

Año 14, vol. 39, enero-abril, 2007

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Las fiestas nacionales en Yucatán durante el siglo XIX*
- ◆ *Alemania y México entre la Primera Guerra Mundial y la gran depresión, 1918-1933*
- ◆ *Bailar pascol en la baja y la alta Tarabumara. Una mirada al suelo y otra al cielo*
- ◆ *Entre el fogón y la milpa. El espacio entre los mayas de Xobuayán, Yucatán*
- ◆ *La tercera mirada: representación y performance*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General *Director General de la Revista*
Alfonso de Maria y Campos Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico
Rafael Pérez Miranda

Secretario Administrativo
Luis Ignacio Sáinz

*Coordinadora Nacional
de Antropología*
Gloria Artís Mercadet

Coordinador Nacional de Difusión
Benito Taibo

Director de Publicaciones
Héctor Toledano

Producción editorial
Benigno Casas

Edición
Héctor Siever

Diseño de portada
Javier Curiel

Consejo Editorial
Susana Cuevas
Isabel Lagarriga Attias
Sergio Bogard Sierra
Fernando López Aguilar
Delia Salazar Anaya
María Eugenia Peña Reyes
Mario Pérez Campa
José Antonio Machuca
Josefina Ramírez Velázquez
Lourdes Baez Cubero

Asistente del director
Virginia Ramírez

Consejo de Asesores
Gilberto Giménez Montiel
Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina
Arturo Romano Pacheco
Margarita Nolasco Armas
Susan Kellogg (EUA)
Sara Mata (Arg.)

Foto de cubierta:
José G. Benítez Muro
Intimidad, 2002

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

1. Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del libro, en cursivas,
 - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - d) total de volúmenes o tomos,
 - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
 - f) lugar de edición,
 - g) editorial,
 - h) colección o serie, entre paréntesis,
 - i) año de publicación,
 - j) volumen, tomo y páginas,
 - k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del artículo, entre comillas,
 - c) nombre de la publicación, en cursivas,
 - d) volumen y/o número de la misma,
 - e) lugar,
 - f) fecha,
 - g) páginas.
8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellidado del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste, se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.
9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, cf. = compárese, *et al.* = y otros.
10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. Teléfono y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Word para Windows.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

CORRESPONDENCIA: Revista *Dimensión Antropológica*. Dirección de Estudios Históricos, INAH, Allende 172, 1er. piso, esq. Juárez, Tlalpan, Centro, Del. Tlalpan, C.P. 14000, Tel. 5061 9300 ext. 144, Fax. 5061 9337 y 5061 9336. dimenan_7@yahoo.com.mx, opiniones_dimension@inah.gob.mx, www.inah.gob.mx, www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

D.R. INAH, 2007

Revista *Dimensión Antropológica*, año 14, vol. 39, enero-abril, 2007. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, col. San Nicolás Tolentino, CP 09850, México, D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

Índice

Las fiestas nacionales en Yucatán durante el siglo XIX PEDRO MIRANDA OJEDA	7
Alemania y México entre la Primera Guerra Mundial y la gran depresión, 1918-1933 STEFAN RINKE	35
Bailar pascol en la baja y la alta Tarahumara. Una mirada al suelo y otra al cielo ÁNGEL ACUÑA DELGADO	69
Entre el fogón y la milpa. El espacio entre los mayas de Xohuayán, Yucatán JESÚS GUZMÁN URIÓSTEGUI	101
La tercera mirada: representación y <i>performance</i> ELISA LIPKAU	121
Reseñas	
MARY B. MOSER Y STEPHEN A. MARLETT <i>Comcáac quih Yaza quih Hant Ihíp hac. Diccionario Seri-Español-Inglés</i> JOSÉ LUIS MOCTEZUMA ZAMARRÓN	155
MARÍA ELENA VILLEGAS MOLINA <i>Las cláusulas relativas en el español otomí de Santiago Mexquititlán</i> MARTHA MUNTZEL	161

MECHTHILD RUTSCH / METTE MARIE WACHER (COORDS.)
*Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes,
comunidades y narrativas de la ciencia en México*
HUGO E. LÓPEZ ACEVES

164

Las fiestas nacionales en Yucatán durante el siglo XIX

PEDRO MIRANDA OJEDA*

En el mundo colonial las fiestas guardaron una gran importancia en la vida cotidiana de las ciudades y pueblos. Las fiestas del México colonial e independiente constituyen una herramienta de los grupos en el poder para legitimar el sistema vigente de dominación, reforzar el orden jerarquizado de la sociedad, brindar a los individuos una formación compartida que coincida con el proyecto de Estado, facilitando así las tareas de dominación y confirmando, con cada celebración, la permanencia inalterable de la sociedad. El contenido simbólico de la fiesta representa la forma más acabada de los poderes y el medio ideal para establecerlos, pues a través de ella se confirmaba la gran significación de la autoridad en la sociedad.

Las fiestas reales en el mundo colonial tardío

La Corona española fomentó la realización de las llamadas *fiestas reales*, de carácter profano y religioso, propias de una celebración distintiva de los acontecimientos. La jornada festiva tendía a pre-

* Universidad Autónoma de Yucatán.

sentar significados religiosos y políticos porque así estaba estructurada la organización social. Según los criterios establecidos en la época —motivos festivos, autoridad promotora, elementos y símbolos—, había fiestas de carácter político o civil y religiosas.¹ En los diccionarios decimonónicos la fiesta real detalla un festejo dedicado a una persona real con motivo de casamiento, nacimiento, regreso, entrada triunfal o por otro concepto, desplegándose aparato, solemnidad, magnificencia y esplendor.² Estas fiestas reales celebraron nacimientos, cumpleaños o matrimonios reales, visitas de altos funcionarios, nombramientos de virreyes, gobernadores u obispos; pero también hay actos festivos para rendir tributo a personajes importantes con motivo de sus decesos o bien para ensalzar sucesos destacados. El 20 de octubre de 1820, en el primer aniversario de la boda real de Fernando VII con María Josefa de Sajonia, por ejemplo, las autoridades políticas de Mérida decoraron e iluminaron las calles durante tres días, además de organizar en la catedral una misa en acción de gracias.³

Las fiestas eran importantes porque constituyeron una necesidad política. A la escenificación del teatro urbano correspondió la tarea de renovar la alianza establecida entre el poder y gobernados.⁴ Las conmemoraciones civiles o políticas, de carácter obligatorio, destacaban: *a)* fiestas vinculadas con sucesos de la familia real, como la jura de monarcas, nacimientos, bautizos, cumpleaños, santos y bodas de algún integrante de la familia; *b)* fiestas asociadas a las relaciones políticas de la monarquía con otras potencias, como la conmemoración de las victorias militares o la celebración de alianzas; *c)* fiestas protocolarias, como el recibimiento de autoridades indianas o cumpleaños y santos de los virreyes; *d)* fiestas correspondientes al pasado monárquico y virreinal como la fiesta de

¹ María José Garrido Asperó, "Las fiestas celebradas en la ciudad de México. De capital de la Nueva España a capital del imperio de Agustín I. Permanencias y cambios a la legislación festiva", en *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, 1998, p. 186; José Deleito y Piñuela, *El rey se divierte*, 1988a; José Deleito y Piñuela, ... *también se divierte el pueblo*, 1988b.

² *Diccionario de la lengua castellana*, 1832, p. 349; *Diccionario universal de la lengua castellana, ciencias y artes*, 1878, vol. V, p. 213. La misma connotación tuvo en la época colonial, ver *Diccionario de Autoridades*, 1732, II, p. 747.

³ Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán (en adelante CAIHY), Impresos hojas sueltas, caja XII-1821, 004.

⁴ Adriana Gil Maroño, "El montaje de la jura de Carlos IV en Veracruz (1790): la fiesta en la construcción de lo público", en Carlos Aguirre Anaya, et al. (eds.), *Los espacios públicos de la ciudad, siglos XVIII y XIX*, 2002, p. 63.

san Hipólito, que conmemoraba la conquista de México, un acontecimiento crucial de la colonia y argumento que legitima el dominio establecido entre el rey y sus súbditos.⁵

Las campanas de las iglesias y de la catedral fueron compañeras inseparables de las fiestas reales. Así, después del toque ordinario de campanas del mediodía del 11 de mayo de 1789, para honrar el fallecimiento del monarca Carlos III (diciembre de 1788), hubo sesenta tañidos de la campana mayor —con intervalos de medio minuto entre cada una—, seguidos por campanas dobles durante una hora.⁶ Los cohetes y la pólvora ambientan el escenario, mientras las fuerzas de la guarnición se reunían en la plaza principal. Por otra parte, en 1789, por ejemplo, el cabildo de Mérida celebró la coronación de Carlos IV con una serie de fiestas públicas. Los clarines y chirimías, procesiones, misas y saraos, corridas de toros en la plaza mayor fueron algunos de los “juguetes vistozos que divertirán al público”.⁷ Asimismo, en la noche del 31 de julio de 1814 las autoridades emeritenses festejaron con un baile el retorno al poder de Fernando VII, después de su destierro en Francia. En solemnidad con el monarca, los meridianos brindaron una canción en su honor:

*A nuestro amado Soberano el Señor Don Fernando
7º de Borbón REY de España y de las Indias, el menor
de sus vasallos le ofrece la siguiente
Canción*

*Hoy el gozo repita constante
viva el mejor Soberano
muchos años gobierne feliz
Viva, Viva, Fernando el amado*

<i>Que de Mérida el voto se escuche, desde el orto luciente al ocaso general el contento se vea, de un polo al otro con agrado. Elogiando virtudes que adornan</i>	<i>O feliz nación que disfrutáis a Fernando, tu Rey amado, sigue sí con constancia el camino de lealtad y obediencia al amado. Ya que tienes un Rey tan benigno</i>
--	---

⁵ María José Garrido Asperó, *op. cit.*, p. 188.

⁶ CAIHY, Copiador de cédulas reales, manuscritas e impresas de 1780 a 1794-1795, ff. 123-123v.

⁷ *Ibidem*, Actas de cabildo de Mérida, Libro 6, 30 de junio de 1789, ff. 98v-99v.

*al monarca español más amado
y que ofrece a sus pueblos leales
y felices, y amable reinado.*

*colocado sobre el trono hispano,
cara patria tributa homenajes
al que es padre de hijos tan amados.*

*Justo, humano, prudente y piadoso
nuestro Rey con amor aclarado,
sabrá dar a sus gentes el premio
del patriota valor que han mostrado.
A los sabios que a Cortes juntare
él oirá y formará con agrado
sobre bases constantes y firmes
edificios suntuosos al Estado.*

*Descansad españoles leales
pues gozoso el amable Fernando
sabrá hacer a los pueblos felices.
Sabias leyes su amor promulgando.
Él será protector de las ciencias,
de la industria y honrado artesano
llenará de delicias sus reinos
como padre y monarca cristiano.⁸*

Esto no quiere decir que las fiestas representaron respuestas positivas a una serie de eventos particulares. Los funcionarios coloniales tenían un punto de vista más amplio. El ayuntamiento podía, cuando estimara prudente, obsequiar a la sociedad con fiestas seculares sin otro propósito que las diversiones públicas. En los últimos días de 1800 el cabildo emeritense preparó una “corrida de toros para dibernción pública del vecindario”.⁹ La tradición lúdica se prolongó después de consumarse la Independencia, aunque algunas conservaron su vigencia mientras que otras desaparecieron. Esto quiere decir que las fiestas no sólo se realizaban para conmemorar acontecimientos importantes, sino también en los momentos que las autoridades consideraban apropiados para el pueblo.

Las fiestas nacionales en el México decimonónico

En el México independiente las fiestas reales de origen colonial se convirtieron en las denominadas *fiestas nacionales* u *oficiales*, llamadas entonces *fiestas de corte*. En los diccionarios de la época la fiesta nacional constituye un aniversario de los días memorables de la patria.¹⁰ Este no es el único cambio, en las fiestas públicas con motivo del cumpleaños o los actos con motivo de la defunción del titular

⁸ *Ibidem*, Copiador de oficios del ayuntamiento de Mérida, f. 82v (subrayado en el original).

⁹ *Ibidem*, Actas de cabildo, Libro 9, 25 de noviembre de 1800, ff. 38v-39.

¹⁰ *Diccionario universal de la lengua castellana, ciencias y artes*, vol. V, p. 213.

de gobierno, las bienvenidas o despedidas de funcionarios, la ascensión al poder, se limitaron a la celebración de banquetes y reuniones exclusivas de la élite política. Las fiestas organizadas en el decenio de 1860, en honor de Maximiliano y Carlota o del Porfiriato, destacaron ocasiones de carácter público muy distintas a las de origen colonial. La corrida de toros, por ejemplo, aun cuando se consideraba una de las principales manifestaciones festivas, por lo general se excluyó del escenario, privilegiándose la realización de bailes, misas, salvas y banquetes.

