF P. 2005: 25).

- La “posición social de origen”, construida a partir del concepto de capital de Bourdieu (BOURDIEU P. 1987), es definida como la distancia entre las posiciones sociales (BRAIG M. - COSTA S. - GÖBEL B. 2015: 212), en la medida en la que cada posición da acceso a estructuras de oportunidades diferenciadas, que pueden propiciar, o no, la acumulación de recursos materiales y simbólicos. Esta dimensión permite diferenciar a los poseedores de diversos volúmenes de capitales, lo que se traducirá en ventajas o desventajas, concretadas en diferentes perfiles de estudiantes. La posición social de origen se construyó con base en la conjugación de tres capitales: el capital familiar, o recursos materiales y simbólicos a los que han tenido acceso los estudiantes desde su familia de origen y se indaga a partir de tres variables: escolaridad del padre, escolaridad de la madre e ingreso

familiar. El capital escolar, que refiere a los antecedentes escolares de los estudiantes, antes de su ingreso a la universidad, está formado por cuatro variables: promedio obtenido, si reprobó o no materias, éxito en los exámenes y cumplimiento con las tareas; todas ellas en el bachillerato. Finalmente, la variable oportunidad de elegir, medida con base en la posibilidad real del estudiante de elegir la universidad que deseaba. Con estos tres capitales se construyó un Índice de Oportunidad Socio-Escolar, que permite diferenciar entre dos posiciones sociales de origen: alta y baja, y entre cuatro estratos, como se muestra en el Cuadro 1. La pertenencia a una posición social, supone la acumulación y posesión de un cierto tipo de capitales por un determinado agente, mismo que podrá convertir en realizaciones de acuerdo con sus oportunidades reales de elegir lo que desea y valora.

Cuadro 1. Índice de Oportunidad Socio-Escolar.

Posición Social de Origen	Estratos
Baja	Muy Desfavorecido
	Desfavorecido
Alta	Favorecido
	Muy Favorecido

- La “movilidad social intergeneracional”, que remite a los cambios que viven los individuos en una sociedad dada, en relación tanto con su posición de origen en la distribución económica ⁽¹⁾ (VÉLEZ R. *et al.* 2012: 27), como con su distribución diferenciada entre los diversos tipos de institución universitaria. Se parte del supuesto que mientras más importante es la situación parental, menor será la movilidad intergeneracional, y mientras más independientes de ellas sean el esfuerzo y talento de los hijos, habrá un mayor movimiento entre las generaciones. (DAUDE CH. 2010: 37). Se trabajar distribución diferenciada entre los diversos tiposómico, la educacional y la de percepciones o subjetiva.

Teniendo como base estas tres dimensiones, en este trabajo se quiere mostrar que las asimetrías entre los distintos tipos de espacios universitarios son un mecanismo de desigualdad que generalmente no es visto como tal, a pesar de que ofrecen oportunidades distintas a quienes estudian en ellos, de acuerdo, por un lado, con el grado de desarrollo académico de las instituciones, lo cual refiere también a la calidad de la enseñanza impartida; y por otro, porque están segmentados por el origen social de los estudiantes que albergan.

Ambas condiciones, la calidad académica de dichos espacios y su segmentación social, configuran estructuras de oportunidad que ofrecen a los jóvenes las opciones u oportunidades reales a las que pueden acceder, que se convierten en los referentes para su acción cotidiana, y que condicionan el tipo de movilidad social que lograrán (MORA M. *et al.* 2005: 27; DAUDE Ch. 2010: 37). El énfasis en el desafío planteado por las tendencias internacionales hacia la diversificación, fragmentación y privatización de la educación pública, y los cambios económicos, políticos y educativos de los últimos 30 años en la escena nacional hacen necesario visibilizar las asimetrías expresadas en la educación superior del país, atendiendo a

«la necesidad de defender una educación de calidad para todos, culturalmente pertinente ahí donde sea necesario. El llamado supone que el Estado mexicano reconozca y honre las deudas históricas de la educación pública en México, y responda equitativamente a las necesidades que se desprenden de contextos, actores y realidades diversificadas» (ROCKWELL E. - GONZÁLEZ E. 2016: 18).

Para el trabajo empírico se aplicó una encuesta, diseñada con base en una “muestra no probabilística”, a partir de un “muestreo por cuotas” y los entrevistados no se eligieron al azar (VIVANCO M. 2005: 188; McDANIEL C. - GATES R. 1999: 428). La respondieron estudiantes de último año de licenciatura en seis universidades del Distrito Federal: tres públicas y tres privadas, con niveles de desarrollo académico alto, medio y bajo. El cuestionario consta de 68 preguntas, divididas en 4 secciones: 1. Datos generales del entrevistado y su familia; 2. Antecedentes escolares de los estudiantes; 3. Tres momentos en la trayectoria del estudiante: i. elección de institución y proceso de selección para ingresar a ella; ii. final del primer año de carrera; iii. último año de sus estudios universitarios; 4. Estatus laboral de los alumnos. (Cuadro 3).

Cuadro 3. Número de Encuestas y Entrevistas Aplicadas a las Universidades Estudiadas, por Subcampo y Nivel de Desarrollo Académico de los Espacios Universitarios.

	Subcampo Público			Subcampo Privado		
	Nivel de Desarrollo Académico de los Espacios Universitarios					
	Alto	Medio	Bajo	Alto	Medio	Bajo
Número de alumnos encuestados	90	39	81	63	30	26
Número de alumnos entrevistados	18	14	15	14	3	9

El trabajo se organiza como sigue: en primer lugar se analiza cómo se ha construido la configuración de la educación superior en México. Se enfatiza la importancia de los espacios universitarios y sus asimetrías, tanto en el nivel nacional, como en el empírico a partir del trabajo de campo realizado, con base en los rasgos particulares de los espacios examinados. Interesa mostrar que las desigualdades educativas son interdependientes de las desigualdades sociales y de género. Para ello, se trabaja con datos empíricos las tres dimensiones señaladas más arriba. Al final se presentan algunas reflexiones.

La configuración del campo de educación superior

Se entiende por configuración los espacios estructurados donde viven y se relacionan los individuos, mismos que conforman *habitus* o formas de apreciación y de acción (BOURDIEU P. - WACQANT L. 2008: 41-42). La configuración supone el entrelazamiento de acciones y de relaciones que son interdependientes, que cambian a través del tiempo y suponen interdependencias también cambiantes que vinculan de distintas formas a unos individuos con otros (CORCUFF P. 2005: 25). La configuración actual del campo de la educación superior en México, obedece a un proceso histórico cuyo resultado fue la construcción de un campo de educación superior conformado por dos subcampos: el público y el privado. El cambiante peso relativo de cada elemento de esta configuración se ha concretado a través del tiempo, de distintas maneras: se puede decir que, a partir de los años ochenta del siglo XX, el campo de la educación superior se configuró en circuitos diferenciados de calidad (RAMA C. 2006: 16), no sólo entre los subcampos público y privado, sino especialmente al interior de éstos, a partir de la fragmentación y jerarquización de las instituciones, que se constituyen en espacios universitarios asimétricos, tanto por sus niveles de desarrollo académico que conforman circuitos o redes de escolarización universitaria definidos por su calidad, como por su estratificación social y de género. Estos circuitos distinguen y clasifican a los individuos a partir del control del acceso a dichos espacios asimétricos, para los jóvenes de los distintos estratos y sexo, como una manera de crear fronteras para estandarizar en su interior y jerarquizar en relación con el exterior, de acuerdo con el grupo social que los habita y con su contexto histórico y geográfico (HAESBAERT R. 2011: 78). Dicha configuración produce desigualdades y refuerza las ya existentes. Es decir, las normas, características y condiciones institucionales coadyuvan a crear distintos espacios universitarios, que son asimétricos tanto por sus dispares niveles de desarrollo académico, como por su pertenencia a un subcampo determinado y por su orientación a un grupo social específico, entramado de factores que va a producir nuevas desigualdades y a reforzar la permanencia de las que están presentes. Para caracterizar la

configuración de la educación superior en la actualidad enseguida se analizan tres factores: la evolución de la matrícula a partir de 1970; las políticas educativas que orientan la educación superior; y las características de los subcampos público y privado del nivel superior.

– Matrícula

La configuración del Sistema de Educación Superior (SES) en México pasó de una expansión rápida y no planeada en los años setenta y ochenta del siglo pasado, cuyo crecimiento alcanzó altas tasas anuales de crecimiento (16.5% en 1970-71 y 10.3% en 1980-81), a la desaceleración de la demanda que llegó al 0.6% en 1990 (VILLA LEVER L. 2013: 85). A partir de ese momento, reinicia el crecimiento del SES, particularmente en el último quinquenio del siglo XX en el que la cobertura pasó de 12.7% a 21.6%, y a inicios del siglo XXI, de 25.9% a 35.0%. Sin embargo, dicho crecimiento supone que en la actualidad apenas 35 de cada 100 jóvenes en edad de estudiar educación superior tiene la oportunidad de cursarla. Este crecimiento se debió principalmente al desarrollo de la Es particular, cuya matrícula se duplica entre los años de 1994 y 2000, y que disminuyó la presión de la creciente demanda por educación superior pública. No obstante, a principios de la segunda década del siglo XXI ya era evidente el bajo crecimiento de la educación superior privada, con una tasa de 4.1% y la recuperación de la pública cuya tasa alcanzaba el 7.0%. El aumento de la matrícula y de la cobertura de educación superior entre 2006 y 2012 se debió a que «se desplegaron cuatro estrategias para ello: 1) Abrir nuevas instituciones; 2) Ampliar las instituciones de educación superior ya existentes; 3) Usar de manera más eficiente la capacidad instalada; y 4) Ampliar la oferta educativa no escolarizada» (VILLA LEVER L. 2013: 87). Asimismo, a la aprobación, en Septiembre de 2002, de un nuevo texto del Artículo 3º constitucional, cuya fracción VI señala que los particulares pueden impartir educación en todos sus tipos y modalidades⁽²⁾ (VILLA LEVER L. 2013: 87). Ahora bien, aunque la matrícula aumentó, con dicho crecimiento se incorporó a las aulas universitarias a muy pocos jóvenes de los deciles más desfavorecido (TUIRÁN R. 2012), por lo que se puede concluir que no solo no coadyuvó a disminuir la desigualdad de oportunidades para cursar estudios superiores, sino que además, propició nuevas desigualdades y reforzó la persistencia de las ya existentes.

– Las políticas orientadas a la educación superior

Los rasgos del crecimiento universitario en México modificaron de manera importante las condiciones externas e internas de las universidades públicas

mexicanas y sirvieron «como fuerzas de transformación», a partir de los años noventa, tanto en el nivel de las políticas orientadas a la educación superior, como al interior de las propias instituciones (ACOSTA A. 2015: s/p). En el ámbito externo, el monto del presupuesto ordinario conseguido por las autoridades universitarias, junto con los financiamientos extraordinarios obtenidos, ligados a la producción de indicadores de desempeño⁽³⁾ se convirtió al pasar el tiempo en símbolo de estatus institucional, en el que las competencias de gestión de las autoridades universitarias y los niveles alcanzados por cada institución en los rankings universitarios jugaron un papel importante. En el ámbito interno, las políticas institucionales se orientaron con frecuencia a modificar las normas, el funcionamiento y las prácticas del trabajo académico de las universidades, – docencia e investigación –, a partir de acciones que privilegian el mérito académico de profesores e investigadores, lo cual configuró «un régimen con nuevas reglas de desempeño institucional» fundadas en la evaluación de la calidad y en nuevos valores ligados al uso de incentivos e indicadores de desempeño de los que es necesario que la institución y sus miembros acumulen pruebas concretas.

En 2002, las IES particulares en México se beneficiaron por una política de desregulación a través de la cual se reducían y simplificaban los trámites para la obtención de su Registro de Validación Oficial de Estudios, y contrario de lo que ocurre en el sector público, prácticamente se eliminaron las instancias de supervisión y evaluación de la SEP sobre los establecimientos y los programas académicos privados (VILLA LEVER L. 2013: 88). Este hecho, aunado a la incapacidad del sector público para dar cabida al creciente número de jóvenes que presionaban por un lugar en la educación superior, redundó en un crecimiento importante de la matrícula y del número de instituciones de educación superior privadas: en 1970 había 770 IES, de las cuales 54% eran públicas y 46% privadas, mientras que en 2005 el número de establecimiento sumó 2,107 instituciones de las que 67% eran privadas. Además, esta expansión desregulada «facilitó la proliferación de instituciones de diversa naturaleza, muchas de las cuales no cumplían con los estándares mínimos de calidad académica». Entre 1990 y 2001 el número de nuevos establecimientos pequeños (con menos de 500 alumnos), pasó de 155 a 521 (MUÑOZ IZQUIERDO C. - SILVA M. 2013: 85-86); entre 1994 y 2000, la matrícula privada se duplicó, pasando de 301,938 a 641,741 estudiantes, y en el año 2011 las instituciones de educación superior privada ya sumaban más de un millón de alumnos (1,031,743) (VILLA LEVER L. 2013: 87).

«Estas modificaciones contextuales han colocado a las universidades públicas federales y estatales en escenarios más complejos y competidos. Nuevos proveedores

de servicios de educación terciaria compiten entre sí por segmentos de mercados cada vez más específicos, configurados en alguna medida por los solicitantes que suelen ser rechazados por las universidades públicas. El «efecto-rechazo» o «efecto selección» derivado de las políticas institucionales de admisión de aspirantes que han implementado prácticamente todas las universidades públicas del país desde los primeros años noventa, han tenido un impacto importante en la expansión tanto del sector privado de bajo costo y perfil como en el crecimiento de la oferta pública no universitaria en muchas regiones y entidades federativas del país» (ACOSTA A. 2015: s/p).

– Los subcampos de la educación superior

A. El subcampo público

Las universidades que pertenecen al subcampo público son por principio laicas, gratuitas y autónomas. Su financiamiento proviene del Estado, ya sea federal o estatal. En general, se trata de instituciones que albergan un número considerable de estudiantes, programas y académicos, y es en ellas donde se encuentran la mayoría de los programas de doctorado y una parte importante de la investigación científica y tecnológica que se realiza en los estados. Sin embargo, actualmente «el sistema de universidades públicas en México es un conjunto institucional estratificado». Esta situación está relacionada con la manera en que el Estado financia a las universidades públicas, pues «los recursos económicos que se entregan a las universidades producen diferencias entre ellas y un ordenamiento jerárquico dividido en estratos en los que se agrupan» (MUÑOZ GARCÍA H. 2009: 237). Cabe señalar que las universidades públicas deben competir por financiamientos y no todas son capaces de obtenerlos, dado que algunas no tienen las condiciones para cumplir lo que se les exige. Además, las universidades públicas tienen como principio la gratuidad de la educación y aunque hay algunas que sí tienen un costo, este no sobrepasa los diez mil pesos por toda la carrera⁽⁴⁾ y en muchas universidades de este subcampo la educación es totalmente gratuita. Aunque es claro que el monto del financiamiento recibido no es el único factor ni el más importante para definir la calidad de la educación, se puede pensar que a menor financiamiento mayores son las dificultades que una institución universitaria tiene para impartir una educación de calidad, para cumplir sus funciones y para insertarse en el circuito de producción de conocimiento nacional e internacional orientado hacia la economía del conocimiento.

B. El subcampo privado

En México el subcampo privado de educación superior inició un proceso de expansión de la matrícula y del número de instituciones, así como de diver-

sificación de la oferta educativa, a partir de los años setenta del siglo pasado. Las universidades privadas reciben su financiamiento de particulares, sean corporaciones religiosas, grupos de empresarios, personas, etc. La mayoría de sus establecimientos son pequeños y se les puede denominar «incompletos» o «parciales» «pues tienen una reducida oferta de carreras y no tienen infraestructura de investigación» y a ellas ingresa una población que principalmente proviene de los estratos medios y bajos, que además, en muchos casos no pudieron ingresar a la universidad pública (MUÑOZ GARCÍA H. 2009: 262-263; ACOSTA A. 2005: 8). Pero también existen las universidades particulares de alto desarrollo académico, a las que acceden las élites. Es decir, la educación superior privada también está estatificada y conformada por espacios universitarios diversos, jerarquizados y asimétricos.

En el subcampo privado el costo de los estudios de licenciatura varía según el tipo de institución: mientras la de alto desarrollo académico tiene un costo superior al medio millón de pesos por licenciatura, en las de medio y bajo desarrollo académico, con tarifas similares, es necesario pagar entre ochenta y cien mil pesos por los cursos completos de la carrera. Cabe señalar que el financiamiento del sector privado de universidades depende en un 90% o más del pago de colegiatura que realizan los alumnos para poder ingresar a ellas, así como de servicios, asesorías y donativos de empresas o asociaciones. Cuando pertenecen a una red o sistema de instituciones, las universidades reciben aportaciones provenientes de la propia red (ACOSTA A. 2005: 83).

También se puede decir que la diferenciación en el precio, va de la mano con la calidad académica del espacio universitario. Las instituciones orientadas a atender la demanda, «se caracterizan por constituirse como empresas educativas con fines de lucro» (ACOSTA A. 2005: 86), bajo la idea de que la educación superior privada puede ser un buen negocio (ALVAREZ G. 2011), y por tanto aumentan o bajan sus costos según el nivel de ingreso de la población a la que se orientan. Por otro lado, es común que las universidades privadas cuenten con un sistema de becas o de créditos. Estos últimos deberán ser reintegrados por los estudiantes al terminar sus estudios. Sin embargo, estos programas dependen en buena medida de las dimensiones del establecimiento, de su origen y de la orientación o filosofía en la que sustentan sus principios (ACOSTA A. 2005: 83). El subcampo privado funciona con una planta académica poco profesionalizada. Sólo en las universidades de alto desarrollo académico se contrata académicos de tiempo completo, lo que tiene relación con el hecho de que en este tipo de universidades, su matrícula más importante se concentre en los programas de licenciatura, especialidad y maestría, más no en el nivel de doctorado, el cual es débil en las instituciones privadas. También es

común que su matrícula se concentre en las áreas de humanidades y ciencias sociales y administrativas y que en ellas no se impartan programas en las de ciencias agropecuarias y ciencias de la salud y que la de ciencias exactas sea generalmente pequeña.

En síntesis, la creciente demanda por educación superior, junto con las restricciones de financiamiento de la educación pública y la baja legitimidad de sus instituciones no universitarias, así como la baja regulación hacia el sector privado por parte del Estado, han coadyuvado a configurar a la educación superior

«en un bien de acceso privado, una mercancía, que se produce, se distribuye y se consume en un circuito económico de baja regulación pública, lo que permite su expansión y consolidación. (...). Además, la existencia de un marco internacional que promueve la educación como un bien que se puede comercializar y exportar, ha favorecido la aparición de empresas transnacionales que se han colocado como los nuevos actores de la educación privada en México y en América Latina» (ACOSTA A. 2005: 87).

Aunque actualmente los dos subcampos conviven y se complementan, esta mercantilización de la educación superior favorece la fragmentación y la jerarquización de instituciones. Por tanto, en el marco de la jerarquía institucional, cada universidad, de acuerdo con el lugar que ocupa en la estratificación del sistema, se constituye en un “espacio universitario” cuya capacidad de respuesta estará determinada por su nivel de desarrollo académico muy ligado a su prestigio y a su reconocimiento social. La polarización y el distanciamiento institucional propicia que se constituyan en espacios universitarios asimétricos que agudizan la desigualdad.

Las dimensiones de análisis

Espacios universitarios asimétricos y oportunidades estructurales

Con esta dimensión se trata de mostrar que hay una relación estrecha entre la ocupación de un subcampo y cierto tipo de espacios universitario, con el estrato social de pertenencia y el sexo del estudiante. Este entrelazamiento de variables permite pensar que los espacios universitarios pueden funcionar como límites o fronteras que no se relacionan entre sí y que brindan oportunidades diferenciadas a individuos con posiciones distintas. Se parte de que la fragmentación y jerarquización de las instituciones, constituyen espacios universitarios asimétricos tanto por sus niveles de desarrollo académico que conforman circuitos o redes de

escolarización universitaria definidos por su calidad, como por su estratificación social y de género.

Con base en los datos empíricos, se puede afirmar que entre la población estudiada:

La configuración de la educación superior en los subcampos público y privado muestra estratificación social, pues (Cuadro 4):

en el subcampo público, el espacio universitario de alto desarrollo académico recibe a la mayoría de jóvenes con posición social de origen alta (77.8%), mientras que el espacio de bajo desarrollo académico recibe a la mayoría de jóvenes de baja posición social de origen (85.2%).

Cuadro 4. Subcampo Público y Tipo de Espacios Universitarios, por Posición Social de Origen.

Posición social de origen	Subcampo Público		
	Tipo de Espacio Universitario		
	Alto	Medio	Bajo
Baja	22.2	48.7	85.2
Alta	77.8	19.6	14.8
Total	100.0	100.0	100.0

A su vez, en el subcampo privado, el espacio universitario de alto desarrollo académico alberga exclusivamente a jóvenes con una alta posición social de origen (98.4%) (Cuadro 5).

Cuadro 5. Subcampo Privado y Tipo de Espacios Universitarios, por Posición Social de Origen.

Posición social de origen	Subcampo Privado		
	Tipo de Espacio Universitario		
	Alto	Medio	Bajo
Baja	1.6	46.7	46.2
Alta	98.4	53.3	53.8
Total	100.0	100.0	100.0

Finalmente, si se hace intervenir la variable sexo (Cuadro 6) se puede decir que hay tendencia a la dicotomía entre los subcampos a partir de la división por sexo, pues:

- En el subcampo público hay más mujeres en los estratos más bajos (Md 58.3% y D 50.0%) y más varones que pertenecen a los estratos con más ventajas (F 58.8% y Mf 64.7%). De hecho, en este subcampo hay casi el doble de varones que de mujeres pertenecientes al estrato muy favorecido.
- En el subcampo privado hay más hombres tanto en los estratos bajos (Md 57.1% y D 60.0%) como en los mejor acomodados (F 50.0% y Mf 53.3%), que mujeres.

Aunque en México hay paridad en el ingreso a la educación superior entre los sexos y hay estudios que muestran que la tasa de egreso es más alta entre las mujeres que entre los varones, estos datos permiten pensar que es más difícil para la mujer terminar su licenciatura, – ya que todos los estudiantes entrevistados cursaban el último año de licenciatura – y que entre las familias de clase alta existe aún la creencia de que los estudios superiores son para los varones y que la mujer debe estudiar preferentemente en las instituciones orientadas a su grupo social.

Cuadro 6. Subcampos de la Educación Superior Público y Privado por Posición Social de Origen y Sexo.

Posición Social de Origen	Estratos	Subcampos de la Educación Superior			
		Público		Privado	
		Sexo			
		Masculino	Femenino	Masculino	Femenino
Baja	Muy Desfavorecido	10 41.7	14 58.3	4 57.1	3 42.9
	Desfavorecido	42 50.0	42 50.0	12 60.0	8 40.0
Alta	Favorecido	40 58.8	28 41.2	31 50.0	31 50.0
	Muy Favorecido	22 64.7	12 35.3	16 53.3	14 46.7
	Total	114 54.3 100.0	96 45.7 100.0	63 52.9 100.0	56 47.1 100.0

Posiciones sociales y distancia en el acceso a bienes y a relaciones socialmente relevantes

Con esta dimensión se observa cómo se distribuyen los estudiantes en los distintos tipos de espacios universitarios, de acuerdo con el tipo de capitales que poseen, lo que dará indicios que permitan apreciar la distancia entre grupos con diferentes posiciones sociales de origen y estratos, en sus posibilidades de acceso a bienes y a relaciones socialmente relevantes.
Por su capital familiar, se puede decir que (Cuadro 7)⁽⁵⁾:

- En la universidad pública hay en general más jóvenes con capital familiar bajo (71.0%), especialmente en los espacios de bajo desarrollo académico, donde suman 92.6%. Este porcentaje disminuye conforme aumenta el nivel de desarrollo del espacio universitario.
- En la universidad privada hay en general más estudiantes con capital familiar alto (68.9%) de los cuales prácticamente todos se ubican en el espacio de alto desarrollo académico (96.8%), porcentaje que decrece conforme el nivel de desarrollo del espacio universitario se hace más precario.

Cuadro 7. Subcampo y Tipo de Espacio Universitario por Capital Familiar.

Capital Familiar	Subcampo Público				Subcampo Privado				Total
	Tipo de Espacio Universitario								
	Alto	Medio	Bajo	Total	Alto	Medio	Bajo	Total	
Bajo	47	27	75	149	2	16	19	37	186
	52.2	69.2	92.6	71.0	3.2	53.3	73.1	31.1	56.5
Alto	43	12	6	61	61	14	7	82	143
	47.8	30.8	7.4	29.0	96.8	46.7	26.9	68.9	43.5
Total	90	39	81	210	63	30	26	119	329
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Por su capital escolar los jóvenes se distribuyen entre los subcampos como se expresa en el Cuadro 8:

- En el subcampo público siete de cada diez estudiantes tienen capital escolar bajo (71.0%). De ellos, la mayoría (92.6%) se ubica en un espacio de bajo desarrollo académico, porcentaje que disminuye conforme

mejoran las características de calidad académica del espacio universitario. Entre la tercera parte de jóvenes con capital escolar alto, casi la mitad (47.8%) se ubica en el espacio universitario de alto desarrollo académico.

- En el espacio privado casi siete de cada diez (68.9%) estudiantes tienen capital escolar alto, los cuales se concentran en el espacio universitario de alto desarrollo académico (96.8%). Entre la tercera parte de jóvenes que posee un capital escolar bajo, 73.1% se ubica en el espacio de bajo desarrollo académico.

Cuadro 8. Subcampo y Tipo de Espacio Universitario por Capital Escolar.

Capital Escolar	Subcampo Público				Subcampo Privado				Total
	Tipo de Espacio Universitario								
	Alto	Medio	Bajo	Total	Alto	Medio	Bajo	Total	
Bajo	37.8	56.4	69.1	53.3	50.8	76.7	42.3	55.5	54.1
Alto	62.2	43.6	30.9	46.7	49.2	23.3	57.7	44.5	45.9
Total	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Por la variable de oportunidad es posible afirmar que (Cuadro 9):

- Quienes tienen un capital de oportunidad bajo no pudieron elegir un espacio universitario de alto desarrollo académico ni público ni privado. Ellos se ubican preferentemente en un espacio de baja calidad académica.
- Todos los que tienen un capital de oportunidad alto estudian en un espacio universitario de alto desarrollo académico, tanto público como privado. Es decir, todos ellos eligieron el espacio en el que estudian.
- La mayoría de quienes se ubican en los espacios de desarrollo académico medio, tanto público (79.5%) como privado (70.0%), también tuvieron oportunidad de decidir dónde estudiar.

En síntesis, los jóvenes con padres con escolaridad e ingresos bajos y un desempeño académico poco satisfactorio en el nivel previo, no tuvieron oportunidad de elegir la universidad que deseaban y se ubican preferentemente en los espacios universitarios públicos que ofrecen menos ventajas académicas, mientras que los estudiantes de los espacios universitarios privados se caracterizan por tener padres con altos niveles escolares y de ingreso, así como un desempeño académico satisfactorio en el bachillerato y la mayoría se ubica en el espacio de alto desarrollo académico.