Las fiestas de corte, como aquella de origen colonial, tuvieron entre otras características solemnizar una misa de acción de gracias. En este ambiente se cumplieron celebraciones seculares privadas (con la participación de las clases política, económica, social e intelectual de la ciudad) y celebraciones públicas (con la participación del pueblo). Las fiestas de orden privado comprendieron una reunión matutina en algún edificio público con motivo del brindis oficial y el discurso relativo a la conmemoración. Según Jorge Myers, las mismas costumbres pueden observarse en el mundo rioplatense de la década del 1820. La generalización de las reuniones privadas, cenas o banquetes también procuró que después de la cena siguieran numerosos brindis y discursos formales cuyo propósito consistía en defender la marcha del gobierno. La práctica social —un espacio de sociabilidad y convivencia exclusivo de los hombres— se popularizó entre facciones y grupos políticos.¹¹

La celebración pública, en cambio, estuvo abierta a la ciudad. Las diversiones eran parte sustancial de ésta, y por lo general se manifiestan en música, bailes públicos, fuegos artificiales y, extraordinariamente, en corridas de toros. Las fiestas de corte constituyen un espacio de acercamiento de la élite con el pueblo y tienden a reflejar la unidad nacional. La primera fiesta nacional celebrada en Mérida fue la proclamación de la independencia. Ésta ocurrió hasta el domingo 3 de febrero de 1822, cuando la ciudad amaneció con un ornato que la distinguía de los restantes días del calendario. Los vecinos adornaron las fachadas y puertas de sus residencias porque durante tres días se llevarían a cabo numerosas actividades. En general se respiraba un ambiente festivo coronado por una serie de diversiones populares organizadas por las autoridades municipa-

¹¹ Jorge Myers, *Una revolución en las costumbres, las nuevas formas de sociabilidad de la élite porteña, 1800-1860*, 2002, p. 24.

les.¹² Otra fiesta importante fue la del mediodía del 12 de junio de 1822, cuando la ciudad organizó banquetes, diversiones, repique de campanas y salva triple de artillería, con motivo de la proclamación de Agustín de Iturbide como emperador de México.¹³

La calendarización de las fiestas durante la primera mitad del siglo XIX

El repertorio de fiestas nacionales comenzó a construirse desde la proclamación de la Independencia. Un mes después de la primera celebración, por decreto del 1 de marzo de 1822, el ayuntamiento de Mérida fue advertido de que en lo sucesivo el día 16 de septiembre tendría carácter de fiesta de corte. El acento se centró en la consumación de la Independencia porque en ésta convergía un carácter conciliador y unitario, en oposición a la visión de guerra cruel, violencia, anarquía, saqueo, destrucción y contienda civil relacionada con el inicio del movimiento. Aun cuando Florescano¹⁴ afirma que los iturbidistas eliminaron del calendario el 16 de septiembre, los registros históricos desmienten que este día haya sido suprimido como fecha del calendario oficial. Por otra parte, el calendario de fiestas incorporó los días de la coronación del emperador Agustín de Iturbide (19 de mayo), su santoral (28 de agosto), cumpleaños y ocupación de la ciudad de México por parte de las fuerzas del Ejército Trigarante (27 de septiembre). Además, el Congreso aprobó como fiestas nacionales los días de la promulgación del Plan de Iguala (24 de febrero) y jura del Ejército Trigarante de dicho plan (2 de marzo).¹⁵ El engrandecimiento de la imagen imperial de Iturbide figuró en primer plano, exhibiéndose así en la cronología de los días festivos. Asimismo, se decretó que en virtud de consolidar la

¹² CAIHY, Actas de cabildo, Libro 5, ff. 269v, 215v-217; *ibidem*, Actas de cabildo, Libro 5, f. 296v; *ibidem*, Manuscritos hojas sueltas, XIII, 1822, ¼, 002, 30 de enero de 1822.

¹³ Ceferino Gutiérrez, "Efemérides de Mérida de Yucatán (1798-1822)", en *Documentos históricos peninsulares*, 1995, p. 254; CAIHY, Manuscritos hojas sueltas, caja XIII-1822, ¼, 042; *ibidem*, Manuscritos hojas sueltas, caja XV-1822, ¼, 005. Aun cuando la revuelta callejera del 18 de mayo de 1822 proclamó públicamente a Iturbide como emperador de México, la ratificación del Congreso de dicha proclamación ocurrió el 20 del mismo mes. La coronación de Iturbide y su esposa se realizó el 21 de julio siguiente.

¹⁴ Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, 2002, pp. 312-313.

¹⁵ María José Garrido Asperó, *op. cit.*, p. 197.

identidad nacional los tiempos llamados antes *de la conquista* se denominarían *de la dominación de los españoles*.¹⁶

Las fiestas iturbidistas procuraron consolidar la legitimidad del gobierno y tenían el propósito de cumplir con una tarea propagandística. Por este motivo existe una más o menos incisiva búsqueda de los acontecimientos y de los personajes que, por su significado y vivencia colectiva, pudieran ser interpretados como el principio fundamental de legitimación del Estado. Se festeja, pues, los acontecimientos más señalados de la gesta de emancipación y se honra a los héroes, favoreciendo la legitimación de la élite forjadora de la nueva situación y, al mismo tiempo, concedía a la población común la conciencia de vivir una época diferente.¹⁷ Las fiestas emanadas del poder político independiente destellaron de manera obvia en los nuevos tiempos. En este escenario, las fiestas que tenían relación con los acontecimientos señalados por la monarquía española fueron sustituidas por las conmemoraciones de los sucesos significativos de la realidad independiente, que licitara el nuevo orden y fueran coherentes con los principios nacionales.¹⁸ En Bogotá pueden observarse fórmulas lúdicas semejantes a propósito de la celebración de la independencia.¹⁹ Así, las fechas revelan la definición de la fiesta patria, reconociendo la trascendencia de la libertad y la instauración de una nación soberana. Por esta razón, en esos días los vecinos tenían la obligación de colocar luminarias y colgaduras —ornatos y flores— en las puertas y ventanas de sus respectivas residencias; a su vez, las autoridades correspondientes organizaban en esas fechas una serie de eventos destinados a dar realce a los días patrios. Dichas celebraciones tenían la función de consolidar las fechas importantes de la historia nacional y, al mismo tiempo, crear un espíritu de identidad. La joven nación estaba inmersa en un pro-

¹⁶ Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán (en adelante AHAY), Oficios y decretos, Justicia y negocios eclesiásticos, sección mixta núm. 48, vol. II, 1822-1827.

¹⁷ Annick Lampérière, “Los dos centenarios de la Independencia mexicana (1910-1921). De la historia patria a la antropología cultural”, en *Historia mexicana*, vol. XLV, núm. 2, pp. 317-318; Mariano E. Torres Bautista, “De la fiesta monárquica a la fiesta cívica: el tránsito del poder en Puebla, 1821-1822”, en *Historia Mexicana*, vol. XLV, núm. 2, pp. 235; María José Garrido Asperó, *op. cit.*, p. 186; Marcos González Pérez, “Fiesta en Santa Fe de Bogotá”, en *La ciudad observada*, 1998b, pp. 89-90.

¹⁸ María José Garrido Asperó, *op. cit.*, p. 187; Brian F. Connaughton, *Dimensiones de la identidad política*, 2001, p. 137; Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación. Ensayos sobre las identidades colectivas en México*, 2001, p. 438-439.

¹⁹ Marcos González Pérez, “Sociabilidad y fiesta. Bogotá, siglo XIX”, en *Historias*, 41, 1998a, pp. 117-118.

ceso de conformación de identidad y por ello debía reafirmar la sustancia de los acontecimientos fundamentales.

La derrota política del primer experimento monárquico mexicano, en 1823, influyó directamente en la cronología de la fiesta oficial, y en los años siguientes al compendio de fiestas nacionales se incorporaron como días de fiesta: el día de la victoria definitiva contra las fuerzas españolas en su último intento de reconquista (11 de septiembre de 1829), el día de la consumación de la Independencia nacional (27 de septiembre) y el día de la aparición de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre). Este último día fue incluido como fiesta nacional y religiosa de acuerdo con la ley general del 4 de diciembre de 1824. Esto explica la obligatoriedad de colocar iluminación y colgaduras en la noche de este día y el siguiente.²⁰ Aunque la división del tiempo no estaba regida por los calendarios escolares, las vacaciones de las escuelas comprendían los domingos, Navidad (del 24 de diciembre al 1 de enero, día de la Circuncisión), Reyes (6 de enero), Resurrección (desde el domingo de Ramos hasta el martes de Pascua) y Carnaval (hasta el miércoles de Ceniza). Sin embargo, un decreto fechado el 5 de julio de 1838 limitó los días de descanso y vacaciones de escuela, a los domingos, los tres últimos días de Semana Santa y el 16 de septiembre.²¹

La importancia dada a los grandes eventos patrios tendría, por excelencia, fiestas a la altura de las conmemoraciones. En efecto, una *junta patriótica* o *de ciudadanos* honorables, nombrados por las autoridades, preparaba con esmero una serie de actividades destinadas a reforzar el reconocimiento público y social de las celebraciones. Las juntas patrióticas se formaron por un edicto del 11 de julio de 1850, con el propósito de recaudar donativos para la celebración de los aniversarios de la independencia nacional.²² Para celebrar estos eventos las ciudades vivían una época de embellecimiento, y los inmuebles situados en torno a la plaza mayor, como catedral, edificios públicos y restantes, solían vestirse de gala. En las ahora llamadas plazas de la independencia predominaban miembros de la milicia que en repetidas ocasiones disparaban salvas y realizaban diferentes demostraciones. Las corporaciones y

²⁰ CAIHY, Decretos del Congreso constituyente, Libro 125, f. 57.

²¹ Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de la legislación civil, penal, comercial y forense*, 1837, p. 201; CAIHY, Impresos hojas sueltas, caja VII-1837, 5 de julio de 1838, 050.

²² Alonso Aznar Pérez (comp.), *Colección de leyes, decretos y ordenes o acuerdos de tendencia general del poder legislativo del Estado Libre y Soberano de Yucatán*, vol. II, 1949, p. 362.

autoridades de las ciudades presidían los festejos mediante la ofrenda de una misa, ya que la fiesta pública subyacía en la iglesia como señal de solemnidad de las ceremonias proyectadas. La diversión del pueblo se regía en variadas jornadas de bailes populares. La élite política, intelectual, económica y religiosa, en cambio, patrocinaba bailes exclusivos y, por lo general, sus grandes banquetes se caracterizaron por la exquisita selección de bebidas y alimentos; en ese sentido, las fuentes de la época son muy ilustrativas.²³

Por ejemplo, la celebración del 27 de septiembre de 1851 mostraba una ciudad de Mérida arreglada esplendorosamente: las rejas de las casas desplegaron elegantes cortinas de damasco, lazos, cintas y flores; en las calles, perennes compañeras de la fiesta, las campanas repicaron sin cesar, mientras bombas y cohetes surcaban los aires. La multitud se concentraba en la plaza en espera de las autoridades. La ceremonia protocolaria inició desde muy temprano, con la formación de una valla de bienvenida que las tropas extendían desde el palacio de gobierno hasta las puertas de la catedral. El gobernador, el ayuntamiento, las autoridades civiles, el comandante general con su estado mayor, y las principales familias de la ciudad, inauguraron el evento recorriendo las calles en la dicha dirección. La misa de gracias y el *Te Deum* sintetizaron la solemnidad del acto, pues en esta época lo religioso era importante en las celebraciones de carácter patriótico. La primacía, en este tenor, se advirtió con la presencia del obispo y el cabildo eclesiástico; por tanto, en la fiesta transcurrieron momentos dedicados al ritual y representaciones de naturaleza profana. En el edificio de gobierno se leyó un discurso elaborado a propósito de la consumación de la Independencia,²⁴ y los actos ceremoniales concluyeron después del discurso y una breve atención al auditorio reunido. La diversión se incorpora cuando las bandas musicales del cuerpo militar se reúnen en la alameda en obsequio del público. Por la noche, en el baile organizado en la casa consistorial para la misma nutrida comitiva matutina, una orquesta armonizó los compases de una ópera.²⁵ En Campeche los festejos

²³ CAIHY, Manuscritos hojas sueltas, caja XIII-1822, ¼, 039; *ibidem*, Manuscritos hojas sueltas, caja XV-1822, ¾, 001.

²⁴ La lectura y la publicación de los discursos y oraciones cívicas se convirtieron en un renglón importante de las fiestas de independencia; ver el interesante análisis de Brian F. Connaughton, "Sangres de mártir y ciudadanía. Del héroe magnánimo al espíritu cívico (Veracruz, 1837-1853)", en Manuel Chust y Víctor Mínguez (eds.), *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, 2003.