Cuadro 9. Subcampo y Tipo de Espacio Universitario por la Variable de Oportunidad.

Capital de oportunidad	Subcampo Público				Subcampo Privado				Total
	Tipo de Espacio Universitario								
	Alto	Medio	Bajo	Total	Alto	Medio	Bajo	Total	
Bajo	1	8	38	47	2	9	9	20	67
	1.1	20.5	46.9	22.4	3.2	30.0	34.6	16.8	20.4
Alto	89	31	43	163	61	21	17	99	262
	98.9	79.5	53.1	77.6	96.8	70.0	65.4	83.2	79.6
Total	90	39	81	210	63	30	26	119	329
	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Movilidad Social Intergeneracional

La tercera dimensión trabajada refiere a las percepciones de los estudiantes sobre sus posibilidades de lograr movilidad social. La movilidad subjetiva está relacionada con la apreciación que las personas tienen sobre su propia posición y sobre las oportunidades que se derivan de ella. Se trabajó sobre las percepciones de movilidad socioeconómica laboral y de prestigio de los estudiantes que cursan su último año de licenciatura.

El estudio muestra que no hay diferencias importantes en las percepciones de los estudiantes pertenecientes a diferentes posiciones sociales y estratos, ni en las expectativas de las mujeres y los hombres, sobre su futuro próximo.

En general se puede decir que entre los jóvenes, las percepciones de movilidad socioeconómica, de trabajo y de prestigio tienden a ser ascendentes, y que ellos asumen que van a alcanzar una posición más alta que la de sus padres.

Esto significa que entre los jóvenes y sus familias la educación superior sigue siendo considerada como un mecanismo de movilidad social. No obstante, los datos de subempleo y desempleo en el país se contraponen a las percepciones de movilidad social, lo que permite concluir que la educación superior cumple con su función política, por la cual refuerza la creencia en un futuro promisorio e igualitario, sin tomar en cuenta la posición social de origen a la que pertenecen, misma que, como se pudo ver más arriba, limita sus oportunidades reales de movilidad.

En general la percepción que los jóvenes tienen sobre la posición socioeconómica y laboral de sus padres, no difiere de manera significativa de la que ellos desean para sí mismos, si se toma en consideración el nivel académico de padre y madre y su ingreso familiar, lo que tiene sentido si se considera que son variables entrelazadas.

Las diferencias más importantes se observan entre los estudiantes ubicados en los diferentes tipos de espacio universitario: se encontró que a menor desarrollo académico del espacio universitario en el que estudian los jóvenes, son más altas las expectativas que tienen de movilidad socioeconómica, laboral y de prestigio y viceversa. Hay que recordar que la segmentación de dichos espacios por posición social de origen y estratos, muestra la interdependencia de ambas dimensiones y les da mayor fuerza.

Si se toma en cuenta la variable sexo, es importante mencionar que entre los jóvenes que provienen de un hogar con ingreso alto, hay más mujeres que consideran que alcanzarán una posición socioeconómica, laboral y de prestigio mejor que la de sus padres. Mientras ningún varón proveniente de un hogar con bajo nivel de ingreso piensa que alcanzará menores posiciones que las de sus padres, entre las mujeres hay un pequeño grupo que lo piensa.

Reflexiones finales

A partir de este trabajo se pueden presentar algunas reflexiones y plantear algunas hipótesis para futuros estudios:

La configuración de la educación superior en espacios universitarios asimétricos funge como un mecanismo de desigualdad que va más allá del individuo o de instituciones específicas, que permite indagar las relaciones entre la estructura y la agencia en los ámbitos estudiados. Los espacios universitarios estudiados son un buen ejemplo de la capacidad de respuesta que muestran las universidades ante los requerimientos de la calidad educativa y de la manera en que sus asimetrías refuerzan la permanencia de la estratificación social, la fragmentación de la educación y las barreras a la movilidad social, especialmente para los grupos más desfavorecidos. Lo anterior permite plantear el argumento, a profundizar en futuras investigaciones, de que las asimetrías de los espacios universitarios, propician la distinción y la jerarquización, además de que producen desigualdades, que al entrelazarse refuerzan las ya existentes en la sociedad.

Las asimetrías en el grado de desarrollo académico de los espacios universitarios estudiados muestra también una configuración del campo que refuerza las desigualdades y promueve la inmovilidad social, porque al entrelazarse con las diferencias en la posición social de origen y el género de los estudiantes, da como resultado una inclusión desigual, que profundiza potencialmente las ventajas y/o las desventajas individuales. Esto sucede porque hay una gran coincidencia entre el nivel de ingreso de las familias de los estudiantes, el máximo grado escolar alcanzado por los padres y el tipo de espacio universitario en que estudian los hijos. Entre la población estudiada, las oportunidades de cursar estudios universitarios para estudiantes de bajos recursos se encuentran principalmente en espacios

universitarios de bajo desarrollo académico, lo que supone sumar a la precariedad del ingreso, el acceso a conocimientos y a redes sociales de menor calidad. Será interesante confirmar en futuros estudios si lo anterior tiene capacidad para dificultarles un movimiento ascendente en relación con su posición de origen. La mayoría de los estudiantes, independientemente del tipo de espacio universitario en el cual estudie, supone que alcanzará una posición socioeconómica, laboral y de prestigio más alta que la de sus progenitores. Se constata que a menor ingreso familiar y más bajo nivel escolar de los padres, más altas son las expectativas de los estudiantes que están terminando estudios superiores. De la misma manera, que a menor desarrollo académico de los espacios universitarios, más altas son las expectativas socioeconómicas, laborales y de prestigio de sus estudiantes. Es decir, es muy probable que la precariedad de recursos en la familia de origen, orienta a los jóvenes hacia espacios universitarios que ofrecen estándares de formación bajos, pero a la vez producen la creencia en un futuro igualitario, o al menos promisorio.

En síntesis, este trabajo proporciona elementos para plantear la hipótesis de que los espacios universitarios funcionan como mecanismo de desigualdad, y que cuando se entrelazan con el estrato y el género refuerzan las diferencias entre los jóvenes, propician la distinción social y una inclusión desigual al campo de educación superior.

Notas

- (1) Hay dos tipos de movilidad social: la intergeneracional que supone un cambio en la posición, en relación con el hogar de origen, y la intrageneracional que refiere a cambios en la posición socioeconómica a lo largo del ciclo de vida de las personas. Igualmente se puede hablar de movilidad horizontal o cambios en la posición de un individuo al interior de un mismo estrato socioeconómico, y vertical, como el paso de un individuo de un estrato a otro, y puede ser ascendente o descendente. Finalmente, se puede hablar de movilidad absoluta que se refiere a las transformaciones de la estructura de clases, y la movilidad relativa en los casos en que la posición en la escala socioeconómica de una persona es diferente a la de su hogar de origen. La movilidad puede ser analizada a nivel macro, es decir, entre países y regiones, y a nivel micro, entre individuos (VÉLEZ G. *et al.* 2012: 34-35).
- (2) Artículo reformado mediante decreto publicado en el *Diario Oficial* de la Federación el 12 de noviembre del 2002.
- (3) Dichos recursos se concursan entre las universidades anualmente y funcionan con políticas de incentivos, como académicos con doctorado y perfil PROMEP, Cuerpos Académicos, miembros del SNI, número de posgrados acreditados en cada institución, posgrados en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) de CONACYT, etc.
- (4) El tipo de cambio ha fluctuado de manera importante en los últimos años. La cotización en junio de 2016 fue de: 1 Dólar americano = 18,6995 Peso mexicano.
- (5) Las casillas de color azul indican la dirección en la que debe ser leído el cuadro.

Bibliografía

- ACOSTA SILVA Adrián, 2015, *Políticas universitarias para el siglo XXI en México. Del ajuste institucional a la planeación conservadora*, "Propuesta educativa" Número 43, Año 24 Vol. 1. FLACSO Argentina, 65-74. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/pe/n43/n43a07.pdf> [Recuperado el 22 de septiembre de 2015].
- ACOSTA SILVA Adrián, 2005, *La educación superior privada en México*, "Digital Observatory for Higher education in Latin America and the Caribbean", IESALC-UNESCO, Disponible en <http://www.ses.unam.mx/cursos2008/pdf/Acosta2005.pdf> y www.iesalc.unesco.org.ve IESALC [Recuperado el 22 de septiembre de 2015].
- ÁLVAREZ Germán, 2011, *El fin de la bonanza. La educación superior privada en la primera década del siglo XXI*, "Reencuentro", 60, 10-29. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/340/34017127002.pdf> [Recuperado el 22 de septiembre de 2015].
- BOURDIEU Pierre, 1987 [1979], *Los tres estados del capital cultural*, traducción de Mónica Landesmann, "Sociológica", UAM - Azcapotzalco, México, Otoño, 2, 5, pp. 11-17, (Traducción de: [1979] *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 30, pp. 3-6). Disponible en <http://sociologiac.net/biblio/Bourdieu-LosTresEstadosdelCapitalCultural.pdf> [Consultada el 12/1/2013].
- BOURDIEU Pierre - WACQUANT Loïc, 2008, *El propósito de la sociología reflexiva* (Seminario de Chicago), pp. 91-266, en Pierre BOURDIEU - Loïc WACQUANT, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- BRAC Marianne - COSTA Sérgio - GÖBEL Barbara, 2015, *Desigualdades sociales e interdependencias globales en América Latina: una valoración provisional*, "Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales", Año LX, núm. 223, enero-abril de 2015, pp. 209-236, Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época.
- CORCUFF Philippe, 2005, *Lo colectivo en el desafío de lo singular, partiendo del habitus*, pp. 113-142, en Bernard LAHR, *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- DAUDE Christian, 2010, *Educación, clases medias y movilidad social en América Latina*, Centro de Desarrollo de la OCDE, "Pensamiento Iberoamericano", n. 10, pp. 29-48. Disponible en <http://www.pensamientoiberoamericano.org/xnumeros/10/pdf/pensamientoIberoamericano-196.pdf>, Fuente OCDE, 2010, *Perspectivas Económicas de América Latina: En qué medida es clase media América Latina*, OCDE Development Centre, París [Recuperado el 22 de septiembre de 2015].
- HAESBAERT Rogerio, 2011, *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- MCDANIEL C. - GATES R., 1999, *Investigación Contemporánea de Mercados*, Thompson Editores.
- MORA SALAS Minor - SANZ Pérez - JUAN Pablo - CORTÉS Fernando, 2005, *Desigualdad Social en América Latina. Viejos problemas nuevos debates*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), San José, Costa Rica.
- MUÑOZ GARCÍA Humberto, 2009, *Las universidades públicas: política, diferenciación y desigualdad institucional*, pp. 237-270, en Humberto MUÑOZ GARCÍA (Coord.), 2009, *La universidad pública en México*, UNAM-Porrúa, México. Disponible en: http://www.ses.unam.mx/publicaciones/libros/L12_lupem/SES2009_UniversidadPublica.pdf [Recuperado el 21 de septiembre de 2015].

MUÑOZ IZQUIERDO Carlos - SILVA LAYA Marisol, 2013, *La educación superior particular y la distribución de oportunidades educativas en México*, "ANUIES. Revista de la Educación Superior", Vol. XLII(2), n. 166, abril-junio de 2013, pp. 81-101.

RAMA Vitale Claudio, 2006, *La tercera reforma de la educación superior en América Latina y el Caribe; masificación, regulaciones e internacionalización*, "Revista Educación y Pedagogía", Vol. XVIII, Núm. 46, (septiembre -diciembre) 2006, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, Medellín, pp. 11-24. Disponible en: <http://www.ub.edu/histodidactica/images/documentos/pdf/ESuperior%20en%20AMERICA%20LATINA.pdf> [Consultada el 12 de marzo de 2015].

ROCKWELL Elsie - GONZÁLEZ APODACA Erica, 2016, *Antropología de los procesos educativos en México 1995-2009*, "Cuadernos del Sur". Revista de Ciencias Sociales, año 21, n. 41, julio-diciembre 2016, pp. 6-30, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

TUIRÁN Rodolfo, 2012, *Avances y retos de la educación superior pública y particular de México*, Reunión Ordinaria del Consejo de Universidades Particulares e Instituciones Afines (CUPRIA), México. Disponible en: <http://laisumedu.org/showBib.php?idBiblio=10407&cates=Sistema+Universitario+Mexicano&idSubCat=93&subcates=2.+Pol%EDticas+y+programas+del+Gobierno+Federal&ssc=10&m=mail1&p=mail1> [Recuperado el 15 de junio de 2015].

VÉLEZ GRAJALES Roberto - CAMPOS VÁZQUEZ Raymundo M. - FONSECA GODÍNEZ Claudia E., 2012, *El concepto de movilidad social: Dimensiones, medidas y estudios en México*, pp. 27-75, en Raymundo M. CAMPOS VÁZQUEZ - Juan Enrique HUERTA WONG - Roberto VÉLEZ GRAJALES (Editores), *Movilidad Social en México: Constantes de la desigualdad*, Centro de Estudios Espinoza Yglesias A.C., México, 1st edition.

VILLA LEVER Lorenza, 2013, *Modernización de la educación superior, alternancia política y desigualdad en México*, "ANUIES. Revista de la Educación Superior", 42 (168), pp. 81-103. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018527602013000400004&lng=es&tlng=es [Recuperado el 15 de marzo de 2015].

VIVANCO Manuel, 2005, *Muestreo Estadístico. Diseño y Aplicaciones*, Colección Textos Universitarios, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1ª edición.

Settima parte

La ricerca scientifica nelle Americhe

Las Ciencias Sociales en el Noreste de México

César Morado

Universidad Autónoma de Nuevo León, México

Resumen

La ponencia expone los resultados de un diagnóstico realizado por 20 miembros del Sistema Nacional de Investigadores sobre el nivel de desarrollo de las ciencias sociales – Antropología, Economía, Historia, Geografía, Sociología y Ciencias de la Comunicación – en el noreste de México – que se integra por los estados de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas –. Planes de estudio, líneas de investigación, orientaciones ideológicas y desafíos de estas disciplinas son revisadas en un contexto de región fronteriza con Estados Unidos de América donde se les exige responder a necesidades del mercado y de una lógica eficientista.

El trabajo que se expone en esta ponencia es producto de uno de los proyectos del Grupo de Estudios del Noreste de México y Texas (GENTE), asociación que reúne a más de una veintena de investigadores del campo de las Ciencias Sociales y de las diversas universidades, institutos y centros de investigación ubicados en los estados del noreste (además de Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas y Texas, incluye San Luis Potosí y Zacatecas). GENTE se propuso hacer una reflexión general del estado que guardan las Ciencias Sociales en este espacio con el propósito de detectar áreas de oportunidad para el fortalecimiento de la investigación, así como parte de sus tareas de divulgación de la ciencia. Del universo de las ciencias sociales existentes en el noreste de México, postulamos la hipótesis de que existen tres niveles de desarrollo: emergentes, institucionalizadas y consolidadas, por lo que para este estudio elegimos dos de cada una de ellas para ver si coinciden con nuestras percepciones. En un primer nivel estarían geografía y antropología, en el segundo sociología e historia y en el tercero economía y ciencias de la comunicación ⁽¹⁾.

Cabe señalar que dicho estudio no contó con presupuesto específico sino que se realizó gracias a la buena voluntad de los participantes (20 miembros del Sistema Nacional de Investigadores) quienes procuraron analizar cada una de sus disciplinas considerando los siguientes aspectos: a) temas y líneas de investigación; b) sub-disciplinas; c) instituciones, centros de investigación, planes de estudio; d) redes y encuentros académicos; e) Texas y el espacio binacional, f) aproximaciones multi e interdisciplinarias y g) retos actuales de cada una de las disciplinas.

Disciplinas emergentes: Geografía y Antropología

Esta primer disciplina fue diagnosticada por los investigadores Mariana Gabarrot del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM) y Camilo Contreras del Colegio de la Frontera Norte, ellos revisan la literatura existente sobre el tema en la región noreste, donde han optado por escoger aquellos trabajos que explícitamente se denoten como geográficos, así como aquellos que ayudan a construir una noción de la disciplina en la región. Como resultado, han incluido, por un lado, los libros de texto y, por otro, trabajos en temas tradicionales de la geografía humana tales como la construcción de mapas (hoy conocidos a través de los Sistemas de Información Geográfica) y el urbanismo.

Del universo de las seis disciplinas estudiadas, es la menos desarrollada, los autores señalan que esto tiene que ver con que su desarrollo se ha centralizado en la capital del país donde existen centros académicos que ofertan programas de estudio y de los cuales no existe ninguno en el noreste de México. Desde el punto de vista teórico señalan cómo la disciplina ha coexistido y transitado del posibilismo, al positivismo, pasando por el marxismo y recientemente desembocando en una nueva geografía que piensa el espacio en forma mucho menos determinista.

Para responder la pregunta sobre la ausencia de la geografía en el norte perfilan algunas hipótesis: a) La actividad científica y académica en general ha estado centralizada históricamente en la capital. En este sentido, la Geografía no es un caso aislado en el contexto nacional. Para el caso particular de la disciplina, es importante destacar que su función inicial – la de explorar y cartografiar– ha sido también una tarea siempre dirigida y financiada principalmente desde el poder público y desde la capital. b) La Geografía es entendida de manera general como la simple descripción y representación de lo que pasa sobre la superficie terrestre, por lo que es suficiente repasarla al nivel de la instrucción básica. Esta visión limitada nos lleva a circunscribir su estudio a la formación normalista que es desde donde se transmite al nivel básico. A esto subyace la idea del espacio como inmóvil, fijo, no dialéctico, propio de la descripción. c) La disciplina no ha alcanzado a emerger en programas de estudio a nivel superior, porque su papel está siendo cubierto por otras disciplinas y herramientas como la economía regional, los sistemas de información geográfica, la arquitectura y el urbanismo, así como algunas ingenierías⁽²⁾.

Los autores hacen votos para que en el futuro la nueva geografía que apenas asoma en el noreste de México pueda incluirse en los programas académicos de historia, sociología, antropología, etc., para pensar de una manera diferente el espacio. De esta manera, a falta de la institucionalización académica de la

geografía esperan que los profesionales dedicados a ella aumenten pues por ahora son bastante escasos, ubican dos en la UANL, uno en el ITESM y uno más en la sede Matamoros, Tamaulipas, del Colegio de la Frontera Norte. (CONTRERAS C. 2007).

El trabajo de antropología fue realizado por los colegas Shinji Hirai (CIESAS Noreste), William Breen Murray (UDEM), Efrén Sandoval (CIESAS Noreste), Hiroko Asakura (CIESAS Noreste), quienes sostienen que es a partir de la década de los noventa del siglo XX cuando la antropología mexicana inició su intento de expansión hacia el norte de México cuando en 1990 la Escuela Nacional de Antropología e Historia abrió la Licenciatura en Antropología en la capital de Chihuahua.

Ubican también como parteaguas el hecho de que en la segunda mitad de los años noventa llegó al noreste de México el primer centro CONACYT que la promoverá en el futuro, El Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) que abrió un programa primero en Saltillo y trasladó posteriormente a Monterrey.

En lo relativo a las relaciones de la antropología con otras disciplinas los autores comentan que a pesar de la dispersión y la falta de un mecanismo para fortalecer la colaboración entre colegas estos han dialogado con las perspectivas de otras disciplinas como lo son arquitectura, estudios de salud pública, nutrición, economía y sociología fundamentalmente, donde se han trabajado proyectos interdisciplinarios. Sin embargo, al igual que con la sociología tampoco existe un programa académico sobre esta disciplina aunque próximamente abrirá una maestría en antropología social en Monterrey en coordinación con el CIESAS Sureste.

Concluyen que aunque los antropólogos son una minoría académica en el noreste alcanzan a enlistar aproximadamente 20 instituciones vinculadas a la antropología y más de 30 profesionistas que practican la docencia y en alguna mexicana la investigación. Existe confianza en que a partir del funcionamiento de la maestría en Antropología Social del CIESAS se puedan recuperar vínculos institucionales, recordando que en los años setenta existió la licenciatura en Antropología Social en la UANL, específicamente en la Facultad de Trabajo Social⁽³⁾.

Disciplinas institucionalizadas: Historia y Sociología

En este apartado se han incluido dos disciplinas que presentan un nivel medio de desarrollo, es decir, aquellas que ya se encuentran institucionalizadas en el sentido de que existen programas académicos e instituciones diseñadas ex profeso para su fomento, aunque su nivel de desarrollo todavía presenta grandes áreas de oportunidad. Ambas disciplinas sociología e historia, arribaron al noreste

de México durante los años setenta del siglo XX como parte de un proceso de institucionalización del marxismo en las universidades públicas mexicanas.

En el caso de la historia los autores ubican como un punto de inflexión en el noreste el surgimiento del Colegio de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras en 1974 al que le han seguido en segundo lugar al estado de Tamaulipas en 1994 y en tercero en Coahuila en 2008. En lo relativo a temas de investigación los autores coinciden en que la mayoría de las investigaciones cubren el periodo de 1850 a 1930, es decir, del proceso de formación del Estado Nacional, al de Industrialización⁽⁴⁾.

Argumentan que hace falta un diagnóstico más amplio y detallado contrastando las variables enunciadas aquí con las que plantea el valioso estudio realizado por la UNESCO a nivel internacional titulado: *Las brechas del conocimiento. Informe Mundial sobre las Ciencias Sociales*. Cuando iniciamos nuestra discusión en el Grupo GENTE aún no había sido publicado. Ahora que le conocemos debe constituir un referente para ver lo que ocurre a escala regional. De entrada, se percibe una dispersión en los proyectos de cada uno de los estados del noreste, pues aunque las metas son coincidentes, los procesos no están conectados. Hace falta sinergia a nivel regional para establecer primero un estado de la cuestión que se revise cada 10 años, una agenda compartida y, sobre ello, metas de integración a mediano y largo plazo.

Con estas acciones se irá perfilando una Red de Historiadores del Noreste y, paralelamente, un proyecto editorial interinstitucional que abarate costos de impresión de las nuevas tesis de posgrado y las distribuya en soporte digital.

Quizá el corolario de esta vinculación sea un Doctorado Interinstitucional entre las universidades del noreste y Texas, que con un sólido núcleo académico forme e impulse a una nueva generación de investigadores provistos de una visión integral que haga del noreste su objeto de estudio, asumido como espacio social, que rebasa las fronteras estatales, nacionales e incluso disciplinarias⁽⁵⁾.

En lo relativo a Sociología los autores postulan dos líneas de reflexión prospectiva se pueden proponer a partir de estas notas. Una relacionada con la inserción laboral de los sociólogos y otra relacionada con el futuro de la Sociología y su relación con las Ciencias Sociales. a) En relación a la primera línea es importante considerar algunos temas emergentes en la formación de los sociólogos, tales como el combate a la pobreza, la equidad de género, la salud pública, el desempleo, la violencia organizada y la inseguridad. Las dependencias gubernamentales encargadas de la política social, tanto como los organismos de investigación que hacen trabajos de consultoría en estos temas, se han convertido en fuentes de oportunidades de trabajo para los egresados de la carrera de Sociología. b) Por otra parte, si bien los temas mencionados son susceptibles de ser estudiados desde la Sociología, es muy común que la investigación de esta temática sea

abordada por grupos multidisciplinarios, por lo que de no tomar los sociólogos el liderazgo, se corre el riesgo de que el resto de las Ciencias Sociales tomen predominio, en detrimento del avance institucionalizado de la Sociología⁽⁶⁾.

Disciplinas consolidadas: Economía y Ciencias de la Comunicación

Para dimensionar el nivel de las disciplinas con un alto nivel de desarrollo se incluyeron en la muestra a la economía y a las ciencias de la comunicación, trabajo que realizaron los investigadores Arnoldo Ochoa, Francisco Martínez y Reyna Elizabeth Rodríguez, todos de la Universidad Autónoma de Coahuila. Incluimos enseguida, íntegramente las conclusiones del apartado de economía: Para el desarrollo de este trabajo partimos de asumir que la formación de economistas define una forma de abordar el conocimiento en la disciplina científica y, por tanto, la capacidad potencial de generar conocimiento nuevo en una etapa posterior de la formación de los individuos. En ese sentido, las teorías y los métodos que les son inherentes constituyen elementos fundamentales en la forma de concebir y entender la disciplina científica. Asimismo, es pertinente comentar que la economía como disciplina tiene una dualidad que se manifiesta en los criterios de clasificación, por un lado se le concibe como una ciencia social y se le agrupa junto a otras disciplinas como la sociología, la ciencia política o la historia, pero también suele considerarse que su ámbito de interacción se asocia a las actividades de carácter administrativo, en ese sentido los planes de estudio pueden estar influidos por una u otra de estas percepciones.

En los niveles de posgrado, particularmente en maestría, se puede percibir el camino que puede tomar la formación una vez que es concluida la etapa de licenciatura. En algunos casos, los programas están orientados a fortalecer una formación profesional que permita al estudiante el acceso a mayores niveles de calificación para mejorar su desempeño laboral. Por otro lado, es posible también desde los estudios de maestría, iniciar con una tendencia hacia la formación del estudiante como investigador, lo que abre la alternativa de contemplar la vida académica como una posibilidad de desarrollo profesional.

Generalmente, la opción de realizar estudios de doctorado implica que el estudiante ha considerado el medio académico como una alternativa para su vida laboral. El adentrarse en la investigación suele estar asociado a los métodos de investigación a emplear y las perspectivas teóricas consideradas como referente para tal fin, algunas de las cuales pudieron haber quedado definidas para el investigador desde las etapas iniciales de su formación profesional.

La economía, en las fases iniciales de su sistematización como ciencia, quedó inscrita en el ámbito social por su objeto de estudio, y con ello cuenta con un importante potencial de interacción con otras disciplinas sociales. Sin embargo,

la disciplina se ha dividido en dos grandes alternativas de estudio de la realidad económica, por un lado la economía política que retoma en gran medida los planteamientos de la economía clásica y estudia los procesos económicos inmersos en un contexto social e histórico que forman parte del análisis. Por otro lado, surge y se desarrolla un enfoque que se ha convertido en dominante, como es la teoría económica neoclásica, que nutre su análisis con un considerable grado de formalización matemática y la utilización de métodos estadísticos que tiende a la comprensión de una realidad que frecuentemente se analiza aislada de su contexto social y político.

La revisión de los planes de estudio de licenciatura en economía que se ofrecen en la región deja ver que, de las vertientes de abordaje del estudio de la economía señaladas, la predominante es la teoría económica apuntalada con una fuerte formación cuantitativa necesaria para su comprensión y análisis. En ese sentido, las instituciones que ofrecen estudios de economía en la región noreste de México, se inscriben en la tendencia que ha prevalecido en las últimas décadas con una fuerte orientación en torno al paradigma neoclásico, con un fuerte apoyo en métodos cuantitativos de análisis.

Adicionalmente, se percibe un porcentaje también considerable de carga curricular orientada hacia materias de corte administrativo, lo que denota la influencia de una concepción de la economía como parte de las áreas económico – administrativas. Asimismo, en los planes de estudio de licenciatura en economía hay poco espacio para enfoques teóricos distintos al paradigma dominante, sobre todo para alternativas de comprensión de la realidad económica a través de enfoques orientados por la economía política o heterodoxa.