²⁵ *El Siglo Diez y Nueve*, Mérida, 1 de octubre de 1851.

eran semejantes, pues en la celebración del aniversario del Grito de Dolores de 1851 la junta patriótica organizó varias actividades del 15 al 18 de septiembre. La celebración pregonó el enaltecimiento de la fecha mediante diversos actos públicos, discursos, desfiles militares, serenatas y banquetes. La noche siguiente se coronó con música en la plaza principal y la elevación de un globo iluminado y adornado con faroles, además del encendido de una barquilla de fuegos artificiales. El último día se dedicó a otras diversiones, entre ellas un baile.²⁶

La calendarización de las fiestas durante la segunda mitad del siglo XIX

El repertorio de fiestas nacionales, que comenzó a deconstruirse desde la década de 1830, sufrió nuevas modificaciones durante el gobierno de Benito Juárez y se conservó intacto en la época del Segundo Imperio. En 1855 el Congreso del Estado de Yucatán determinó que sólo se realizarían las celebraciones del 16 y 27 de septiembre, cancelando la del día 11 del mismo mes debido a la escasez de recursos.²⁷ Durante el Segundo Imperio la calendarización de días feriados sólo reconoció la legitimidad del 16 de septiembre como día patrio;²⁸ esta orientación permaneció vigente hasta el decreto firmado el 28 de diciembre de 1865, el cual estableció que sólo se consideraban festividades nacionales el 16 de septiembre y el día de cumpleaños del soberano.²⁹ No obstante, en poco tiempo nuevamente se incluyeron las festividades del 11 y del 27 de septiembre. En efecto, aun cuando los decretos de 1859 y 1864 redujeron el número de fiestas, esos documentos no pueden interpretarse como disposiciones que procuraban olvidar la historia, los héroes y, como reza un dicho popular, los días que dieron gloria a la nación. Las medidas respondían a un intento por disminuir los abundantes días feriados tolerados por las autoridades anteriores. Sin embargo,

²⁶ *El Fénix*, Campeche, 10 de septiembre de 1851.

²⁷ Eligio Ancona, *Colección de leyes, decretos, ordenes y demás disposiciones de tendencia general, expedidas por el gobierno legislativo del Estado de Yucatan*, 1882-1883, p. 225.

²⁸ Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1808-1985*, 1985, pp. 659-660; *La Nueva Época*, Mérida, 29 de junio de 1864.

²⁹ CAIHY, Impresos, caja IX, exp. 33.

esta política no se inclinó por una ruptura con la identidad nacional sino al contrario: durante el régimen de Maximiliano hubo una tendencia por acentuar los valores nacionales, exaltar el progreso material e identificarse con la pareja monárquica.³⁰ En efecto, las magníficas fiestas promovían la figura de los príncipes —acentuada con la declaración del cumpleaños como fiesta nacional—, además de que utilizaban tales fechas con motivos propagandísticos. En Yucatán, por ejemplo, el comisario imperial inauguró en tales días el primer *pozo saltante* de la península y el primer telégrafo electro-magnético.³¹

Estos días, por supuesto, no fueron los únicos feriados —es decir, los días de fiesta oficiales de carácter civil—; sin embargo, las fiestas religiosas requieren un análisis distinto y una investigación aparte en función de su relevancia. La maquinaria política juarista e imperial perdió el interés en las antiguas celebraciones oficiales del 11 y 27 de septiembre. En el discurso oficialista la reducción de los días feriados contribuía al afianzamiento de “las comodidades y conveniencias particulares, no necesarias para la vida del individuo, [que] tienen que ceder ante las exigencias y conveniencias públicas, necesarias para el progreso y engrandecimiento de los pueblos”.³² Esta visión se acomodaba a los empeños de procurar una nación en formación de su prosperidad, por encima de los intereses de las personas y de las masas. Dicha retórica también es recogida en el periódico *El Pensamiento*, en su crítica por el excesivo número de fiestas religiosas de la ciudad.³³ La regencia del imperio, además, estableció que la inclinación por el trabajo era fundamental para el progreso y el funcionario público estampaba la imagen reconocible por el ciudadano. De ahí que incluso los domingos los trabajadores del Estado cumplieran sus responsabilidades laborales después de la misa y acudieran a sus oficinas de nueve a doce del día, aun cuando las puertas estuvieran cerradas.³⁴

³⁰ Véase Érika Pani, “El proyecto de Estado de Maximiliano a través de la vida cortesana y del ceremonial público”, en *Historia Mexicana*, XLV, núm. 2, 1995, p. 446.

³¹ *Ibidem*, p. 453.

³² Archivo General del Estado de Yucatán (en adelante AGEY), Poder Ejecutivo, s/ clasif., 28 de octubre de 1864.

³³ *El Pensamiento*, Mérida, 12 de diciembre de 1875; *ibidem*, Mérida, 27 de agosto de 1876.

³⁴ *La Nueva Época*, Mérida, 29 de junio de 1864.

Las fiestas durante el Segundo Imperio, 1864-1868

Durante el Segundo Imperio la fiesta de Independencia alcanzó una nueva dimensión en el espíritu nacional. La celebración empezó a tener mayor preponderancia en el sentimiento popular, debido a que las autoridades francesas trataron de inculcar en el público el hecho de que tener representantes de procedencia extranjera no significaba desdeñar una fecha tan importante y simbólica para la nación. Si una pregunta obligada era ¿por qué cancelar los restantes días de fiesta nacional?, la respuesta se explicaba por la deslegitimación de la obra y el contenido de los gobiernos posteriores a la Independencia. Este hecho significaba que en el concurso de los regímenes previos al Segundo Imperio no hubo un reconocimiento eficaz de su funcionalidad, y en ese sentido no existió la necesidad de brindar atención a las fechas signadas con el carácter de fiesta nacional. Por esa razón, la organización de la esplendorosa fiesta de Independencia representó un afán elocuente por engrandecer los logros de los héroes del movimiento insurgente iniciado en 1810. El objetivo de la continuidad de la única fiesta fue tratar de enfatizar el respeto de un símbolo nacional capital, y al mismo tiempo lograr identificarse con los mexicanos.

La imagen de la Independencia fue una representación del sentimiento nacional a la que el imperialismo brindó mayor importancia. La construcción de un monumento a la Independencia en la ciudad de México —con esculturas de Hidalgo, Iturbide, Guerrero y Morelos, además de la erección de una más de este último en la plaza de Guardiola—, representa la impronta grandeza de los héroes en el destino nacional.³⁵ La imagen suntuosa de la celebración obedeció al empeño imperial de eximirse de la estampa de invasores. Esta idea sintetizó el afán de una conmemoración a la altura del acontecimiento y, en cierto modo, de satisfacer el orgullo del pueblo, en demanda del reclamo nacionalista de los habitantes del imperio.

Además de la fiesta nacional, el gobierno imperialista se esmeró en rendir suntuosas bienvenidas y homenajes a los personajes importantes de la administración; así, por ejemplo, los días 12, 13 y 14 de junio de 1864 fueron declarados festivos para conmemorar el arribo de Maximiliano a México. En estas fechas se realizaron desfiles

³⁵ Érika Pani, *op. cit.*, pp. 440-445.

militares, paseos cívicos, retretas, bailes, paseo de carruajes, misas, además de que José García Montero compuso un himno alusivo a Maximiliano y Carlota.³⁶ En la recepción del comisario imperial José Salazar Ilarregui, en septiembre de 1864, las autoridades de Campeche destinaron los preparativos a una comisión que organizó, además de la ceremonia oficial de recibimiento, discursos, banquetes y obras teatrales.³⁷ En la ciudad de Mérida el comisario recibió las mismas muestras de afecto, pues ahí las autoridades prepararon varios banquetes, bailes y paseos, además de la serenata que ofreció el director de la banda de música militar.³⁸ Sin duda alguna, la fiesta de bienvenida más preponderante de aquellos tiempos fue la ofrecida a la emperatriz Carlota: la ciudad se vistió de gala en esos días y la comisión organizadora preparó varios banquetes, bailes privados y públicos, fuegos artificiales, retretas, serenatas y paseos. Los días 7 de junio y 6 de julio, cumpleaños de Maximiliano y Carlota, también fueron motivo de majestuosas fiestas que incluían adornar las fachadas de las casas con faroles, cortinas y banderines, además de las retretas, salvas, fuegos artificiales, banquetes, tertulias e inauguración de obras públicas. Durante el cumpleaños del emperador, Manuel Susano Villamor escribió una poesía en su honor.³⁹

Las fiestas durante la República Restaurada, 1868-1875

El drama patriótico tuvo un mayor auge en los años de la República Restaurada. La reivindicación republicana se logró en Yucatán gracias al general Manuel Cepeda Peraza, restaurador de la república. Con el triunfo de ésta, el 17 de septiembre de 1868 nació el himno oficial del estado para honrar a los héroes del 5 de mayo de 1862, gracias a la letra de Manuel Palomeque Solís y la música de José Jacinto Cuevas. La celebración del día de los Niños Héroes, a pesar de que fue declarada de luto nacional desde el 13 de septiembre de 1871, no fue reconocida como fiesta nacional ni tuvo influencia en Mérida. La institucionalización del culto a los Niños Héroes en el calendario cívico se acuñó durante el Porfiriato, pero sin que haya

³⁶ *La Nueva Época*, Mérida, 13 de junio de 1864; *ibidem*, Mérida, 17 de junio de 1864.

³⁷ Francisco Álvarez, *Anales históricos de Campeche*, II, 1991, pp. 46-47.

³⁸ *Periódico Oficial del Departamento de Yucatán*, Mérida, 3 de enero de 1866.

³⁹ Paulo Sánchez Novelo, *La recreación en Yucatán durante el Segundo Imperio (1864-1867). Teatro, ópera, música y otras diversiones*, 1999, pp. 18-19.

sido identificada como fiesta nacional.⁴⁰ La ceremonia de homenaje, realizada entonces el 8 de septiembre, se circunscribía a la ciudad de México. La reglamentación de la “Ley Orgánica” del 10 de diciembre de 1874 instauró la inhabilitación de los días festivos a quienes no respondieran a la solemnidad de acontecimientos civiles. Los domingos, por supuesto, se definieron como días de descanso en oficinas y establecimientos públicos. Los días feriados, pues, según el “Código de procedimientos civiles” aprobado el 18 de febrero de 1875, fueron los domingos, el 16 de septiembre, el 5 de febrero, el 5 de mayo (triunfo de las fuerzas mexicanas contra el ejército francés en la batalla de Puebla) y el 3 de marzo. La declaración de estos días como feriados respondió a los decretos del 11 de agosto de 1869, 26 de octubre de 1869, 1 de febrero de 1861 y 16 de febrero de 1863, además del decreto estatal del 24 de abril de 1869.⁴¹ El 3 de marzo correspondió a una festividad de luto y duelo estatal, por decreto del 23 de abril de 1869, en conmemoración del fallecimiento del general Manuel Cepeda Peraza.⁴² El decreto del 13 de noviembre de 1858, que declaró día de luto en el estado —en recuerdo del fusilamiento del coronel Santiago Molas en 1853— el día 14 del mismo mes, había dejado de celebrarse varios lustros antes. En esos tiempos se recordó nuevamente a los comerciantes que los domingos y días de feria debían cerrar sus almacenes, tiendas y talleres desde la hora acostumbrada del sábado hasta el lunes,⁴³ aunque todavía en 1874 seguía observándose que los dependientes y operarios de tiendas y talleres trabajan hasta las dos de la tarde de los domingos.⁴⁴

Con el triunfo de la República Restaurada el esplendor y la pompa del aniversario de la Independencia mantuvo su vigencia, salvo durante la epidemia de viruela de 1875.⁴⁵ La fiesta del 16 de septiembre, por obvias razones, siempre tuvo un lugar destacado. En la celebración de 1873, desde un día antes hubo retretas, fuegos artificiales, interpretación del himno nacional, lectura del acta de

⁴⁰ Enrique Plasencia de la Parra, “Conmemoración de la hazaña épica de los Niños Héroes: su origen, desarrollo y simbolismo”, en *Historia Mexicana*, vol. XLV, núm. 2, 1995, pp. 252-255.

⁴¹ *El Pensamiento*, Mérida, 20 de junio de 1875.

⁴² *La Razón del Pueblo*, Mérida, 9 de febrero de 1870.

⁴³ CAIH, Actas de cabildo, Libro 39, 15 de octubre de 1869, f. 76v; *La Revista de Mérida*, Mérida, 7 de marzo de 1875.

⁴⁴ *Boletín del Gobierno de Yucatán*, Mérida, 15 de enero de 1874.

⁴⁵ *El Mensajero*, Mérida, 17 de septiembre de 1875.

Independencia y repique general; el día 16 se izó el pabellón nacional, hubo dianas y repique general de campanas y, quizá, el primer desfile militar en los alrededores de la plaza principal. Esta fecha también se utilizó para repartir los premios de los alumnos más destacados de las escuelas de la ciudad.⁴⁶ Las ceremonias en honor a la bandera y el himno nacional, en la búsqueda del patriotismo exacerbado, se convirtieron en cultos cívicos.⁴⁷

Entre las celebraciones que se reincorporaron, la dedicada al 5 de mayo alcanzó plenitud,⁴⁸ pues tal fecha fue declarada día de fiesta nacional gracias al presidente Benito Juárez, según decreto del 16 de febrero de 1863; es claro que dicha fiesta nacional obedeció a intereses inmediatos de carácter simbólico y nacionalista. La conmemoración de la victoria contra las fuerzas invasoras francesas de 1862 tuvo un alto significado político, dado que en los años precedentes los imperialistas habían minimizado los reclamos del liberalismo mexicano, exaltando casi hasta lo sublime que su sistema era el verdaderamente necesario para el país. Al año siguiente de la derrota de Maximiliano, el festejo interrumpido durante la regencia se reanudó. En la fiesta nacional de 1868 la junta patriótica dispuso un elaborado programa: a las siete en punto de la mañana, una comitiva del gobierno del estado, portando los retratos del presidente Benito Juárez y del general Ignacio Zaragoza, héroe de la batalla de Puebla, se reunió en la casa municipal, donde una columna militar rindió el homenaje conmemorativo del día. A las once de la mañana, en la casa de gobierno las autoridades y otras personalidades recordaron la fecha con distintos discursos, y después se ofreció un refrigerio; al mediodía los cañones de la ciudadela vibraron en la capital. En la tarde, las autoridades se congregaron en la casa municipal, y desde ahí, conduciendo los retratos mencionados, iniciaron un paseo popular que recorrió las cuatro calles de la plaza principal y se colocaron en el centro de ésta. Al paso del contingente, los cuerpos militares instalados en cada esquina de la plaza rindieron los honores correspondientes, mientras en el centro de la plaza se izaba la enseña nacional. En el acto se leyeron discursos y se cantó un himno patriótico, y posteriormente las autoridades políticas ofrecieron un refresco a todos los asistentes. A las ocho de la noche, al tiempo

⁴⁶ CAIHY, Folletos, caja XVIII. 1865, 19; Francisco Álvarez, *op. cit.*, II, p. 58; Faulo Sánchez Novelo, *op. cit.*, pp. 21-45.