Como pudimos observar, la mayor parte de los programas de maestría que se ofrecen en la región son de corte profesionalizante, que constituyen alternativas válidas de calificación y actualización de profesionales que regularmente se encuentran en el medio laboral, pero que no buscan de manera fundamental contribuir en la formación de investigadores.

En la región se ofrecen cinco programas de doctorado relacionados con el campo de la economía. Dos de ellos tienen una orientación directamente relacionada con esta disciplina, mientras que en los otros tres los enfoques económicos están inmersos en programas más amplios que incluyen a las políticas públicas y las ciencias sociales en general, lo que se percibe como favorable en la búsqueda de una mayor apertura para la interacción interdisciplinaria y la concepción social de la economía.

Es necesaria una mayor apertura hacia otras vertientes teóricas en el análisis económico, que al mismo tiempo permitan la exploración de propuestas metodológicas alternativas para la comprensión de realidades en transformación. Recientemente el cuestionamiento teórico no solo se dirige hacia el paradigma

neoclásico, sino a la necesidad de revisar la validez de los postulados que sostienen a diferentes teorías pero, al mismo tiempo, abrir nuevamente el espectro de alternativas explicativas viables y acordes a la etapa de evolución del capitalismo en que nos encontramos.

Sería conveniente que los profesores e investigadores de la región nos integremos al debate teórico que se está dando en otras latitudes, y a partir de ello revisar sistemáticamente el contenido curricular de sus programas, a fin de responder mejor a las cambiantes circunstancias del mundo actual y en particular de aquellas relacionadas con el ámbito de la región.

Hemos detectado que en la región noreste del país se trabajan una cantidad considerable de temas, pero también algunos de ellos son objeto de interés de investigadores adscritos a diversas instituciones en las distintas entidades que conforman la región noreste y que, sin embargo, no parece haber trabajo en conjunto, lo que limita las posibilidades de establecer comunicación y generar sinergias para el desarrollo del trabajo académico⁽⁷⁾.

Al igual que con la economía, también las ciencias de la comunicación en el noreste de México ofertan programas de licenciatura, maestría y doctorado y cuentan con un número considerable de miembros en el Sistema Nacional de Investigadores. Los autores coinciden (Lucila Hinojosa, Blanca Chong y José Juan Olvera) en que la investigación científica de la comunicación en México cuenta con aproximadamente 25 años de desarrollo institucional consolidado y que presenta más o menos el mismo periodo de arraigo en el noreste de México contando con investigadores en el ITESM Campus Monterrey, la Universidad Autónoma de Coahuila, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Universidad Autónoma de Coahuila, Universidad Autónoma de Zacatecas, Universidad de Monterrey y la Universidad Regiomontana⁽⁸⁾.

Los autores concluyen que:

«en la sociedad del conocimiento adquieren nueva relevancia la educación superior y las universidades, ya que éstas no sólo son una de las principales fuentes para generar y aplicar innovadoramente el conocimiento, sino que son ellas los centros fundamentales de transmisión y difusión del conocimiento, de la ciencia y de la tecnología. Si las universidades han jugado un papel importante en la era industrial, su rol en la sociedad del conocimiento puede y debe ser mucho más importante, siempre que sepan responder con oportunidad, flexibilidad y calidad a las nuevas demandas de esta sociedad. En una era, en la cual el conocimiento se perfila como la base de la existencia de las sociedades y cuya transmisión está mediada por el lenguaje y las tecnologías de la información y comunicación, es imprescindible poner al alcance de la ciudadanía los recursos para apropiarse de los beneficios de los avances en el conocimiento científico que contribuya a una mejor calidad de vida y

bienestar social. De ahí el papel crucial que toma la Comunicación, la que se instala como una ciencia “frontera”, en la que convergen todos los saberes que necesitan de sus plataformas comunicativas para la difusión y divulgación del conocimiento, la tecnología y la innovación que generan desde sus áreas disciplinares»⁽⁹⁾.

En conclusión y una vez que hemos revisado los seis documentos de circulación interna producto de nuestro estudio conjunto, consideramos comprobada nuestra hipótesis en el sentido de que es posible hablar de tres niveles de desarrollo de las ciencias sociales en el noreste de México. En un primer momento existen disciplinas emergentes que son la geografía y la antropología con amplias posibilidades de desarrollo en el futuro próximo sobre todo a partir de la maestría en antropología social del CIESAS Noreste.

En un segundo nivel se encuentra la sociología y la historia, disciplinas que si bien han logrado su institucionalización en la región noreste de México no cuentan con posgrados consolidados, grupos de investigación de alto nivel y vínculos interinstitucionales que potencien la pertinencia de sus investigaciones. En tercer término aparecen la economía y las ciencias de la comunicación, disciplinas ampliamente consolidadas que han generado líneas de investigación y sólidos programas académicos de licenciatura, maestría y doctorado. Ambas disciplinas cuentan también con sólidos núcleos académicos aunque todavía enlistan en sus áreas de oportunidad la vinculación interinstitucional.

En general aunque hace falta un diagnóstico más amplio y que se realice periódicamente, quizá cada diez años, las conclusiones encontradas aquí coinciden con lo que plantea el documento de la UNESCO titulado *Las brechas del conocimiento. Informe mundial sobre las ciencias sociales*, en el sentido de que no se puede generalizar la condición que guardan estas disciplinas en los países en desarrollo, como es el caso de México, sino que existen múltiples diferencias regionales e incluso al interior de cada uno de estos espacios que integran la nación. Ahora hemos visto el caso del noreste de México.

Notas

- (1) Los objetivos del GENTE son: I. Impulsar y consolidar una red multidisciplinaria de investigadores para el estudio del noreste de México y el sur de Texas. II. Impulsar la investigación de calidad y excelencia en el noreste de México y sur de Texas. III. Impulsar la docencia de alto nivel en el Noreste de México y sur de Texas. IV. Impulsar la difusión, publicación y actividad cultural en el Noreste de México y sur de Texas.
- (2) GABARROT Mariana - CONTRERAS, Camilo, 2014. *La situación de la geografía humana en el noreste de México* (Documento de circulación interna). Grupo GENTE. Monterrey.
- (3) HIRAI, Shinji *et al.* 2014. *Antropología y Antropólogos en el Noreste de México*. Grupo GENTE. Documento de circulación interna. Monterrey.

- (4) Rivas, Eva *et al.* 2014. *La historia en el noreste y desde el noreste*. Grupo GENTE. Documento de circulación interna. Monterrey.
- (5) *Ibíd.* pág. 2.
- (6) GARCÍA Blanca *et al.* 2014. *La sociología en el noreste de México*. GENTE. Documento de circulación interna. Monterrey.
- (7) OCHOA Arnoldo *et al.* 2014. *Aproximación a la situación actual de la docencia y la investigación económicas en el noreste de México*. GENTE. Documento de circulación interna. Monterrey.
- (8) HINOJOSA Lucila *et al.* 2014. *Las Ciencias de la Comunicación en el Noreste de México, Una mirada a la institucionalización del campo*. Grupo GENTE. Documento de circulación interna. Monterrey.
- (9) *Ibíd.*, pág. 14.

Bibliografía

- CONTRERAS Camilo, 2007, *Geografía de Nuevo León*, Fondo Editorial Nuevo León, Monterrey.
- GABARROT Mariana - CONTRERAS Camilo, 2014, *La situación de la Geografía Humana en el Noreste de México*, Grupo GENTE, (Documento de circulación interna), Monterrey.
- GARCÍA Blanca *et al.*, 2014. *La sociología en el noreste de México*, GENTE, Documento de circulación interna, Monterrey.
- HINOJOSA Lucila *et al.*, 2014, *Las Ciencias de la Comunicación en el Noreste de México, Una mirada a la institucionalización del campo*, Grupo GENTE, Documento de circulación interna, Monterrey.
- HIRAI Shinji *et al.*, 2014, *Antropología y Antropólogos en el Noreste de México*, Grupo GENTE, Documento de circulación interna, Monterrey.
- 2012, *Las brechas del conocimiento. Informe mundial sobre las Ciencias Sociales*, UNESCO, París.
- OCHOA Arnoldo *et al.*, 2014, *Aproximación a la situación actual de la docencia y la investigación económicas en el noreste de México*, GENTE, Documento de circulación interna, Monterrey.
- RIVAS Eva *et al.*, 2014, *La historia en el noreste y desde el noreste*, Grupo GENTE, Documento de circulación interna, Monterrey.

Norme per i collaboratori

§ Ogni contributo per la rivista deve essere inviato al seguente indirizzo:

Thule. Rivista italiana di studi americanistici

presso Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”

Via Guardabassi, 10

06123 Perugia

ITALIA

Per ogni altra comunicazione può essere utilizzato il numero di telefono e fax (+39) 0755720716 oppure l'indirizzo di posta elettronica info@amerindiano.org

§ Il testo fornito dall'Autore viene considerato definitivo e completo in ogni sua parte. La correzione delle prime e delle seconde bozze di stampa sarà effettuata dalla Redazione (salvo diverso accordo con l'Autore) e concernerà i soli errori di composizione.

§ Il testo fornito dall'Autore deve essere di norma elaborato con programma di scrittura Word o programmi compatibili e giungere su CD-rom accompagnato da una versione stampata su carta. Ogni cartella di stampa conterà di circa 2000 battute. Eventuali tabelle o altre soluzioni grafiche particolari, saranno allegate alla fine del testo a stampa segnalando nel testo i luoghi di inserimento.

§ Al testo degli articoli va ad aggiungersi un riassunto (abstract) di non più di 1500 battute, tradotto nelle cinque lingue in cui si pubblica la rivista: italiano, spagnolo, francese, inglese e portoghese, ed una nota bio-bibliografica relativa all'Autore (corredata da un suo indirizzo per la corrispondenza) di non più di 800 battute.

§ Il nome (indicato per esteso) e il cognome dell'Autore insieme alla sua attuale qualifica principale, vanno collocati sotto il titolo dei contributi.

§ Il Comitato di Redazione della rivista ed i *referees* possono suggerire agli Autori possibili interventi sui testi dei contributi e sono comunque i soli responsabili per ogni decisione definitiva in merito alla loro accettazione. I contributi non pubblicati non verranno restituiti.

§ Si richiede agli Autori di adottare le convenzioni grafiche di seguito indicate:

- ◆ Per le denominazioni (sostantivi) dei gruppi etnico-culturali, linguistici, religiosi, politico-ideologici, va usata l'iniziale maiuscola [esempi: i Fenici, i Melanesiani, gli Europei, i Bororo (ma gli Indiani bororo e comunità bororo), i Pentecostali].
- ◆ Per le denominazioni di istituzioni, enti, associazioni, società scientifiche e altre strutture collettive, va usata l'iniziale maiuscola per tutte le parole componenti la denominazione [esempi: Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”; Écoles

des Hautes Études en Sciences Sociales; Universidad Nacional Autónoma de México]. Le relative sigle vanno date in maiuscoletto con l'iniziale maiuscola [esempi: CSACA; EHESS; UNAM] salvo nel caso in cui vadano tenuti in conto anche eventuali articoli, congiunzioni o preposizioni [esempio: Comitato di Redazione = CdR]. Nel caso in cui il maiuscoletto non fosse disponibile si chiede agli Autori di usare l'iniziale maiuscola e il resto minuscolo [esempi: Csaca; Ehess; Unam].

♦ Per le denominazioni di periodi storico-cronologici verrà usata l'iniziale maiuscola [esempi: il Rinascimento, il Medioevo, l'Ottocento, il Ventesimo secolo (oltretutto, evidentemente, XX secolo)].

♦ I numeri vanno trascritti in cifre quando indicano date, misure o costi e quando si tratti di elenchi; in lettere in tutti gli altri casi.

♦ Nel testo del contributo non devono comparire le espressioni “cfr.”, “op. cit.” e altre formule similari.

♦ Nel testo del contributo non devono comparire termini o espressioni in grassetto o con sottolineatura.

♦ I termini di cui si vuol segnalare l'utilizzo in un'accezione particolare vanno invece posti tra virgolette in apice [“ ”].

♦ I termini in dialetto o lingua straniera, ove non già accolti nella lingua del testo, vanno posti in corsivo.

♦ Le citazioni, isolate o meno dal corpo del testo, vanno poste tra virgolette caporali [« »]. Le citazioni da testi in lingua straniera vanno comunque poste tra virgolette caporali il che esime dalla riduzione di tale testo in forma corsiva.

♦ Le note, con numerazione progressiva, vanno fornite a fine testo (e non a piè di pagina), prima dei Riferimenti bibliografici o di una vera e propria Bibliografia, complessivamente precedute dall'indicazione “Note”. Per ragioni tecniche, i numeri d'ordine delle singole note, e gli stessi rimandi alle note nel testo dell'articolo, vanno posti tra parentesi tonde senza variazioni di corpo e senza spaziatura tra loro e la parola di riferimento. In sede di fotocomposizione tali numeri saranno portati in apice con la parentesi. § Per i richiami ai Riferimenti bibliografici o ad una vera e propria Bibliografia, cioè nei rinvii collocati nel testo oppure nelle note, si richiede che gli Autori adottino le convenzioni di seguito indicate:

♦ Tra parentesi tonde vanno inseriti cognome (in maiuscoletto) e nome (iniziale puntata) dell'autore, la data di pubblicazione dell'opera e, nel caso di citazioni o riferimenti specifici, il numero della/e pagina/e preceduto dal segno grafico dei due punti e da uno spazio. Esempi: (DE MARTINO E. 1961: 19) e (DE MARTINO E. 1961: 19-22). Nel caso in cui il maiuscoletto non fosse disponibile si chiede all'autore di usare l'iniziale maiuscola e il resto minuscolo. Esempio: De Martino E.; il maiuscoletto verrà inserito in sede di fotocomposizione.