⁴⁷ Enrique Florescano, *op. cit.*, 2001, p. 439.

⁴⁸ *Idem.*

que los edificios públicos y la plaza se iluminaban, las orquestas interpretaban diversas piezas musicales en los bajos de la casa municipal; en ese preciso momento también hubo un espectáculo de fuegos artificiales. La celebración continuó en las galerías bajas de la casa municipal con dos discursos alegóricos, una composición poética y un himno compuesto especialmente para la ocasión. La comitiva allí presente fue obsequiada con pequeños ramilletes tricolores que tenían grabado la fecha y los retratos de los héroes. La junta patriótica concluyó la conmemoración con un baile.⁴⁹

No obstante, para la celebración de 1875 hubo menos esplendor debido a una grave epidemia de viruela; de ahí que los recursos no incluidos en la fiesta se repartieran entre las familias más necesitadas. Esta fiesta nacional también fue utilizada para llevar a cabo exposiciones municipales cada cuatro años. La primera exposición oficial de artículos industriales y artísticos fue inaugurada durante el gobierno de Manuel Cicerol en 1871.⁵⁰ Si bien la exposición de 1875 se realizó hasta 1879, pese a que se proyectó aplazarla al 16 de septiembre,⁵¹ las fiestas del 5 de mayo también sirvieron para la inauguración de grandes obras. En efecto, el 5 de mayo de 1875 se inauguró la ruta ferrocarrilera Mérida-Progreso, fecha en que los dos vagones para cuarenta personas realizaron su primer recorrido al cercano pueblo de Itzimná.⁵²

⁴⁹ *Periódico Oficial del Departamento de Yucatán*, Mérida, 5 de mayo de 1868; CAIHY, Folletos, caja XXII, 1870, 08; *La Razón del Pueblo*, Mérida, 11 de mayo de 1874; CAIHY, Folletos, caja XXXII, 1879, 11.

⁵⁰ La primera exposición celebrada en Mérida data del 10 de diciembre de 1865, cuando las autoridades imperiales prepararon en los bajos del palacio municipal un concurso de productores. La Junta de Exposiciones del Departamento de Yucatán procuró su organización en virtud de la visita de la emperatriz Carlota. Por este motivo hubo muestras de frutas y legumbres de la región, en cera y naturales, licores, cigarros de *joloch*, peines y varios objetos de Carey, zapatos, fósforos, tabaco en rama y labrado, piedra litográfica de Ticul, bordados, ternos, almidón de yuca, productos de henequén, hamacas de henequén, una amplia variedad de artículos de ebanistería, alfarería, modelos de máquinas raspadoras de henequén, etcétera. En la exposición del 5 de mayo de 1871, primera de los gobiernos liberales, se exhibieron toda clase de productos locales, henequén en rama y manufacturado, artículos de ebanistería, platería, conchería y cestería. La producción de Mérida incluía jarcias, hilos y sogas de henequén, fósforos, sombreros y además. Los productores de Ticul y de Izamal desplegaron una amplia variedad de alfarería; véase Víctor M. Suárez Molina, *La evolución económica de Yucatán a través del siglo XIX*, I, 1977, pp. 82-83.

⁵¹ *La Revista de Mérida*, Mérida, 7 de enero de 1875.

⁵² La fiesta de inauguración del ferrocarril inició el 1 de abril, cuando se puso el primer riel de la vía a Progreso. En la madrugada, en la calle principal de la plaza de la Mejorada se instaló un pequeño arco construido por los artesanos de Mérida, en honor a José Rendón

Además de las fiestas nacionales, durante los gobiernos previos y posteriores al Segundo Imperio en Mérida se conmemoró la fiesta de representación estatal del 3 de marzo. En recuerdo del héroe yucateco, en los edificios públicos de la ciudad y del estado se colgaron listones color negro —en señal de luto y duelo. La primera celebración se realizó en 1870, si bien —a diferencia de las fiestas nacionales— tenía poca brillantez y en el primer aniversario de la muerte del general Cepeda Peraza las autoridades y funcionarios del estado llevaron una cinta negra en el brazo izquierdo, hubo una serie de homenajes y un banquete en su honor.⁵³

Las fiestas durante el Porfiriato, 1876-1910

La importancia de las fiestas nacionales se fortaleció durante el gobierno de Porfirio Díaz, y en Yucatán las autoridades tuvieron igual preocupación por resaltar las figuras, héroes y fechas importantes de la historia nacional y estatal. El 21 de septiembre de 1882, por ejemplo, el congreso autorizó que el 6 de enero de cada año, en el aniversario de la fundación de la ciudad, se realizara una fiesta civil. El 31 de marzo de 1887 se declaró benemérito del estado a José Rendón Peniche, promotor de la primera línea de ferrocarriles en Yucatán; en la misma fecha también se decretó como día de duelo el

Peniche (concesionario) y Vicente Méndez (ingeniero constructor); también hubo numerosos voladores, música y vítores. A las siete de la mañana, una importante concurrencia se reunió para presenciar el evento. Los salones de la estación se adornaron con colorido. En el ornato destacaba el nombre de Rendón Peniche, y sobre éste se había puesto una bandera nacional, así como un cuadro con los decretos de concesión y los traspaso del ferrocarril; en los costados estaban los planos del proyecto. En el mismo recinto, además, había cuadros con los nombres de quienes participaron y trabajaron en la obra. A las ocho de la mañana, en la iglesia del barrio el obispo de Yucatán bendijo los primeros carriles y los padrinos dieron martillazos a los primeros rieles por fijar. En ese instante se escuchó a la banda militar que interpretaba un himno, sonaron los cañones, tocaron las campanas y se escuchó el griterío de la multitud. Después, Francisco Zavala, presidente del Consejo de Administración, pronunció un discurso. También hubo discursos de Benito Aznar Pérez (presidente de la diputación del comercio), Manuel Dondé (un importante exportador), Manuel M. Castro (representante de los hacendados), José Millet Hübble (de la sociedad recreativo-cultural “La Unión”), José Correa Canto (del Conservatorio Yucateco) y Joaquín Castillo Peraza (de la sociedad recreativo-cultural “Liceo de Mérida”). El periodista Javier Santa María, por último, leyó una composición poética. En el último acto, la sociedad “La Unión” ofreció una corona en nombre de Rendón Peniche, luego de lo cual la multitud se dispersó; véase *La Revista de Mérida*, Mérida, 2, 4 y 8 de mayo de 1875.

⁵³ *La Razón del Pueblo*, Mérida, 9 de febrero de 1870.

30 de julio, en memoria de las víctimas de la sublevación india del pueblo de Tepich. El 17 de julio de 1888 se estableció como fecha de duelo cada día 18 del mismo mes, con motivo del fallecimiento de Benito Juárez, y el 31 de enero de 1895 Eligio Ancona fue declarado benemérito del estado, por lo que su nombre fue escrito con letras de oro en el salón de sesiones de la legislatura.

El inusitado espíritu nacionalista que el gobierno intentó mostrar quizá pueda explicarse por la masiva irrupción de empresas e industrias extranjeras en el país. A diferencia de la República Restaurada, que procuró exaltar las fiestas del 5 de mayo por su rechazo al régimen de Maximiliano, en el Porfiriato la presencia de la figura del *extranjero* destaca por un significado no menos capital. A pesar de que fueron las mismas autoridades quienes estimularon la proliferación extranjera como inversionistas agrícolas, industriales o culturales, era necesario resaltar una imagen de nación con símbolos, acontecimientos, héroes, fechas y lugares que se identificaran con *lo mexicano*.

Este nacionalismo reposó en la magnificación del mes de septiembre, el mes dedicado a las *fiestas patrias* o *fiestas de la patria*. En estos días hubo especial atención a la bandera como símbolo patrio. El himno nacional, el alzado de la enseña, las salvas, los tambores de bandas de música y el desfile de alumnos de las escuelas son algunos elementos distintivos recordados en las celebraciones del 16 de septiembre. La ceremonia cívico-ritual, sin embargo, también involucró dos componentes fundamentales: los simulacros de combate y el paseo cívico de las autoridades por las principales calles. La permanencia de un público en las calles, ante la noticia de las novedosas ceremonias-espectáculos, contribuyó a brindar mayor realce a las celebraciones, que de un antiguo carácter ritual y tradicional se convirtieron en actos teatrales.⁵⁴ Los cambios en la definición de la ceremonia operaron en el nivel de la fiesta como nueva advertencia del mundo contemporáneo. En efecto, la ruptura con las formas tradicionales se establece cuando se concede al antiguo espectador un carácter activo y se destina, además, una representabilidad antes desconocida. Los símbolos y noticias laudatorias reconocidos en los discursos de los homenajes o a través de las narraciones extraordinarias trataron de convertirse en imágenes reales

⁵⁴ Véase Gustavo Rodríguez Ostria, "Fiesta, poder y espacio urbano en Cochabamba (1864-1867)", en *Siglo XIX*, segunda época, 13, 1993, p. 101.

mediante la teatralización de un acontecimiento central de la historia nacional. La vivificación del Grito de Dolores en las marchas escolares tuvo un valor altamente valorado, debido a la demostración e identificación de la juventud y niñez con los héroes nacionales y a la comprensión del espíritu patrio.

El simbolismo de los combates simulados también representaba una reproducción de los valores de amor, lealtad y patriotismo que trataban de acentuarse en la sociedad. El carácter popular de la alegoría procuró exaltar en el pueblo que la defensa de la nación radicaba en el amparo de su legitimación e identidad nacional. A través de los combates simulados, al mismo tiempo, tendió a fomentarse que el *orden* es necesario para el *progreso*, ambos pilares de la política porfirista. Por otro lado, tampoco debe olvidarse la fiesta más espectacular de estos tiempos: el centenario de la Independencia de 1910,⁵⁵ una conmemoración que inició el 14 de septiembre, cuando el gobernador de Yucatán, Enrique Muñoz Arístegui, inauguró la Exposición Agrícola y colocó la primera piedra del monumento a la Independencia, aunque dicha obra nunca se materializó. Las solemnidades del 16 de septiembre, amenizadas por salvas, música, bailes, fiestas privadas y públicas, destacaron por la inauguración del edificio de la Junta Superior de Sanidad del Estado y el Parque del Centenario, donde también se instaló una fuente de mármol donada por la colonia cubana de la ciudad.⁵⁶ La preponderancia de las ceremonias conmemorativas descolló en todo el territorio, tratando de mostrar a mexicanos y extranjeros la prosperidad y el progreso del país.⁵⁷

La idea de nación se concilió con las fechas fundadoras del país, con los héroes que defendieron la patria y con la bandera, escudo e himno nacionales.⁵⁸ La glorificación de los héroes nacionales adquirió un nuevo ímpetu —también recordado en la insistencia por recuperar este simbolismo en los nombres de calles y parques meridanos, donde también se alzaron estatuas y monumentos cívicos— a través de un calendario cívico que resaltaba su envergadura nacional. La iniciativa de la legislatura de Yucatán para declarar fiesta nacional el natalicio de Benito Juárez, una prominente figura

⁵⁵ CAIHY, Folletos, caja LXXXI, 1910, ¾, 13; Enrique Florescano, *op. cit.*, 2001, p. 442.

⁵⁶ Carlos R. Menéndez, *Noventa años de historia de Yucatán (1821-1910)*, 1937.

⁵⁷ Annick Lampérière, *op. cit.*, p. 321; Enrique Plasencia Parra, *op. cit.*, p. 257; Nora Pérez-Rayón Elizundia, *México 1900. Percepciones y valores en la gran prensa capitalina*, 2001, p. 243.

⁵⁸ Enrique Florescano, *ibidem*, 2001, pp. 439, 442.

que luchó contra el régimen extranjero de Maximiliano, muestra tal intención. A pesar de que el 20 de marzo de 1906 el Congreso del Estado de Yucatán había decretado fiesta nacional el 21 de marzo, tal celebración no tenía reconocimiento en el ámbito nacional, y por ello se remitió al Congreso de la Unión una iniciativa, aprobada el 3 de octubre, para dotar a la fiesta con dicho carácter; así, el 21 de marzo de 1906, en el centenario de su nacimiento, se firmó el decreto que establecía la fiesta nacional.⁵⁹ Si bien durante el Segundo Imperio fue realzada la imagen pública de Maximiliano, Porfirio Díaz se convirtió en un icono que alcanzó niveles insospechados, pues en tal periodo la imagen porfirista define a la nación y todas las manifestaciones públicas tienden a ponderarlo como emblema del Estado. La fiesta-ceremonia-espectáculo trató de justificar por medio del ritual su papel protagónico como gestor del progreso. Por tal motivo Porfirio Díaz se erige como director de los cambios, orquestador del orden y máxima figura nacional, cuya grandeza inclusive puede emularse con las fechas nacionales. Al convertir el día de su nacimiento, el 15 de septiembre, en la fecha en que las autoridades celebrarían la ceremonia del grito de Independencia, transformó su cumpleaños en un día de fiesta nacional, y por ello la fiesta más destacada de la patria fue acompañada por la estatura de su presidente. Una nota de 1908 señala que

El General Díaz no es para la nación un gobernante; es una situación, y si un gobernante es sustituible, una situación no lo es nunca. Los altos propósitos del señor Presidente de la República tienen como insuperable obstáculo, un sentimiento de defensa social que solicita que se conserve intacto el sólido cimiento sobre el que se ha levantado la prosperidad pública.⁶⁰

La fiesta del 16 de septiembre no sólo consistió en el ritual destinado a ensalzar a los héroes patrios, sino también pretendía demostrar la eficacia de las autoridades como directoras del progreso, y la inauguración de grandes obras sirve para este propósito: las inauguraciones son, al mismo tiempo, coyunturas que estimularon discursos y ceremonias públicas ampliamente reseñadas en los periódicos. El protocolo también estuvo presente en las ceremonias para colocar la primera piedra de una obra pública, a cuyo término

⁵⁹ *La Revista de Mérida*, Mérida, 23 de agosto y 5 de octubre de 1905.

⁶⁰ *El Diario Popular*, Mérida, 23 de marzo de 1908.

tanto el proyecto original como los contratos, planos y presupuesto solían enterrarse bajo la primera piedra emplazada. Además de los rituales había también espacios para la diversión: en un paseo cívico por las principales calles de Mérida, realizado el 15 de septiembre de 1905, hubo cuatro carros alegóricos del ayuntamiento, uno de la sección de obras públicas y otros de varios particulares. Las fiestas públicas recompensaron al público con fuegos artificiales y los novedosos globos aerostáticos con diversas figuras de animales: caninos, elefantes y pescados, en tanto los niños a menudo recibían juguetes, dulces, frutas o helados en la plaza principal.⁶¹ El tradicional baile, en cambio, concentra a políticos, intelectuales y capitalistas en un espacio destinado a recalcar la imagen de las fiestas y su presidente; los discursos, por supuesto, eran alegorías y homenajes en honor de Porfirio Díaz.

Entre las fiestas más destacadas del Porfiriato figuraron las llamadas *fiestas presidenciales*, celebraciones realizadas durante las visitas del presidente, cuyos meses de preparación, organización y enormes costos fueron testigos de la magnificencia destinada a homenajear la presencia de Díaz, pues la exaltación de su imagen pública, como se ha dicho, desempeñaba un papel fundamental. En las fiestas presidenciales de 1905 los organizadores estimaron un mínimo de recaudación de cien mil pesos de los ciudadanos, además de una cantidad similar aportada por el gobierno estatal. La formación de varias comisiones, vinculadas a la “gran comisión”, tuvo el objetivo de procurar los preparativos correspondientes, ya que durante las fiestas la ciudad debía vestirse de gala. Aparte de los contratos firmados con varias empresas para adornar los edificios y llevar orquestas desde la ciudad de México, fueron necesarias distintas obras de mejoramiento y embellecimiento de la finca Chunchucmil, propiedad de Rafael Peón destinada a alojar al presidente. También se colocaron varios arcos en el Paseo de Montejo y otras partes de la ciudad, y uno de los eventos más simbólicos fue la inauguración de la avenida Porfirio Díaz, una ampliación de la antigua calzada Melchor Ocampo o calle 59 poniente. Los tradicionales paseos cívicos, salvas, fuegos artificiales y banquetes fueron coronados por un baile que los obreros ofrecieron al general Díaz.⁶²

⁶¹ *La Revista de Mérida*, Mérida, 14 de septiembre de 1905.

⁶² *Ibidem*, 6, 10, 22 y 24 de noviembre 1905.

La inauguración de obras en los días patrios es una de las características más distintivas de los gobiernos, porque en tales fechas se resaltó su papel social, progresista e identificado con los proyectos de interés público más importantes. El 5 de mayo de 1879, en el palacio municipal de Mérida, Manuel Romero Ancona inauguró la Segunda Exposición del Estado de Yucatán,⁶³ idea que también está presente en las muestras realizadas en el extranjero. En la Exposición Universal de París, celebrada del 6 de mayo al 6 de noviembre de 1889, Yucatán estuvo presente a través de los preparativos orquestados por Rodolfo G. Cantón. En París, los visitantes observaron plantas de tabaco, productos de henequén, velas, cigarros, copal, *tzaican*, sombreros, añil, maderas de la región, pieles, nance en dulce y en aguardiente, etcétera. En la Exposición Colombina de Chicago de 1893, además de los artículos conocidos en Yucatán, a iniciativa del gobierno se presentaron una serie de estadísticas y datos históricos acerca de la producción agrícola e industrial del estado. José Tiburcio Cervera escribió sobre las vías de comunicación, comercio y banca, escuelas, centros culturales y recreativos, instituciones de beneficencia y sociedades mutualistas habidas en el estado, entre otros aspectos. Los productos locales regresaron a Europa en 1900, durante la muestra internacional de París,⁶⁴ y estos días a menudo se utilizaron para resaltar el valor de los ideales patrios. En una ceremonia realizada en el Circo-Teatro Yucateco el 5 de mayo de 1905, el gobernador Olegario Molina entregó a 238 veteranos de la llamada guerra de castas condecoraciones de oro, plata y bronce; en el mismo evento también se reconoció el papel que el general Ignacio A. Bravo tuvo en la campaña que decidió el término de la sublevación, y en reconocimiento se le concedió una espada.

Las festividades públicas no sólo estaban circunscritas a las fiestas oficiales, pues también eran días destinados a celebrar la elección de los gobernantes. Además de los banquetes privados y los mítines o discursos políticos, celebrados a menudo en el Circo-Teatro Yucateco, desde muy temprano las bandas de música de la ciudad recorrían las principales calles.⁶⁵

⁶³ AGEY, Poder Ejecutivo, Oficina del Gobernador, caja 207; Víctor M. Suárez Molina, *op. cit.*, I, p. 83; CAIHY, Folletos, caja XXXII, 1879, 11.

⁶⁴ AGEY, Poder Ejecutivo, Gobernación, Correspondencia Oficial, vol. 330; Víctor M. Suárez Molina, *op. cit.*, I, p. 84.

⁶⁵ *La Revista de Mérida*, Mérida, 10 de agosto de 1905.

A diferencia de las fiestas nacionales, la celebración de las *fiestas del fin de siglo* tuvo en Mérida poca atención por parte de las autoridades, incluso la prensa sólo publicó una reducida nota intitulada “Retreta entre dos siglos”. En las celebraciones locales, además de los rosarios, pláticas del obispo, bendiciones y misas solemnes en la catedral —con exposición del Santísimo Sacramento desde el sábado 29 de diciembre de 1900 hasta el martes 1 de enero de 1901—, en la parte oficial apenas se programó en la plaza principal una retreta entre las once y media y las doce y media de la noche, con salvas, cohetes voladores, repique de campanas y dianas que anunciarían el final del siglo.⁶⁶ En la ciudad de Campeche, en cambio, la junta directiva ordenó el adorno de las calles y residencias, misas solemnes y banquetes particulares; en el parque Porfirio Díaz tuvo lugar una serenata desde las ocho de la noche, y a la media noche se festejaría con salvas, fuegos artificiales, cohetes y globos aerostáticos. Al día siguiente, 1 de enero, cuando varios comercios determinaron cerrar sus negocios, se dispuso una batalla de flores en el barrio de Guadalupe y un desfile de carros alegóricos donde competirían por la mejor representación del final del siglo XIX y principios del XX.⁶⁷

Consideraciones finales

Después de consumada la Independencia, la necesidad de consolidar los lazos de identidad y nacionalismo orilló a las autoridades políticas a establecer un calendario de fiestas patrias que recordara las fechas más preciadas para la historia de México. Por supuesto, la ruptura con el régimen hispano coincidió con la reconfiguración del antiguo calendario de fiestas; sin embargo, los gobiernos que se alternaban en el poder estructuraron el patriotismo según se tratara de una legitimación del sistema político de dominación y del poder, aunque también respondía a las circunstancias históricas vividas (imperio de Iturbide, Segundo Imperio, República Restaurada). Aun cuando por lo general hubo mayor preponderancia por distinguir las fiestas patrias según correspondía a los intereses nacionales del proyecto de Estado configurado, en el patriotismo nacional se subrayaba la existencia del orden jerárquico de la sociedad a partir de

⁶⁶ *La Revista de Mérida*, Mérida, 28 de diciembre de 1900.

⁶⁷ *Ibidem*, 25 de diciembre de 1900.

la entronización de la imagen de ciertos gobernantes (Iturbide, Maximiliano y Porfirio Díaz), cuyas figuras trataron de emular y representar el sentido patriótico nacional. De esta manera se confirmaba en la festividad nacional la permanencia inalterable de una sociedad sujeta a la dominación.

Bibliografía

- Álvarez, Francisco, *Anales históricos de Campeche*, Campeche, H. Ayuntamiento de Campeche, 1991.
- Ancona, Eligio, *Colección de leyes, decretos, ordenes y demás disposiciones de tendencia general, expedidas por el gobierno legislativo del Estado de Yucatan*, Mérida, Imprenta de El Eco del Comercio, 1882-1883.
- Aznar Pérez, Alonso, (comp.), *Colección de leyes, decretos y ordenes o acuerdos de tendencia general del poder legislativo del Estado Libre y Soberano de Yucatán*, Mérida, Imprenta del Editor, 1849.
- Connaughton, Brian F., *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México, Siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- , “Sangres de mártir y ciudadanía. Del héroe magnánimo al espíritu cívico (Veracruz, 1837-1853)”, en Manuel Chust y Víctor Mínguez (eds.), *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, Valencia, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/Universitat de València/Universidad Veracruzana, 2003, pp. 115-131.
- Deleito y Piñuela, José, *El rey se divierte*, Madrid, Alianza Editorial, 1988a.
- , *... también se divierte el pueblo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988b.
- Diccionario de Autoridades*, edición facsimilar de 1732, Madrid, Gredos, 1990.
- Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta Real, 1832.
- Diccionario universal de la lengua castellana, ciencias y artes. Enciclopedia de los conocimientos humanos*, Madrid, Astord Hermanos Editores, 1878.
- Escrache, Joaquín, *Diccionario razonado de la legislación civil, penal, comercial y forense*, Méjico, Impreso en la oficina de Galván a cargo de Mariano Arevalo, 1837.
- Florescano, Enrique, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Taurus, 2001.
- , *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002.
- Garrido Asperó, María José, “Las fiestas celebradas en la ciudad de México. De capital de la Nueva España a capital del imperio de Agustín I. Permanencias y cambios en la legislación festiva”, en *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1998, pp. 185-201.
- Gil Maroño, Adriana, “El montaje de la jura de Carlos IV en Veracruz (1790): la fiesta en la construcción de lo público”, en Carlos Aguirre Anaya et al. (eds.), *Los espacios públicos de la ciudad, siglos XVIII y XIX*, México, Casa Juan Pablos/Instituto de Cultura de la Ciudad de México, 2002, pp. 55-70.
- González Pérez, Marcos, “Sociabilidad y fiesta. Bogotá, siglo XIX”, en *Historias*, núm. 41, México, INAH, 1998a, pp. 113-121.