♦ Per richiami relativi a più opere del medesimo autore pubblicate in anni diversi: (DE MARTINO E. 1949, 1950).

- ◆ Per richiami relativi a più opere del medesimo autore pubblicate nel medesimo anno: (DE MARTINO E. 1948a, 1948b).
- ◆ Per richiami ad opere pubblicate in più edizioni: l'anno dell'edizione utilizzata seguito dall'anno della prima edizione tra parentesi quadra (DE MARTINO E. 1973 [1948]).
- ◆ Per richiami ad opere pubblicate in traduzione: l'anno della traduzione utilizzata seguito dall'anno di edizione originale tra parentesi quadra (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]).
- ◆ Per richiami relativi ad opere predisposte da un curatore: (DE MARTINO E. cur. 1962).
- ◆ Per richiami relativi ad opere di più autori: (COE M.D. - DIEL R.A. 1980); nel caso di più di tre autori, nel richiamo sarà indicato solo il primo autore seguito da *et al.* (CORIN E.E. *et al.*), mentre in bibliografia dovranno tutti comparire.

§ Nei Riferimenti bibliografici o in una vera e propria Bibliografia, o anche nel caso di un riferimento bibliografico compiutamente indicato in una nota o nel testo dell'articolo, si richiede che gli Autori forniscano almeno le informazioni previste dalla seguente esemplificazione:

- ◆ Libri
 - SEPPILLI Anita, 1979, *La memoria e l'assenza. Tradizione orale e civiltà della scrittura nell'America dei Conquistadores*, Cappelli, Bologna.
 - SIGNORINI Italo, 1982 [1979], *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huare di San Mateo del Mar*, con saggi di Giorgio Raimondo CARDONA, Carla Maria RITA, Luigi TRANFO, prefazione di Vinigi Luigi GROTANELLI, II ediz., Franco Angeli, Milano.
 - LÉVI-STRAUSS Claude, 1960 [1955], *Tristi tropici*, traduzione di Bianca GARUFFI, Il Saggiatore, Milano [ediz. orig. *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris].
 - COE Micheal D. - DIEL Richard A., 1980, *In the land of the Olmec. The archeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, 2 voll., University of Texas Press, Austin-London.
- ◆ Opere collettive (readings, atti, antologie, enciclopedie)
 - CASAGRANDE Joseph (Editor), 1960, *In the company of man. Twenty portraits of anthropological informants*, Harper and Row, New York.
 - *Enciclopedia delle religioni*, 1970-1976, 6 voll., Vallecchi, Firenze.
- ◆ Contributi individuali entro opere collettive
 - GROVE David, 1994, *Chalcatzingo*, pp. 165-174, in John CLARK (curador), *Los Olmecas en Mesoamérica*, El Equilibrista, México - Turner Libros, Madrid.
 - DI NOLA Alfonso M., 1972, *Malattia e guarigione*, coll. 2-15, 2 tavv. f.t., in *Enciclopedia delle religioni*, 1972, vol. IV, Vallecchi, Firenze.

◆ Contributi individuali entro opere collettive in periodici

- LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1989, *El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica*, pp. 23-59, in Italo SIGNORINI (curatore), *Messico terra d'incontro: la cultura mestiza. Atti del Convegno svolto sotto il patrocinio dell'ASSLA-Associazione Studi Sociali Latinoamericani (Roma 27-29 novembre 1989)*, "L'uomo", vol. II, n.s., n. 2, 1989.

◆ Articoli in periodici

- SAPIR Edward, 1913, *Wiyot and Yurok. Algonkin Languages of California*, "American Anthropologist", n.s., vol. 15, n. 4, 1913, pp. 617-646.

§ Per i contributi destinati alla rubrica "Osservatorio" – curati redazionalmente o direttamente commissionati a singoli collaboratori – possono volta a volta valere criteri integrativi finalizzati a fornire un maggior numero di informazioni relative alle pubblicazioni (ad esempio le pagine complessive del volume o la sua eventuale collocazione in una collana editoriale) ovvero altri criteri concernenti invece materiali diversi quali tesi di laurea o di dottorato oppure documenti filmici o videomagnetici. Tali criteri, di norma adottati dalla Redazione, saranno singolarmente comunicati ai collaboratori a cui verranno richiesti contributi di tal genere.

Norms for contributors

§ Each article for the review must be sent to the following address:

Thule. Rivista italiana di studi americanistici

presso Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano"

Via Guardabassi, 10

06123 Perugia

ITALIA

For every other communication, please use the following telephone/fax number (+39) 0755720716 or the e-mail address info@amerindiano.org

§ The text submitted by the Author will be regarded as definitive and complete in every parts. Editorial staff will be in charge of the first and second proofreading (unless there is a different agreement with the Author); only setting errors will be considered.

§ The text submitted by the Author is usually to be written with a wordprocessing program such as Word or compatible softwares. It must be sent in a CD-rom together with a printed version. Each printed page should consist of approximately 2000 characters. In case the article is complemented by tables or other specific graphic devices, these must be enclosed at the end of the printed text, while marking the exact sites in the text where they must be placed.

§ The text of the article should be submitted with an abstract not exceeding 1500 characters. The abstract will be translated in the five official languages of the review: Italian, Spanish, French, English and Portuguese. Furthermore, a bio-bibliographical note of the Author is needed, not exceeding 800 characters and comprising her/his mail address in order to sent the review and other printed materials.

§ Author's first name (complete) and family name, together with her/his main qualification, must be placed under the title of contributions.

§ The editorial staff of the review and the referees can suggest to the Authors amendments in their text; in any case, they are the only responsible for every final decision about acceptance of the articles for publication. Contributions not accepted for publication will not be returned.

§ Authors are asked to adopt the following graphic conventions:

◆ Names of ethnic, cultural, linguistic, religious, political and ideological groups should be written with capital letter [e.g.: Phoenicians, Melanesians, Europeans, Bororo (also Bororo Indians, and Bororo communities), Pentecostals].

◆ Names of institutions, corporations, associations, scientific societies and other collective structures should be written with capital letters in all component words [e.g.: Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”; Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales; Universidad Nacional Autónoma de México]. Acronyms should be written in small caps, with initial capital letter [e.g.: CSACA; EHES; UNAM] except when also conjunctions, articles, and preposition are part of the acronym [e.g.: Comitato di Redazione = CdR]. In case small caps are not available, Authors are asked to use a capital initial letter and the rest in small letters [e.g.: Csaca; Ehess; Unam].

◆ Names of historical or chronological periods will be written with a capital letter [e.g.: Renaissance, Middle Age, Eight, Twentieth century (of course, XX century will be also accepted)].

◆ Numerals should be written in figures when expressing dates, measures or costs, and in case of lists; in letters in the remaining cases.

◆ In the text of the article, formulas like “cfr.”, “op. cit.” or similar should be avoided.

◆ In the text of the article, both bold characters or words, and underlined words, should be avoided.

◆ When Authors want to emphasize a specific or metaphorical usage of a term, they should put it in quotation marks [“ ”].

◆ Terms in dialect or in foreign language, if not accepted as a part of text’s language, should be written in italics.

◆ Quotations, both separated and inserted in the text, should be written in quotes [« »]. Since the same holds for quotations from sources in a foreign language, italics are no longer needed.

◆ Notes, with a progressive number, should be placed at the end of the text (i.e. they must not be footnotes), before References or a full Bibliography. They should be introduced by the title “Notes”. For technical reasons, both note numbers and reference numbers in the text of the article should be put in brackets (); they should have the same body as the text, and added spaces between word and reference number should be avoided. When edited in phototypesetting, such numbers will be placed in apex.

§ In order to express a reference to References of full Bibliography, i.e. in abridged references both in the text and notes, Authors are asked to adopt the following conventions:

◆ In brackets, they should write family name (in small caps) and first name (initials only) of the author referred to, then the date in which the work has been edited, and in case of quotes or specific references the number of page(s) preceded by a colon and a space. E.g.: (DE MARTINO E. 1961: 19) and (DE MARTINO E. 1961: 19-22). In case small caps are not available, Authors are asked to use a capital initial letter and the rest in small letters. E.g.: De Martino E.; small capitals will be inserted when phototypesetting.

- ◆ For references to more than one work of the same author edited in different years: (DE MARTINO E. 1949, 1950).
- ◆ For references to more than one work of the same author edited in the same year: (DE MARTINO E. 1948a, 1948b).
- ◆ For references to works edited in more than one edition, the year of the original edition in square bracket should follow the year of the quoted edition: (DE MARTINO E. 1973 [1948]).
- ◆ For references to works edited in translation, the year of quoted translation will be followed by the year of original edition in square brackets: (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]).
- ◆ For references to works edited by one or more authors: (DE MARTINO E. cur. 1962).
- ◆ For references to works written by more than one author: (COE M.D. - DIEL R.A. 1980); in case there are more than three authors only the first one will be quoted, followed by *et al.* (CORIN E.E. *et al.*), whereas all of them will be written in Bibliography.

§ For References or full Bibliographies, as well as for complete bibliographical references inserted in text notes, Authors are asked to adopt the following conventions:

- ◆ Books
 - SEPPILLI Anita, 1979, *La memoria e l'assenza. Tradizione orale e civiltà della scrittura nell'America dei Conquistadores*, Cappelli, Bologna.
 - SIGNORINI Italo, 1982 [1979], *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, con saggi di Giorgio Raimondo CARDONA, Carla Maria RITA, Luigi TRANFO, prefazione di Vinigi Luigi GROTANELLI, II ediz., Franco Angeli, Milano.
 - LÉVI-STRAUSS Claude, 1960 [1955], *Tristi tropici*, traduzione di Bianca GARUFFI, Il Saggiatore, Milano [ediz. orig. *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris].
 - COE Micheal D. - DIEL Richard A., 1980, *In the land of the Olmec. The archeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, 2 voll., University of Texas Press, Austin-London.
- ◆ Collective works (readings, proceedings, anthologies, encyclopaedias)
 - CASAGRANDE Joseph (Editor), 1960, *In the company of man. Twenty portraits of antropological informants*, Harper and Row, New York.
 - *Enciclopedia delle religioni*, 1970-1976, 6 voll., Vallecchi, Firenze.
- ◆ Individual contributions in collective works
 - GROVE David, 1994, *Chalcatzingo*, pp. 165-174, in John CLARK (curador), *Los Olmecas en Mesoamérica*, El Equilibrista, México - Turner Libros, Madrid.
 - DI NOLA Alfonso M., 1972, *Malattia e guarigione*, coll. 2-15, 2 tavv. f.t., in *Enciclopedia delle religioni*, 1972, vol. IV, Vallecchi, Firenze.
- ◆ Individual contributions in collective works edited in reviews
 - LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1989, *El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica*, pp. 23-59, in Italo SIGNORINI (curatore), *Messico*

terra d'incontro: la cultura mestiza. Atti del Convegno svolto sotto il patrocinio dell'Assla-Associazione Studi Sociali Latinoamericani (Roma 27-29 novembre 1989), "Luomo", vol. II, n.s., n. 2, 1989.

◆ Articles

- SAPIR Edward, 1913, *Wiyot and Yurok. Algonkin Languages of California*, "American Anthropologist", n.s., vol. 15, n. 4, 1913, pp. 617-646.

§ Articles written for the survey "Observatory" – edited by the editorial staff of the review, or specifically asked to single contributors – should be submitted to additional criteria in order to give more information concerning quoted publications (e.g. the pages of a given volume, or his place in a specific collection); further criteria should be used when dealing with different materials, such as degree or PhD thesis, films and videotapes. Those criteria, usually in charge of the Editorial staff, will be communicated to external Authors in case they were requested similar contributions.

Normas para los colaboradores

§ Toda colaboración para la revista debe ser enviada a:
Thule. Rivista italiana di studi americanistici
presso Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”
via Guardabassi 10
06123 Perugia
ITALIA

Cualquier otra comunicación puede hacerse a los números de teléfono o fax (+39) 0755720716 o bien a la dirección de correo electrónico info@amerindiano.org

§ El texto provisto por el Autor será considerado definitivo y completo en todas sus partes. La corrección de las primeras y segundas pruebas de impresión será efectuada por la Redacción (salvo diverso acuerdo con el Autor) y contemplará solamente los errores de composición.

§ El texto provisto por el Autor debe ser elaborado con procesador de textos Word o programas compatibles; deberá ser enviado en CD-rom, acompañado de la versión impresa en papel. Cada página impresa contendrá aproximadamente 2.000 caracteres. Tablas, esquemas y cualquier otro recurso gráfico, deberán ser agregados al final del texto impreso, señalando en el mismo la respectiva ubicación.

§ Al texto de los artículos se agregará un resumen (*abstract*) de no más de 1.500 caracteres traducido en las cinco lenguas en las que se publica la revista: español, italiano, francés, inglés y portugués, y una nota bio-bibliográfica relativa al Autor (incluido un domicilio para la correspondencia) de no más de 800 caracteres.

§ El nombre completo y el apellido del Autor, junto con su actual título principal, van debajo del título del trabajo presentado.

§ El Consejo de Redacción de la revista y los *referees* pueden sugerir a los Autores posibles modificaciones en el texto de sus trabajos y serán los responsables de toda decisión definitiva en relación con la aceptación de los mismos. Los trabajos no publicados no serán devueltos.