- , “Fiesta en Santa Fe de Bogotá”, en *La ciudad observada. Violencia, cultura y política*, Santafé de Bogotá, TM Editores, 1998b, pp. 73-106.
- Gutiérrez, Ceferino, “Efemérides de Mérida de Yucatán (1798-1822)”, en *Documentos históricos peninsulares* [reproducción del manuscrito original a partir de una copia de 1900], Mérida, Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán/Instituto de Cultura de Yucatán, 1995, pp. 187-258.
- Lampérière, Annick, “Los dos centenarios de la Independencia mexicana (1910-1921). De la historia patria a la antropología cultural” en *Historia Mexicana*, vol. XLV, núm. 2, México, El Colegio de México, 1995, pp. 317-352.
- Menéndez, Carlos R., *Noventa años de historia de Yucatán (1821-1910)*, Mérida, Cía. Tipográfica Yucateca, 1937.
- Myers, Jorge, *Una revolución en las costumbres, las nuevas formas de sociabilidad de la élite porteña, 1800-1860*, Buenos Aires, Taurus, 2002.
- Pani, Érika, “El proyecto de Estado de Maximiliano a través de la vida cortesana y del ceremonial público”, en *Historia Mexicana*, vol. XLV, núm. 2, México, El Colegio de México, 1995, pp. 423-460.
- Pérez-Rayón Elizundia, Nora, *México 1900. Percepciones y valores en la gran prensa capitalina*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Plasencia de la Parra, Enrique, “Conmemoración de la hazaña épica de los Niños Héroes: su origen, desarrollo y simbolismos”, en *Historia Mexicana*, vol. XLV, núm. 2, México, El Colegio de México, 1995, pp. 241-279.
- Rodríguez Moya, Inmaculada, “Agustín de Iturbide: ¿héroe o emperador?”, en Manuel Chust y Víctor Mínguez (eds.), *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, Valencia, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/Universitat de València/Universidad Veracruzana, 2003, pp. 211-228.
- Rodríguez Ostría, Gustavo, “Fiestas, poder y espacio urbano en Cochabamba (1880-1923)”, en *Siglo XIX*, segunda época, núm. 13, 1993, pp. 95-118.
- Sánchez Novelo, Fausto M., *La recreación en Yucatán durante el Segundo Imperio (1864-1867). Teatro, ópera, música y otras diversiones*, Mérida, Maldonado Editores del Mayab/Conaculta, 1999.
- Suárez Molina, Víctor M., *La evolución económica de Yucatán a través del siglo XIX*, México, Ediciones de la Universidad de Yucatán, 1977.
- Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-1985*, México, Porrúa, 1985.
- Torres Bautista, Mariano E., “De la fiesta monárquica a la fiesta cívica: el tránsito del poder en Puebla, 1821-1822”, en *Historia Mexicana*, vol. XLV, núm. 2, México, El Colegio de México, 1995, pp. 221-239.

Zárate, Verónica, "Héroes y fiestas en el México decimonónico: la insistencia de Santa Anna", en Manuel Chust y Víctor Mínguez (eds.), *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, Valencia, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/Universitat de València/Universidad Veracruzana, 2003, pp. 133-153.

Alemania y México entre la Primera Guerra Mundial y la gran depresión, 1918-1933

STEFAN RINKE*

Durante el Porfiriato, para el imperio alemán México se había convertido en una zona primordial de inversión en el conjunto de sus intereses latinoamericanos, en proveedor de materias primas y en mercado de consumo industrial. Sus empréstitos contribuyeron a financiar los nuevos ferrocarriles mexicanos, sus buques transportaron diversos productos a México y los bancos alemanes establecidos en ese país ofrecieron créditos a la economía mexicana.¹ Entre 1900 y 1910 el comercio mexicano-alemán se desarrolló positivamente, y México tuvo el cuarto lugar en la escala de países latinoamericanos económicamente más importantes para Alemania en esta época.²

* Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad Libre de Berlín.

Quisiera agradecer la hospitalidad de los colegas y estudiantes en el Colegio de México, CIESAS, Dirección de Estudios Históricos-INAH, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Universidad Iberoamericana. Las discusiones con ellos contribuyeron enormemente a mi conocimiento de la historia de las relaciones entre México y Alemania.

¹ Véase Thomas Baecker, *Die deutsche Mexikopolitik, 1913/1914*, 1971, pp. 72-76.

² La base fue el tratado de amistad y comercio con la cláusula de la nación más favorecida de 1882. Heinz Horstmann, *Handelsverträge und Meistbegünstigung*, 1916, pp. 15, 17, 21-22. Para el desarrollo del comercio bilateral, véase Friedrich Katz, *The Secret War in Mexico: Europe, the United States and the Mexican Revolution*, 1981, pp. 59-62.

Aunque no había una tasa de emigración a México comparable a la de Argentina, Brasil o Chile, algunos de los relativamente pocos alemanes ejercieron una influencia duradera en los ámbitos comercial y cultural: el Colegio Alemán en la ciudad de México se fundó en 1894³ y esta institución recibió subvenciones de parte del gobierno alemán.⁴ Además, ya en 1898 se creó la *Deutsche Zeitung von México*, un periódico de gran importancia para los alemanes en Latinoamérica.⁵ Casas comerciales como Benecke y Cía. desarrollaron una buena parte del comercio exterior mexicano, mientras otras invirtieron en la creciente industria: por ejemplo, en la pujante industria cervecera (Toluca) desde fines del siglo XIX, y en las plantaciones de café en el sureste del país, sobre todo en Chiapas.⁶ Ya con el nuevo siglo grandes empresas del sector de la construcción (Holzmann), la electricidad (Siemens, AEG) o la química (Bayer) fundaron representaciones directas en México,⁷ un país preferente para el imperialismo alemán en Latinoamérica.

Para el México del Porfiriato el imperio alemán tuvo una importancia cada vez mayor no solamente como fuente de capital, sino también y sobre todo por ser uno de sus principales mercados para los productos de exportación —en especial del café—, pero también de materias primas para la industria farmacéutica, de henequén y la madera. Más importante que en las exportaciones fue el papel de Alemania como proveedor de tecnología, principalmente maquinaria.⁸ Desde finales del siglo XIX el imperio alemán adqui-

³ Para este y muchos otros temas sobre el papel de los alemanes en México, ver Silke Nagel, *Ausländer in Mexiko: Die Kolonien der deutschen und US-amerikanischen Einwanderer in der mexikanischen Hauptstadt, 1890-1942*, 2005.

⁴ El colegio era una de las escuelas alemanas más privilegiadas en Latinoamérica; véase Franz Schmidt, "Grundlinien der geschichtlichen Entwicklung der deutschen Bildungsarbeit im Auslande", 2005, en Silke Nagel, *Ausländer in Mexiko: Die Kolonien der deutschen und US-amerikanischen Einwanderer in der mexikanischen Hauptstadt, 1890-1942*, 2005, y Otto Boelitz, *Aus deutscher Bildungsarbeit im Auslande*, 1927, vol. 1, pp. 22-30.

⁵ Marianne Oeste de Bopp, "Die deutsche Presse in Mexiko-Entwicklung und gegenwärtiger Stand der deutsch-mexikanischen Zeitungen und Zeitschriften", en *Lateinamerika Studien*, núm. 19, 1985, pp. 95-106.

⁶ Brígida von Mentz, "Empresas y empresarios alemanes en México, 1821-1945", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 25, 1988, pp. 1-18.

⁷ Gerhart Jacob-Wendler, *Deutsche Elektroindustrie in Lateinamerika, 1890-1914*, 1982, *passim*.

⁸ Ragnhild Fiebig-von Hase, *Lateinamerika als Konflikttherd der deutsch-amerikanischen Beziehungen, 1890-1903: Vom Beginn der Panamerikapolitik bis zur Venezuelakrise von 1902/03*, 1986, vol. 1, pp. 148-177.

rió un creciente papel de poderoso contrapeso en la economía y la política del Porfiriato frente a la influencia inglesa y estadounidense. Asimismo, el régimen del presidente Díaz contrató varios académicos para la educación universitaria, y proyectó además la contratación de una de las famosas misiones militares de Alemania, si bien este proyecto no se realizó.⁹

Con el inicio de la Revolución de 1910 la diplomacia alemana desarrolló una intensa actividad en México, al grado de considerarse realmente como una “guerra secreta” que culminó en el notorio “telegrama Zimmermann” a Carranza. La estrategia del kaiser y sus ministros buscaba fomentar en secreto las tensiones existentes entre Estados Unidos y México, pero sin provocar problemas para Alemania y manteniendo la impresión de ser un amigo de todos, neutral y ajeno a los conflictos existentes.¹⁰ Al mismo tiempo hasta 1917 no dejaron de aumentar las actividades clandestinas de espionaje y sabotaje en contra de Estados Unidos por parte de los agentes alemanes en México. A principios de dicho año los alemanes volvieron a su actitud agresiva en la guerra con submarinos, e ignorando las graves consecuencias de sus acciones, el gobierno de Berlín envió el telegrama fatal en el que ofrecía una alianza militar contra Estados Unidos.

Como sabemos, ese telegrama —junto con otros acontecimientos— propició la entrada estadounidense en la Primera Guerra Mundial. Después Alemania intensificó en México sus acciones clandestinas contra el gobierno de Estados Unidos, pero sin mucho éxito. Y si bien la administración del presidente Carranza no aceptó la oferta de Zimmermann, utilizó los contactos con Alemania con el fin de aparentar independencia política.

La guerra vino a poner punto final a una época en que se estaban consolidando las relaciones económicas germano-mexicanas: si desde el inicio de la conflagración tanto el comercio como los enlaces para comunicaciones fueron entorpecidos por el bloqueo marítimo de los aliados, finalmente dichos flujos comerciales quedaron interrumpidos de modo definitivo. Por otra parte, con la puesta en

⁹ Warren Schiff, “German Military Penetration into Mexico during the late Díaz Period”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 39, núm. 4, 1959, pp. 568-579.

¹⁰ Friedrich Katz, *op. cit.*, pp. 62-91; Jobst H. Floto, *Die Beziehungen Deutschlands zu Venezuela 1933 bis 1958*, pp. 10-11; Ragnhild Fiebig-von Hase, *op. cit.*, pp. 68-80; Brígida von Mentz, *op. cit.*, pp. 20; Robert F. Smith, *The United States and Revolutionary Nationalism in Mexico, 1916-1932*, 1972.

práctica de las listas negras los intereses económicos alemanes estuvieron sometidos a fuertes presiones, ya que México fue el país latinoamericano con más empresas alemanas en la lista negra.

Las relaciones mexicano-germanas cambiarían radicalmente después de 1918, con el término de la guerra, el tratado de Versalles y los acontecimientos revolucionarios en la política interna de ambos países, sin descontar la crisis de la posguerra y los cambios ocurridos en los mercados internacionales. Tanto para México como para Alemania la Primera Guerra Mundial tuvo consecuencias si no radicales, sí de efecto duradero en el ámbito político exterior e interior. Ambas sociedades debieron pasar una época de profundas crisis sociales y políticas, acompañadas de disturbios que impactaron fuertemente en muchos aspectos de la vida pública y fueron confrontadas con una *pénétration pacifique* de Estados Unidos.

¿Cómo quedaron pues configuradas las relaciones entre Alemania y México en el periodo que va del final de la guerra en 1918 a la crisis económica mundial que se extendió hasta 1933, un lapso en el que por primera vez se hicieron palpables diversos cambios de carácter duradero? ¿Qué papel jugó el intercambio comercial para ambos países? ¿Pudo el Reich, debilitado en el sector de capitales, reanudar las inversiones del periodo de preguerra? En vista de los cambios realizados en el poder y de la afiliación común a la Sociedad de las Naciones, ¿fueron puestas las relaciones políticas sobre una nueva base? ¿Qué función ejercieron los mexicanos de origen alemán y los alemanes del Reich residentes en México, respectivamente, en lo que concierne a las relaciones bilaterales? ¿Hasta qué punto fueron efectivas las iniciativas en política cultural y de prensa para las relaciones germano-mexicanas?

Quien busque respuestas a estas cuestiones en el campo de la historiografía quedará decepcionado. Por supuesto que existen estudios valiosos sobre la historia de las relaciones germano-mexicanas, entre ellos los de Brígida von Mentz *et al.*, Jürgen Müller y León Bieber.¹¹ No obstante, estos estudios han seleccionado un periodo

¹¹ Además de las investigaciones de Friedrich Katz y Silke Nagel, ya citadas, véase Brígida von Mentz *et al.*, *Los empresarios alemanes, el tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas*, 1988; Jürgen Müller, *Nationalsozialismus in Lateinamerika: die Auslandsorganisation der NSDAP in Argentinien, Brasilien, Chile und Mexiko, 1931-1945*, 1997; Friedrich E. Schuler, *Mexico between Hitler and Roosevelt: Mexican Foreign Relations in the Age of Lázaro Cárdenas, 1934-1940*, 1998, y León E. Bieber (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas: desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, 2001.

concreto como objeto de investigación, por lo general los años anteriores a 1914 o posteriores a 1933. Tan sólo en algunos casos excepcionales se tuvo en especial consideración la decisiva fase de transición comprendida entre 1918 y 1933;¹² además, aspectos tan decisivos para las relaciones germano-mexicanas como la economía, la diplomacia, el comercio, la cultura y la política de la prensa no han sido tratados sistemáticamente, y por ello en este artículo se investigan por vez primera las relaciones germano-mexicanas entre 1918 y 1933.

Para analizar los campos ya mencionados de un modo conveniente en el marco general de las relaciones bilaterales, es fundamental deshacerse del “estrecho” punto de vista oficial que ofrece el Ministerio de Asuntos Exteriores, e introducir en el análisis los contactos no oficiales generados por debajo del plano gubernamental y que se intensificaron rápidamente gracias a las innovaciones tecnológicas en transportes y comunicaciones. De este modo será posible percibir actores que ya habían surgido antes de la guerra e influyeron de manera permanente en las relaciones entre ambas naciones.