§ Se solicita a los Autores que adopten las siguientes convenciones gráficas:

- ◆ Las denominaciones (sustantivos) de los grupos étnico-culturales, lingüísticos, religiosos, político-ideológicos, se escribirán con inicial mayúscula. Ejemplos: los Fenicios, los Melanesios, los Europeos, los Bororo, los Pentecostales; pero: los Indios bororo, comunidad bororo.
- ◆ Los nombres de instituciones, entes, asociaciones, sociedades científicas y otras estructuras colectivas llevan en todas las palabras que los componen la inicial

mayúscula. Ejemplos: Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”; École de Hautes Études en Sciences Sociales; Universidad Nacional Autónoma de México. Las siglas respectivas van en versales con la inicial mayúscula. Ejemplos: CSACA; EHESS; UNAM. Se hace excepción en los casos en que se deban tener en cuenta artículos, conjunciones o preposiciones. Ejemplo: Comitato di Redazione: CdR. En el caso de que las versales no fueran disponibles, se pide a los Autores que usen la mayúscula inicial y el resto en minúsculas. Ejemplos: Csaca; Ehess; Unam; el tipo será normalizado en sede de fotocomposición.

♦ Para las denominaciones de períodos histórico-cronológicos, se usará la inicial mayúscula. Ejemplos: el Renacimiento, el Medioevo, el Ochocientos, el Vigésimo siglo (además de, obviamente, siglo XX).

♦ Los números van escritos en cifras cuando indican fechas, medidas o costos y en el caso de enumeraciones; en letras en todos los demás casos.

♦ En el texto del trabajo no deben aparecer las expresiones “cfr.”, “op. cit.” u otras fórmulas similares.

♦ En el texto del trabajo no deben aparecer términos o expresiones en negrita ni subrayadas.

♦ Los términos de los que se quiera resaltar su uso en una acepción particular, van entre comillas inglesas (“ ”).

♦ Los términos en dialecto, en lengua extranjera o cualquier otra que no sea la del texto, van en cursiva.

♦ Las citas, estén aisladas o no del cuerpo del texto, van entre comillas españolas (« »). Las citas de textos en lengua extranjera van también entre comillas españolas (« ») por lo que no será necesario usar el tipo cursivo.

♦ Las notas, con numeración progresiva, van todas al final del texto (y no al pie de página), antes de las Referencias bibliográficas o de la Bibliografía, precedidas en su conjunto de la indicación “Notas”. Por razones técnicas, los números de orden de cada nota y las referencias a las notas en el texto del artículo, van entre paréntesis, sin variar el cuerpo y sin dejar espacio entre ellos y la palabra de referencia. El tamaño y la ubicación de los mismos se ajustará en fase de fotocomposición.

§ Cuando en el texto o en las notas se quiera hacer referencia a la Bibliografía o a las Referencias bibliográficas, se solicita a los autores que adopten las siguientes convenciones:

♦ Entre paréntesis van el apellido (versales con inicial mayúscula) y la inicial (mayúscula) del nombre del autor, la fecha de publicación de la obra y – en el caso de citas específicas – el número de la/s página/s precedido de los dos puntos y un espacio. Ejemplos: (DE MARTINO E. 1961: 19); (DE MARTINO E. 1961: 19-22). En el caso de que las versales no fueran disponibles, se pide a los Autores que usen la mayúscula inicial y el resto en minúsculas. Ejemplo: De Martino E.; el tipo será normalizado en sede de fotocomposición.

- ◆ Para referencias relativas a más de una obra del mismo autor, publicadas en años diferentes: (DE MARTINO E. 1949, 1950).
- ◆ Para referencias relativas a más de una obra del mismo autor, publicadas en el mismo año: (DE MARTINO E. 1948a, 1948b).
- ◆ Para referencias relativas a obras publicadas en distintas ediciones: el año de la edición utilizada seguido del año de la primera edición entre corchetes (DE MARTINO E. 1973 [1948]).
- ◆ Para referencias relativas a obras publicadas en traducción: el año de la traducción utilizada seguido del año de edición original entre corchetes: (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]).
- ◆ Para referencias relativas a obras realizadas por un curador: (DE MARTINO E. cur. 1962).
- ◆ Para referencias relativas a obras de más de un autor: (COE M.D. - DIEHL R.A. 1980).
- ◆ En el caso de más de tres autores, en la referencia será indicado solamente el primer autor con el agregado de *et al.* (CORIN E.E. *et al.*), mientras que en la bibliografía deberán figurar todos.

§ En las Referencias bibliográficas o en la Bibliografía y también en el caso en que figure en una nota o en el texto del artículo una referencia bibliográfica completa, se pide que los autores provean al menos las informaciones previstas en los siguientes ejemplos:

- ◆ Libros
 - SEPPILLI Anita, 1979, *La memoria e l'assenza. Tradizione orale y civiltà della scrittura nell'America dei Conquistadores*, Cappelli, Bologna.
 - SIGNORINI Italo, 1982 [1979], *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, con saggi di Giorgio Raimondo CARDONA, Carla Maria RITA, Luigi TRANFO, prefazione di Vinigi Luigi GROTTANELLI, II ediz. Franco Angeli, Milano.
 - LÉVI-STRAUSS Claude, 1960 [1955], *Tristi Tropici*, traduzione di Bianca GARUFFI, Il Saggiatore, Milano [ediz. originale *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris].
 - COE Michael D. - DIEHL Richard A., 1980, *In the land of the Olmec. The archeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, 2 voll., University of Texas Press, Austin-London.
- ◆ Obras colectivas (readings, actas, antologías, enciclopedias)
 - CASAGRANDE Joseph (editor), 1960, *In the company of man. Twenty portraits of anthropological informants*, Harper and Row, New York.
 - *Enciclopedia delle religioni*, 1970-1976, 6 voll., Vallecchi, Firenze.
- ◆ Contribuciones individuales en óperas colectivas
 - GROVE David, 1994, *Chalcatzingo*, pp. 165-174, in John CLARK (curador), *Los Olmecas en Mesoamérica*, El Equilibrista, México - Turner Libros, Madrid.

-
- Di NOLA Alfonso M., 1972, *Malattia e guarigione*, coll. 2-15, 2 tavv. f. t., in *Enciclopedia delle religioni*, 1972, vol. IV, Vallecchi, Firenze.
 - ◆ Contribuciones individuales en obras colectivas en periódicos
 - LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1989, *El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica*, pp. 23-59, in Italo SIGNORINI (curatore), *Messico terra d'incontro: la cultura mestiza. Atti del Convegno svolto sotto il patrocinio dell'ASSLA- Associazione studi sociali latinoamericani (Roma 27-29 novembre 1989)*, "L'uomo", vol. II, nuova serie, n. 2, 1989.
 - ◆ Artículos en periódicos
 - SAPIR Edward, 1913, *Wiyot and Yurok. Algonkin Languages of California*, "American Anthropologist", nuova serie, vol. 15, n. 4, 1913, pp. 617-646.

§ Para las colaboraciones destinadas a la sección "Observatorio" – realizados por la Redacción o encargados a colaboradores – pueden ser válidos a veces criterios integrativos, con el fin de aportar un mayor número de informaciones relativas a las publicaciones (por ejemplo, número de páginas de la obra completa, o su eventual pertenencia a una colección editorial), o bien otros criterios concernientes a material diverso como tesis de laurea o de doctorado, o documentos fílmicos o videomagnéticos. Tales criterios, adoptados en la práctica por la Redacción, serán comunicados a los colaboradores a los que se les solicite una contribución de tal género.

Normes pour les collaborateurs

§ Chaque contribution pour la revue doit être envoyée à l'adresse suivante:

Thule. Rivista italiana di studi americanistici

presso Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano"

Via Guardabassi, 10

06123 Perugia

ITALIA

Pour toute autre communication vous pouvez utiliser le numéro de téléphone ou de fax suivant (+39) 0755720716, ou bien l'adresse de poste électronique suivante info@amerindiano.org

§ Le texte fournit par l'auteur est considéré définitif et complet dans sa totalité. La correction des premières et des deuxième épreuves d'imprimerie sera effectuée par la rédaction de Thule (sauf accord différent avec l'Auteur) et concernera uniquement les erreurs de composition.

§ Le texte fournit par l'Auteur doit être élaboré avec un programme d'écriture Word ou des programmes compatibles et envoyé sur CD-rom accompagnée d'une copie imprimée sur papier. Chaque fiche ou page se composera d'environ 2000 frappes. D'éventuelles tables, planches ou d'autres réalisations graphiques seront jointes à la fin du texte imprimé sans oublier de signaler dans le texte les endroits où elles devront être insérées.

§ Au texte des articles sera joint un résumé (*abstract*) de 1500 frappes maximum, traduit dans les cinq langues de publication de la revue: italien, espagnol, français, anglais et portugais, et une note bio-bibliographique relative à l'Auteur (accompagnée de son adresse pour la correspondance) de 800 frappes maximum.

§ Le prénom (indiqué en entier) et le nom de l'Auteur ainsi que sa qualification principale actuelle, doivent être écrits sous le titre de l'article.

§ Le Comité de Rédaction de la revue et les membres du Conseil scientifique peuvent suggérer aux Auteurs de possibles changements sur les textes des articles et sont de toute façon responsables pour chaque décision définitive en fonction de leur acceptation. Les articles non-publiés ne seront pas restitués.

§ Il est demandé aux Auteurs d'adopter les conventions graphiques suivantes:

◆ Pour les dénominations (substantifs) des groupes ethno-culturels, linguistiques, religieux politico-idéologiques, on écrira l'initiale en majuscule [exemples: les Phéniciens, les Mélanésien, les Européens, les Bororo (mais les Indiens bororo et communauté bororo), les Pentecôtistes].

◆ Pour les dénominations des institutions, des organisations, des associations, des sociétés scientifiques et d'autres structures collectives, on écrira l'initiale en majuscule pour tous les mots qui composent la dénomination [exemples: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano"; École des Hautes Études en Sciences Sociales; Universidad Nacional Autónoma de México]. Les sigles relatives seront écrites en petites majuscules avec l'initiale en majuscule [exemples: CSACA; EHESS; UNAM] sauf dans le cas où sont aussi tenus en compte d'éventuels articles, conjonctions ou prépositions [exemple: Comité de Rédaction = CdR]. Au cas où les petites majuscules ne seraient pas disponibles, il est demandé à l'auteur d'écrire l'initiale en majuscule et le reste en minuscule [exemples: Csaca; Ehess; Unam].

◆ Pour les dénominations des périodes historico-chronologiques, on écrira la première lettre en majuscule [exemples: la Renaissance, le Moyen-Age, le Vingtième siècle (et on écrira aussi XX siècle)].

◆ Les nombres doivent être écrits en chiffres quand ils indiquent des dates, des mesures ou des prix et lorsqu'il s'agit de listes; en lettres dans tous les autres cas.

◆ Dans le texte de l'article ne doivent pas apparaître les expressions "cfr.", "op. cit." et autres formules similaires.

◆ Dans le texte de l'article ne doivent pas apparaître des mots ou des expressions en caractère gras ou souligné.

◆ Les mots dont on veut signaler l'emploi dans une acception particulière seront écrits entre guillemets anglais [" "].

◆ Les mots en dialecte ou en langue étrangère, s'ils ne sont pas acceptés par la langue du texte, seront écrits en italique.

◆ Les citations, isolées ou non du corps du texte, seront écrites entre guillemets français [« »]. Les citations de textes en langue étrangère seront de toute manière écrites entre guillemets français ce qui permet de ne pas écrire le texte en italique.

◆ Les notes, avec une numérotation progressive, seront écrites en fin de texte (et pas en pied de page), avant les Références bibliographiques ou d'une Bibliographie à proprement parler, précédées de l'indication "Notes". Pour des raisons techniques, les numéros d'ordre de chaque note dans le texte, et leurs correspondants à la fin du texte, seront mis entre parenthèses sans variation et sans espace entre eux et le mot de référence. Lors de la photocomposition, ces nombres seront écrits en haut avec les parenthèses.

§ Pour les renvois aux Références bibliographiques ou à une Bibliographie à proprement parler, c'est-à-dire dans les renvois situés dans le texte ou bien dans les notes, il est demandé aux Auteurs d'adopter les conventions suivantes:

◆ Entre parenthèses doivent être écrits le nom (en petites majuscules) et le prénom (pointé) de l'auteur, la date de publication de l'oeuvre et, dans le cas de citations ou de références spécifiques, le numéro de la page ou des pages précédé par le signe

graphique des deux points ou par un espace. Exemples: (DE MARTINO E. 1961: 19) et (DE MARTINO E. 1961: 19-22). Au cas où les petites majuscules ne seraient pas disponibles, il est demandé à l'auteur d'écrire la première lettre en majuscule et le reste en minuscule. Exemple: De Martino E.; les petites majuscules seront insérées lors de la photocomposition.

◆ Pour les renvois relatifs à plusieurs oeuvres du même auteur publiées en différentes années: (DE MARTINO E. 1949, 1950).

◆ Pour les renvois relatifs à plusieurs oeuvres du même auteur publiées la même année: (DE MARTINO E. 1948a, 1948b).

◆ Pour les renvois à des oeuvres publiées en plusieurs éditions: l'année de l'édition utilisée suivie de celle de la première édition placée entre crochets (DE MARTINO E. 1973 [1948]).

◆ Pour les renvois à des oeuvres publiées en traduction: l'année de la traduction utilisée suivie de l'année de l'édition originale placée entre crochets (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]).

◆ Pour les renvois relatifs à des oeuvres préparées par un directeur: (DE MARTINO E. dir. 1962)

◆ Pour les renvois relatifs à des oeuvres qui ont plusieurs auteurs: (COE M.D. – DIEL R.A. 1980); et dans le cas de plus de trois auteurs, dans le renvoi on indiquera seulement le premier auteur suivi de *et al.* (CORIN E.E. *et al.*), tandis que dans la bibliographie tous les noms seront écrits.