A esto se unen los intereses germanos creados en la economía, cuyas asociaciones tenían como miembros a bancos, compañías navieras, empresas de construcción, compañías de seguros, industrias de exportación y numerosas casas comerciales de importancia. Junto a los fines estrictamente comerciales también tuvieron injerencia en actividades de carácter público, en el cultivo de relaciones informales y, principalmente, el cabildeo político en Berlín y la ciudad de México.¹³ Las asociaciones de alemanes residentes en México y los mexicanos de origen alemán (a quienes de ahora en adelante llamaremos *Auslandsdeutsche*) vinieron a ejercer importantes funciones en calidad de intermediarios, sobre todo en el ámbito cultural y social. Estas corporaciones disponían de contactos más o menos estrechos con diversas organizaciones en Alemania, entre ellas el *Verein für das Deutschtum im Ausland* (VDA) [Club para la germanidad en el extranjero] y la Secretaría de las Cámaras de Comercio Alemanas en Latinoamérica (Gelateino). La Iglesia protestante

¹² Stefan Rinke, *Der letzte freie Kontinent: Deutsche Lateinamerikapolitik im Zeichen transnationaler Beziehungen, 1918-1933*, 1996.

¹³ Sobre el papel de las cámaras de comercio, véase Wahrhold Drascher, “Die deutschen Handelskammern in Südamerika”, en *Der Auslandsdeutsche*, núm. 7, 1924, pp. 702-704.

ejerció también una gran influencia, a menudo financiando escuelas de habla alemana y proveyendo de religiosos que ejercieron como maestros.

Al finalizar la guerra los contactos de estos actores no oficiales fueron tomados en gran consideración en Alemania, pues la ofensiva diplomática estatal se vio de hecho paralizada por las obligaciones impuestas por el Tratado de Versalles, lo cual hacía imposible reanudar los niveles de actividad diplomática logrados durante el periodo anterior a 1914. En México estas agrupaciones jugaron también un papel importante en razón de sus buenos contactos con las élites del país. Sin embargo, para analizar las complejas relaciones e influencias en este campo es conveniente aplicar el teorema político-científico de la política transnacional. Si bien las relaciones transnacionales tienen lugar por debajo del plano gubernamental, repercuten en éste y constituyen una parte sustancial de las relaciones exteriores en general.¹⁴ El punto de partida es la tesis de que las relaciones germano-mexicanas entre 1918 y 1933 fueron dominadas esencialmente por grupos de la sociedad civil: los actores transnacionales.

El siguiente periodo a investigar estará dividido en tres fases diferenciadas: una “reanudación” de 1918/19 hasta 1924/25; una etapa de intensificación de los contactos entre 1925 y 1929/30, y una fase a partir de 1930, eclipsada por la crisis económica mundial. Dentro de esta fragmentación el análisis será orientado hacia los puntos esenciales de carácter temático: economía, relaciones diplomáticas, papel de los *Auslandsdeutsche*, política de prensa y de orden cultural. El estudio se apoya en primer lugar en fuentes de archivo alemanas, principalmente el Archivo Político del Ministerio de Asuntos Exteriores (PAAA) y el Archivo Federal (BA); también fueron consultadas numerosas publicaciones, libros, periódicos y revistas que permiten obtener conclusiones sobre la percepción mutua.

¹⁴ Véase, por ejemplo, Robert O. Keohane y Joseph S. Nye Jr. (eds.), *Transnational Relations and World Politics*, 1973; Walter L. Bühl, *Transnationale Politik: Internationale Beziehungen zwischen Hegemonie und Interdependenz*, 1978; Stefan Rinke, “From Informal Imperialism to Transnational Relations: Prolegomena to a Study of German Policy towards Latin America, 1918-1933”, en *Itinerario*, vol. 19, núm. 2, 1995, pp. 112-124.

Estancamiento y reconstrucción paulatina de las relaciones, 1918/19-1924

La neutralidad de México no permaneció invulnerable a los efectos derivados de la guerra vivida en la lejana Europa. De especial preocupación, desde el punto de vista mexicano, fue el auge político y económico alcanzado por Estados Unidos en América Latina, debido a la falta de competencia europea. Para Alemania, la Primera Guerra Mundial también supuso un profundo estancamiento económico, que continuó determinando su desarrollo años después de haberse firmado la paz. A pesar de que en lo sucesivo Alemania se mantuvo como parte del centro industrializado de la economía mundial, la hiperinflación, pero sobre todo las disposiciones económicas e indemnizaciones del Tratado de Versalles —que implicaron la pérdida de la flota mercante y grandes cantidades de capital extranjero, así como el pago de elevadas sumas destinadas a reparaciones—, crearon las condiciones básicas limitadas para la economía exterior alemana, y en especial en su compromiso fuera de Europa.¹⁵

No obstante dichas pérdidas y limitaciones, las perspectivas de la economía alemana en Latinoamérica después de 1918 no eran en comparación demasiado malas. Muchas casas comerciales de los *Auslandsdeutsche*, representaciones directas y bancos habían logrado superar los efectos de la guerra a pesar de la ofensiva económica de los aliados, recuperación que finalmente debía atribuirse a las buenas relaciones con la élite económica del país. A pesar de los efectos de las listas negras, al finalizar la guerra el estado de las inversiones alemanas se mantenía saludable. Debido a la caída de las inversiones en Brasil, México ocupó el tercer lugar como destino de capitales alemanes en América Latina, y estas inversiones de capital se mantuvieron como un factor fundamental en las relaciones germano-mexicanas.¹⁶

Debe anotarse, con todo, que durante la guerra y después de ella se modificó el conjunto de las inversiones alemanas. Este cambio fue motivado, principalmente, por el embargo y venta de fon-

¹⁵ Un buen resumen en torno al desarrollo alemán se ofrece en Dietmar Petzina, *Die deutsche Wirtschaft in der Zwischenkriegszeit*, 1977, pp. 75-88.

¹⁶ George F.W. Young, "German Capital Investment in Latin America in World War I", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, num. 25, 1988, pp. 239.

dos extranjeros realizados por el gobierno alemán, los cuales debían aportar recursos para financiar la compra de productos alimenticios y materias primas.¹⁷ La solicitud de nuevos préstamos por parte del gobierno mexicano fue imposible a causa de la escasez de capital en Alemania en los años veinte; en consecuencia, Estados Unidos se convirtió en el proveedor más importante de capitales para ese país.¹⁸

Pero ¿qué pasó con los antiguos empréstitos que estaban bajo la moratoria mexicana de 1914, decretada a causa del conflicto revolucionario? La suma total de estas inversiones era de 70 millones de pesos. En este asunto el gobierno alemán se vio obligado a alinearse con Estados Unidos, cuyo gobierno promovió en 1918 la creación del Comité Internacional de Banqueros en México bajo la conducción de Thomas Lamont, gerente del banco J.P. Morgan. A inicios de la década de 1920 se toleró un representante alemán en dicho comité, y con ello los acreedores alemanes formaron parte del convenio De la Huerta-Lamont de 1922.

Junto a la pérdida, o al menos la inseguridad de las inversiones indirectas, se contó también con pérdidas en el sector de inversiones directas. En algunos casos éstas fueron de carácter superficial, pero sólo en determinadas circunstancias, y siempre que las empresas alemanas se convirtiesen en mexicanas por la vía jurídica y cambiaran su nombre. Los motivos serían diferentes en función de cada caso, si bien la razón principal era el temor a la pérdida del capital por el embargo de los aliados, y frecuentemente para evitar el pago de deudas y reparaciones por parte del gobierno alemán. Otros motivos para el cambio de nacionalidad fueron la limitación de la protección diplomática por el gobierno alemán desde 1918, la esperanza de obtener ventajas a la hora de conseguir capital en los mercados internacionales, eludir la legislación fiscal alemana, y la necesidad de reaccionar frente a las crecientes medidas expropiatorias en México.

En comparación con otros sectores económicos, las sucursales bancarias alemanas en México tuvieron menos problemas frente a la transición de la economía de guerra a la de paz. La supervivencia de estos bancos fue un factor decisivo para reanudar las estrechas relaciones entre Alemania y México, pues gracias a los firmes lazos

¹⁷ "Gesetz vom 1. März 1919", en *Reichs-Gesetzblatt*, 1919, p. 264.

¹⁸ Joseph Tulchin, *The Aftermath of War: World War I and US Policy toward Latin America*, 1971, pp. 170-180.

con las élites económicas y círculos oficiales en ambas naciones, así como a su participación en la mayoría de proyectos de inversión alemanes, los bancos pudieron ejercer una gran influencia como actores trasnacionales. Sin embargo, en estos primeros años de posguerra, al no haber adquisición de préstamos gubernamentales, se perdió el tipo de transacción financiera más importante que hasta ahora habían realizado los bancos extranjeros. Junto a la hiperinflación alemana se hicieron extremadamente palpables las oscilaciones en el precio de las monedas y las materias primas internacionales, lo cual determinaría los resultados que iban a darse en los negocios.¹⁹ No debe extrañar entonces que debido a la escasez de capitales los alemanes no pudieran integrarse en la creciente industria petrolera mexicana, dominada por los intereses de Estados Unidos y Gran Bretaña.

Por tanto, los puntos de enlace más importantes para reanudar las relaciones económicas entre Alemania y México fueron, junto con los bancos, las numerosas compañías comerciales germano-mexicanas. A pesar de los nocivos efectos del bloqueo de los aliados y las secuelas de las guerras revolucionarias, un número considerable de dichas empresas comerciales pudieron superar la crisis de la guerra, aun cuando fue prácticamente imposible realizar nuevas inversiones en tal periodo. En este sentido México fue un caso excepcional, puesto que otros países latinoamericanos, como Argentina, resultaron muy atractivos para los capitales alemanes que buscaban escapar de la hiperinflación en esos años. La razón de mayor peso era la inestabilidad política, y debido básicamente a ese factor la suma total de inversiones alemanes en México se estancó después de la guerra.

Un objetivo preferente de la política exterior de la joven República de Weimar (1918-1919) fue asegurar el abastecimiento de materias primas y alimentos. No obstante la pérdida de la flota mercante alemana, que según el artículo 244 del Tratado de Versalles fue entregada como pago de indemnizaciones de guerra, la línea marítima *Hapag* reinició sus servicios a México a partir de 1920. Sin embargo, este país no jugó un papel importante como proveedor de

¹⁹ Para los tipos de negocios más importantes véase Fritz Benfey, *Die neuere Entwicklung des deutschen Auslandsbankwesens, 1924-1925*, 1925, pp. 21-26, 161 y 206-209. Sobre la importancia de Londres y Nueva York para los bancos alemanes en el extranjero ver Ludwig Lange, *Expansion und volkswirtschaftliche Bedeutung deutscher Überseebanken*, 1926, pp. 25-26 y 32.

Alemania —lo contrario de Argentina, por ejemplo— y sólo 0.2 por ciento de las importaciones alemanas vinieron de este país. Productos como el café, henequén, plantas de arroz, etcétera, continuaron llegando a Alemania, pero su valor era mucho más bajo que antes de la guerra; el caucho mexicano fue reemplazado por importaciones de Asia, y únicamente las importaciones de petróleo crecieron marcadamente en este periodo.²⁰

En la composición de las exportaciones alemanas a México no hubo grandes cambios, y la maquinaria y el papel se mantuvieron como los productos más importantes, en tanto aumentaba el valor de las exportaciones de productos químicos. En realidad las exportaciones alemanas se recuperaron bastante rápido, pues de siete millones de pesos en 1920 crecieron a 42 millones en 1922, año en que —según la estadística mexicana— el valor era más alto que en 1913. Si bien el llamado *dumping* monetario permitió al empresario germano invertir con un marco de bajo curso, dio lugar a quejas sobre métodos poco honrados de inversión; sin embargo, debido a la hiperinflación imparable dichas ventas de bienes disminuyeron a 19 millones de pesos en 1923. En general, la balanza comercial con México era muy positiva para Alemania —es decir, el valor de las exportaciones alemanas a México era mucho más alto que el de las exportaciones mexicanas a Alemania—. Estos índices comerciales permitieron que dicho país europeo ocupara en 1923 el tercer lugar en las importaciones mexicanas, superando incluso a los franceses.

En el campo de las relaciones diplomáticas posteriores a 1918, ambos países defendían el derecho de igualdad internacional y la puesta en marcha de un sistema económico con tal característica. A partir de la recién creada Sociedad de las Naciones, el papel de México —aunque en 1919 todavía no era miembro debido a la oposición de Inglaterra y Estados Unidos— se revalorizó dentro del sistema internacional y logró, dentro de lo posible, una cooperación de nuevo cuño que tenía como eje una política de solidaridad con Alemania. De hecho, las relaciones diplomáticas germano-mexicanas en estos años han sido caracterizadas por los observadores como complicadas, en tanto habían estado bajo la influencia de las relaciones de ambos países con Estados Unidos.

²⁰ Eduard Lehmann, "Der Außenhandel Mexikos in der Nachkriegszeit mit besonderer Berücksichtigung der Handelsbeziehungen zu Deutschland", 1927.