§ Dans les Références bibliographiques ou dans la Bibliographie à proprement parler, ainsi que dans le cas d'une référence bibliographique indiquée dans une note ou dans le texte de l'article, il est demandé aux Auteurs de fournir au moins les informations que nous présentons dans les exemples suivants:

◆ Livres

• SEPPILLI Anita, 1979, *La memoria e l'assenza. Tradizione orale e civiltà della scrittura nell'America dei Conquistadores*, Cappelli, Bologna.

• SIGNORINI Italo, 1982 [1979], *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, avec essais de Giorgio Raimondo CARDONA, Carla Maria RITA, Luigi TRANFO, préface de Vinigi Luigi GROTANELLI, II édit., Franco Angeli, Milano.

• LÉVI-STRAUSS Claude, 1960 [1955], *Tristi tropici*, traduction de Bianca GARUFFI, Il Saggiatore, Milano [édit. orig. *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris].

• COE Micheal D. - DIEL Richard A., 1980, *In the land of the Olmec. The archeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, 2 voll., University of Texas Press, Austin-London.

◆ Oeuvres collectives (readings, actes, anthologies, encyclopédies)

• CASAGRANDE Joseph (Editeur), 1960, *In the company of man. Twenty portraits of anthropological informants*, Harper and Row, New York.

• *Enciclopedia delle religioni*, 1970-1976, 6 voll., Vallecchi, Firenze.

◆ Contributions individuelles à l'intérieur d'oeuvres collectives

- GROVE David, 1994, *Chalcatzingo*, pp. 165-174, in John CLARK (curador), *Los Olmecas en Mesoamérica*, El Equilibrista, México - Turner Libros, Madrid.
- DI NOLA Alfonso M., 1972, *Malattia e guarigione*, coll. 2-15, 2 tavv. f.t., in *Enciclopedia delle religioni*, 1972, vol. IV, Vallecchi, Firenze.
- ◆ Contributions individuelles à l'intérieur d'œuvres collectives dans des périodiques
 - LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1989, *El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica*, pp. 23-59, in Italo SIGNORINI (curatore), *Messico terra d'incontro: la cultura mestiza. Atti del Convegno svolto sotto il patrocinio dell'Assla-Associazione Studi Sociali Latinoamericani (Roma 27-29 novembre 1989)*, "L'uomo", vol. II, n.s., n. 2, 1989.
- ◆ Articles dans des périodiques
 - SAPIR Edward, 1913, *Wiyot and Yurok. Algonkin Languages of California*, "American Anthropologist", n.s., vol. 15, n. 4, 1913, pp. 617-646.

§ Pour les contributions destinées à la rubrique "Observatoire" – dont s'occupe la rédaction ou qui sont directement demandées aux collaborateurs – des critères complémentaires peuvent valoir chacun à leur tour pour fournir un nombre majeur d'informations relatives aux publications (par exemple, les pages du volume ou son éventuelle présence dans une collection éditoriale) ou d'autre critères qui concernent du matériel différent tels que les thèses de maîtrises ou de doctorat, ou bien du matériel cinématographique ou vidéo. Tels critères, adoptés par la Rédaction, seront communiqués aux collaborateurs auxquels seront demandées des contributions de ce genre.

Normas para os colaboradores

§ Toda colaboração à revista deve ser enviada ao seguinte endereço:

Thule. Rivista italiana di studi americanistici

presso Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”

via Guardabassi 10

06123 Perugia

ITALIA

Para outras comunicações pode-se utilizar o número de telefone e fax (+39) 0755720716 ou o endereço de correio eletrônico info@amerindiano.org

§ O texto fornecido pelo Autor será considerado definitivo e completo de todas as suas partes. A correção do primeiro e do segundo rascunho de impressão será realizada pela Redação (exceto por prévio acordo com o Autor) e se limitará apenas aos erros de composição.

§ O texto fornecido pelo Autor deve ser elaborado com processador de textos Microsoft Word ou programas compatíveis; deverá ser enviado em CD-rom acompanhado de uma cópia impressa. Cada página impressa será composta de cerca de 2000 caracteres. Tabelas, ou qualquer outro recurso gráfico particular deverão ser acrescentados após o final do texto impresso, assinalando neste suas respectivas posições.

§ Ao texto dos artigos se deve acrescentar o resumo (abstract) de não mais que 1500 caracteres traduzido nas cinco línguas em que se publica a revista: espanhol, italiano, francês, português e inglês, e uma nota bio-bibliográfica relativa ao Autor (acompanhada do seu endereço para correspondência) de não mais que 800 caracteres.

§ O nome (indicado por extenso) e o sobrenome do Autor, bem como a sua atividade atual principal, vão colocados sob o título.

§ O Comitê de Redação da revista e os *referees* podem sugerir aos Autores possíveis intervenções aos textos dos artigos e é de sua inteira responsabilidade qualquer decisão definitiva no que diz respeito à aceitação das mesmas. Os artigos não publicados não serão restituídos.

§ Pede-se aos Autores que adotem as seguintes convenções gráficas:

◆ Para as denominações (substantivos) de grupos étnico-culturais, lingüísticos, religiosos, político-ideológicos, deve-se utilizar a inicial maiúscula [por exemplo: os Fenícios, os Melanesianos, os Europeus, os Bororó (mas os Indígenas bororó e comunidade bororó), os Pentecostais].

♦ Para as denominações de instituições, entidades, associações, sociedades científicas e outras estruturas coletivas, deve-se utilizar a inicial maiúscula para todas as palavras que os compõem [por exemplo: Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”; Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales; Universidad Nacional Autónoma de México]. As respectivas siglas vão escritas em caixa alta com a inicial em maiúscula normal [por exemplo: CSACA; EHESS; UNAM] à exceção dos casos em que se deve manter eventuais artigos, conjunções ou preposições [por exemplo: Comitato di Redazione = CdR]. No caso de não haver à disposição a função Caixa alta, pede-se aos Autores que utilizem a maiúscula inicial e o restante em minúsculas.

♦ Para as denominações de períodos histórico-cronológicos será utilizada a inicial maiúscula [por exemplo: o Renascimento, a era Medieval, os Oitocentos, o Vigesimo século (além de, evidentemente, XX século)].

♦ Os números devem ser escritos em cifras quando indicam datas, medidas ou custos e quando se trata de enumeração; em letras em todos os demais casos.

♦ No texto do artigo não se deve utilizar expressões abreviadas como “cfr.”, “op. cit.” e outras fórmulas similares.

♦ No texto do artigo não se deve utilizar expressões ou termos evidenciados ou sublinhados.

♦ Os termos aos quais se deseja evidenciar a sua utilização em uma situação particular serão colocados entre aspas duplas [“ ”].

♦ Os termos em dialeto ou língua estrangeira, quando não já correntes na língua utilizada no texto, vão inseridos em itálico.

♦ As citações, isoladas ou não do corpo do texto, vão colocadas entre « ». As citações de textos em língua estrangeira vão da mesma forma colocadas entre os referidos sinais, o que elimina a necessidade de utilizar o itálico.

As notas, com numeração progressiva, vão fornecidas após o final do texto (e não como Nota de rodapé), antes das Referências bibliográficas ou da Bibliografia propriamente dita, precedidas em seu conjunto da indicação “Notas”. Por razões técnicas, os números de ordenação de cada nota, e as referências às notas no texto do artigo, devem ser incluídos entre parênteses, sem modificações de tamanho e sem deixar espaço entre estes e a palavra referida. Em fase de fotocomposição tais números serão reduzidos e colocados em alto, entre os parênteses.

§ Quando no texto ou mesmo nas notas se quer fazer referimento a uma Bibliografia propriamente dita ou às Referências bibliográficas, se solicita aos Autores que adotem as seguintes convenções:

♦ Deve vir entre parênteses o sobrenome (caixa alta) e nome (abreviado) do autor, a data de publicação da obra e, no caso de citações ou referimentos específicos, o número da/as página/as precedido do sinal gráfico de dois pontos e de um espaço. Exemplos: (DE MARTINO E. 1961: 19) e (DE MARTINO E. 1961: 19-22). No caso de não haver à

disposição a função Caixa alta, pede-se aos Autores que utilizem a maiúscula inicial e o restante em minúsculas (Ex.: De Martino E.).

- ◆ Para referências de mais de uma obra do mesmo autor publicadas em anos diversos: (DE MARTINO E. 1949, 1950).
- ◆ Para referências de mais de uma obra do mesmo autor publicadas no mesmo ano: (DE MARTINO E. 1948a, 1948b).
- ◆ Para referência de uma obra em diversas edições: o ano da edição utilizada seguido do ano da primeira edição entre colchetes (DE MARTINO E. 1973 [1948]).
- ◆ Para referências de obras publicadas em traduções: o ano da tradução utilizada seguido do ano da edição original entre colchetes (LÉVI-STRAUSS C. 1960 [1955]).
- ◆ Para referências de obras realizadas por um curador: (DE MARTINO E. cur. 1962).
- ◆ Para referências de obras realizadas por mais de um autor: (COE M.D. - DIEL R.A. 1980); no caso de mais de três autores, será indicado apenas o primeiro autor seguido de *et al.* (CORIN E.E. *et al.*), enquanto que na bibliografia todos deverão ser indicados.

§ Nas Referências bibliográficas ou na Bibliografia propriamente dita, ou ainda no caso de uma referências bibliográfica indicada em uma nota ou no texto do artigo, se pede que os Autores forneçam pelo menos as informações previstas nas seguintes exemplificações:

- ◆ Livros
 - SEPPILLI Anita, 1979, *La memoria e l'assenza. Tradizione orale e civiltà della scrittura nell'America dei Conquistadores*, Cappelli, Bologna.
 - SIGNORINI Italo, 1982 [1979], *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huare di San Mateo del Mar*, con saggi di Giorgio Raimondo CARDONA, Carla Maria RITA, Luigi TRANFO, prefazione di Vinigi Luigi GROTANELLI, II ediz., Franco Angeli, Milano.
 - LÉVI-STRAUSS Claude, 1960 [1955], *Tristi tropici*, traduzione di Bianca GARUFFI, Il Saggiatore, Milano [ediz. orig. *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris].
 - COE Micheal D. - DIEL Richard A., 1980, *In the land of the Olmec. The archeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, 2 voll., University of Texas Press, Austin-London.
- ◆ Obras coletivas (readings, atas, antologias, enciclopédias)
 - CASAGRANDE Joseph (Editor), 1960, *In the company of man. Twenty portraits of anthropological informants*, Harper and Row, New York.
 - *Enciclopedia delle religioni*, 1970-1976, 6 voll., Vallecchi, Firenze.
- ◆ Contribuições individuais em obras coletivas
 - GROVE David, 1994, *Chalcatzingo*, pp. 165-174, in John CLARK (curador), *Los Olmecas en Mesoamérica*, El Equilibrista, México - Turner Libros, Madrid.
 - DI NOLA Alfonso M., 1972, *Malattia e guarigione*, coll. 2-15, 2 tavv. f.t., in *Enciclopedia delle religioni*, 1972, vol. IV, Vallecchi, Firenze.
- ◆ Contribuições individuais em obras coletivas em periódicos
 - LÓPEZ AUSTIN Alfredo, 1989, *El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica*, pp. 23-59, in Italo SIGNORINI (curatore), *Messico*

terra d'incontro: la cultura mestiza. Atti del Convegno svolto sotto il patrocinio dell'Assla-Associazione Studi Sociali Latinoamericani (Roma 27-29 novembre 1989), "L'uomo", vol. II, n.s., n. 2, 1989.

♦ Artigos em periódicos

- SAPIR Edward, 1913, *Wiyot and Yurok. Algonkin Languages of California*, "American Anthropologist", n.s., vol. 15, n. 4, 1913, pp. 617-646.

§ Para as contribuições destinadas à seção "Observatório" – realizados pela Redação ou encarregados diretamente a colaboradores – podem ser válidos às vezes critérios integrativos, com a finalidade de fornecer um maior número de informações relativas às publicações (por exemplo, o número de páginas de uma obra completa, ou a sua eventual inclusão em uma coleção editorial) ou ainda outros critérios com respeito a diversas matérias como teses de láurea ou de doutorado ou documentários filmados ou em videocassete. Tais critérios, normalmente adotados pela Redação, serão comunicados aos colaboradores que tenham solicitado a inclusão de suas contribuições nesta seção.



Finito di stampare nel mese di settembre 2018
dallo Stabilimento Tipografico «Pliniana»
Viale F. Nardi, 12 – 06016 Selci-Lama (PG)
www.pliniana.it

«Ecco dunque “THULE”, rivista che intende proporsi come luogo di dibattito e come spazio di presentazione dell’attività americanistica che si svolge ad opera di studiosi italiani e che persegue anche l’obiettivo di fungere da strumento di orientamento e raccordo delle diverse tendenze dell’americanistica italiana e dei suoi ambiti di indagine attuali, come di quelli sviluppatasi nei decenni passati, e degli aspetti della riflessione teorica e delle ricerche empiriche.

“THULE” apre i suoi spazi a diversi approcci multidisciplinari che insieme “fanno” l’americanistica (dalla paleoetnologia all’etnobotanica, dall’archeologia all’etnostoria, dall’antropologia medica alla storia delle idee, e così via), approcci che sinergicamente contribuiscono ad approfondire il nostro sapere e la nostra comprensione delle culture – dalle più antiche a quelle attuali – del continente americano».

[dall’Editoriale del primo numero]

Venient annis
saecula seris quibus Oceanus
uincula rerum laxet et ingens
pateat tellus Tethysque nouos
detegat orbis nec sit terris
ultima Thule.

Seneca, *Medea*, vv. 374-379

In copertina:

Immagine realizzata da Alessandro Palazzetti.