Debido a la delicada situación internacional en que se mantuvo Alemania después de la guerra, las relaciones con Estados Unidos entre 1918 y 1919 jugaron un papel vital, pues por un lado se requerían los capitales estadounidenses para reconstruir la economía, y por otro se estaba a la expectativa de la ayuda *yanqui* en las arduas negociaciones realizadas en París con miras a la paz futura. Como precondition para las negociaciones bilaterales, el gobierno de Woodrow Wilson demandó retirar de inmediato a Heinrich von Eckhardt, ministro alemán en México y coordinador central del sabotaje y espionaje durante la guerra. Aun cuando Alemania cumplió sin retraso esta demanda,²¹ sus esperanzas en torno a la ayuda estadounidense fueron en vano y el Tratado de Versalles resultó una pesadilla para los intereses nacionales.²² Aun así, para el gobierno alemán las relaciones con Estados Unidos fueron de mayor relevancia que las mantenidas con México, como evidencia un memorándum del Ministerio de Relaciones Exteriores de octubre de 1919, en el cual se instruye a los representantes alemanes en México para "... evitar todo aquello que pudiese suscitar la desconfianza de Estados Unidos hacia la honradez ... de Alemania".²³

Una prueba de esta nueva política de cautela en las relaciones con México fue el reconocimiento del gobierno de Álvaro Obregón. Inmediatamente después de la caída de Carranza, en mayo de 1920, algunos diplomáticos alemanes en México quedaron desconcertados debido a la estrecha relación personal, e incluso de amistad, que mantuvieron con el jefe político coahuilense. Sin embargo, el presidente interino Adolfo De la Huerta trató de ganar reconocimiento internacional enviando un ministro a Berlín, y el gobierno alemán no quería recibir oficialmente a este representante para no provocar a Estados Unidos, cuyo gobierno se había negado a reconocer al régimen de De la Huerta. Al final el gobierno de Berlín se plegó a la actitud de Washington en este asunto tan sensible y re-

²¹ Acerca de la salida de Eckardt véase Politische Archiv des Auswärtigen Amts (PAAA) [Archivo Político del Ministerio de Asuntos Exteriores], 16917, Legación alemana a Auswärtiges Amt (AA)[Ministerio de Relaciones Exteriores], Bern, 22/XI/1918; *ibidem*, AA a Legación, Bern, 22/XI/1918.

²² Peter Krüger, *Die Außenpolitik der Republik von Weimar*, 1985, p. 51.

²³ PAAA, 16911, memorándum del 13/X/1919. En este asunto se trató de un proyecto de exportación de armamento hacia México. Para la política alemana frente a México en 1919/20, véase Friedrich Katz, *op. cit.*, pp. 540-549.

estableció las relaciones oficiales con México sólo después de los tratados de Bucareli en 1923.²⁴

Con las relaciones diplomáticas tan cautas los *Auslandsdeutsche* fueron vistos por la opinión pública alemana como pilares activos de la política exterior desde el punto de vista político-económico, cultural y de prestigio; incluso, a juicio de algunos entusiastas, debieron ser el sustituto informal de las colonias perdidas. A pesar de que se percibieron con cierta preocupación corrientes nacionalistas entre sus filas, parecieron darse aquí los mejores presupuestos para una influencia de tipo informal,²⁵ y con ello los *Auslandsdeutsche* se convirtieron en portadores potenciales de relaciones internacionales. Según la interpretación de la época, fue necesario mantener esa compenetración con la lengua y la cultura alemanas, la llamada nacionalidad de esos *Auslandsdeutsche*, y fue así como al mismo tiempo se convirtieron en un grupo que serviría de objetivo para llevar a cabo una política de difusión de la germanidad (*Deutschtum*), en la que participaban diversas asociaciones alemanas en México, principalmente organizaciones no estatales como la ya mencionada VDA y representantes de la iglesia, sobre todo pastores protestantes.²⁶

El número de alemanes residentes en Latinoamérica, después de la Primera Guerra Mundial, quedó supeditado a grandes cambios ante la ola migratoria del Reich, que sobrepasó con mucho la dimensión cuantitativa del siglo XIX,²⁷ aun cuando hacia México —según estadísticas alemanas— emigraran sólo cerca de dos mil personas entre 1920 y 1923. Aunque estas cifras no son exactas, sirven para mostrar la tendencia; sin embargo, cuando se les compara con la enorme emigración con destino a Argentina y Brasil, puede

²⁴ PAAA, 79598, ministro plenipotenciario Adolf Graf von Montgelas a AA, México, 16/X/1920; *ibidem*, AA a Legación México, 22/I/1921; *idem*, AA a Legación México, 6/VIII/1921. Para la actitud de Estados Unidos véase Chargé d'Affaires George T. Summerlin a Secretary of State, en *Foreign Relations of the United States*, vol. 119, 1921, t. 2, pp. 427-428 y 436.

²⁵ Ver Siegfried Benignus, *Deutsche Kraft in Südamerika: Historisch-wirtschaftliche Studie von der Konquista bis zur Gegenwart*, 1917, p. 37; Karl E. Thalheim, *Das deutsche Auswanderungsproblem in der Nachkriegszeit*, 1926, pp. 126-128; Hartmut Bickelmann, *Deutsche Überseeauswanderung in der Weimarer Zeit*, 1980, pp. 62-68.

²⁶ Sobre la evidencia teológica y la difusión de la ideología del *Deutschtum* por medio de diversas organizaciones protestantes, véase R. Wick, "Die Gefahr der Entdeutschung unserer Gemeinden in Südamerika", en *Die evangelische Diaspora*, núm. 9, 1927, p. 56; Kohlsdorf, "Die deutsch-evangelische Kirche in Chile", en *Die evangelische Diaspora*, núm. 4, 1922, pp. 70-74.

²⁷ Stefan Rinke, *op. cit.*, 1996, pp. 293-296.

verse que en el primer caso se trataba de un movimiento migratorio muy débil.²⁸ Esta particularidad migratoria hacia México contradecía los optimistas pronósticos de la inmediata posguerra,²⁹ por sus pequeñas cifras debidas quizá a muy diversos motivos, entre ellos las noticias sobre la continua inestabilidad política en México.

Aun cuando la emigración no condujo a un aumento esencial en las cifras de alemanes del Reich y descendientes de alemanes en México, su número e influencia fue lo bastante importante como para repercutir en las relaciones entre ambas naciones. La llamada Asociación de Ciudadanos del Reich en México (*Verband Deutscher Reichsangehöriger in México*, VDRM), fundada en 1915 para unificar distintas organizaciones de raíz alemana existentes en el país, así como para proteger a los ciudadanos de ese país de los efectos de la Revolución mexicana y de la Primera Guerra Mundial, continuó siendo la organización más importante: en 1920 contaba con 400 miembros, equivalente a una novena parte de los ciudadanos alemanes que entonces vivía en México, y como asociación mantuvo estrechas relaciones con los diplomáticos alemanes y el gobierno de Berlín.

Otra institución importante en este sentido fue el Colegio Alemán fundado en México —especialmente los del Distrito Federal y de Puebla—, pues entre 1913 y 1930 su número de estudiantes aumentó de 381 a 890.³⁰ La escuela abierta en la capital fue el Colegio Alemán más grande en toda América Latina, y en 1918 recibió el privilegio de certificar los exámenes del bachillerato alemán por primera vez.³¹ Aun cuando no había un compromiso formal con organismos oficiales del Reich, ya que se trataba de una escuela privada, sí existía una vía informal y semioficial para una posible influencia que el Ministerio de Asuntos Exteriores y el Ministerio del Interior procuraron mantener como parte de las metas de la política educativa alemana, junto con la iglesia y la asociación de maestros alemanes en el extranjero.

²⁸ "Die Bewegung der Bevölkerung in den Jahren 1925 bis 1927", en *Statistik des Deutschen Reiches*, vol. 360, 1930, p. 229; Hartmut Bickelmann, *op. cit.*, pp. 143 y 149.

²⁹ Incluso se había enviado un experto para la emigración a México inmediatamente después de la guerra, véase Stefan Rinke, *op. cit.*, 1996, p. 297.

³⁰ PAAA, 79972, Reisz, memorándum del 12/I/ 1932, anexo 2.

³¹ Fritz Luckau, "Die Deutsche Schule in Mexiko", en *Die deutsche Schule im Auslande*, núm. 17, 1925, pp. 3-4.

A pesar de la cooperación en política educativa entre organizaciones alemanas en el extranjero y representantes del Reich, no pasó desapercibido el cambio radical que sufrió la postura de muchos alemanes y *Auslandsdeutsche* a raíz del desenlace de la guerra y la posterior revolución alemana. La imagen idealizada del país natal fue inevitablemente comparada con el supuestamente brillante pasado imperial, por lo que algunos pretendieron su restauración. Esta postura monárquica y anti-republicana encontró en México gran difusión, ya que los grupos radicales dominaban dentro de la VDRM e influyeron en la opinión expresada por el periódico *Deutsche Zeitung von Mexiko*. Pero al otro lado del espectro político algunos alemanes liberales fundaron en 1919 la asociación Nueva Alemania (Neue-Deutschland), que trabajó en favor de la República de Weimar. No obstante que ello provocó muchas confrontaciones entre ambos grupos de alemanes, para la política exterior del Reich fue este un factor importante, ya que los *Auslandsdeutsche* debían ejercer, como ya se dijo, la importante función de puente para el fomento de las relaciones con México.

El gran valor de las medidas culturales y la política de prensa, como complemento de los instrumentos tradicionales en materia de economía y relaciones exteriores, se manifestó durante el conflicto armado de 1914 en la guerra de propaganda para ganar a la opinión pública en los estados neutrales. Fue así como se ofreció al imperio alemán, vencido y limitado en su campo de acción por el Tratado de Versalles, una libertad relativa en el ámbito de la política exterior. Es decir, con base en la expansión propagandística de los bienes culturales y la influencia de la prensa local, se pretendía mejorar la imagen de Alemania, con miras a preparar el camino hacia una regeneración económica. Tal estrategia estaba dirigida a un sector de la clase alta mexicana, del que surgieron en parte impulsos orientados a lograr una sólida relación cultural con la República de Weimar. Con esto se anunciaba un elemento moderno de reciprocidad, más por otra parte debía llegarse a los *Auslandsdeutsche* que jugaban un papel decisivo como intermediarios.

En 1919 esta nueva política todavía se encontraba impregnada por la propaganda bélica. En principio la actividad principal consistía en la búsqueda de influencia en la prensa y la difusión de propaganda alemana en español, mas poco a poco se hizo evidente la importancia de desarrollar una política cultural propia, que dejase de lado los métodos propagandísticos propios de los tiempos de

guerra. Una base importante para las nuevas relaciones culturales fue la actividad desarrollada por científicos alemanes en México; por ejemplo, en agosto de 1918 se fundó en Munich una Sociedad Germano-Mexicana (*Deutsch-Mexikanische Gesellschaft*),³² y con base en la tradición de Eduard Georg Seler académicos como Walter Lehmann, Konrad Theodor Preuss y Leonhard Schultze-Jena desarrollaron un trabajo intenso en torno a las investigaciones sobre el México antiguo.³³

En el sector de política cultural hubo una fuerte competencia entre Francia y Alemania en relación con América Latina, lo cual naturalmente incluyó a México. En ese periodo Alemania carecía de los recursos necesarios para emular a los franceses, quienes establecieron en la ciudad de México una sucursal de la Universidad de París, sin embargo, quedaba el recurso de enviar intelectuales alemanes de conocido prestigio a México, además de establecer contactos entre la CROM y los sindicatos obreros más importantes de Alemania. Por su parte, el presidente Obregón demostró una voluntad de ampliar las relaciones científicas entre ambos países que se puso de manifiesto en septiembre de 1923, durante la estadía de un grupo de astrónomos alemanes interesados en estudiar el eclipse solar observado en México. Asimismo, José Vasconcelos, ministro de Educación, nombró al economista marxista Alfons Goldschmidt para impartir una cátedra en la Universidad Nacional.³⁴ Por todo lo anterior, en principio no parecía necesario institucionalizar o llevar a cabo una ampliación planificada de las relaciones político-culturales.

Pero justo después de la guerra, las relaciones político-culturales pasaron a segundo término ante los intentos de Alemania para influir en la opinión pública de México, sobre todo a través de los *Auslandsdeutsche* y mediante una política de prensa organizada. En ello tomó parte activa la *Deutsche Zeitung von Mexiko*, portavoz de los *Auslandsdeutsche* y defensora de una postura decididamente anti-republicana en cuestiones de política interior alemana.

³² Véase, por ejemplo, *Deutsch-Mexikanische Gesellschaft* (coord.), *Deutsch-mexikanische Rundschau: Zeitschrift zur Förderung d. kulturellen u. wirtschaftl. Beziehungen zwischen Deutschland u. Mexiko*, 1919, 1923.

³³ Berthold Riese, "Indianische Kulturen Mexikos und Zentralamerikas", en Wilhelm Stegmann (coord.), *Deutsche Iberoamerikaforschung in den Jahren 1930-1980: Forschungsberichte ausgewählter Fachgebiete*, 1987, pp. 137-140.

³⁴ PAAA, 79646, Legación a AA, México, 15/12/1924.

La política de prensa jugó un papel determinante en el intento por mejorar la imagen de Alemania en México y los esfuerzos se concentraron especialmente en establecer un servicio de noticias alemán, ya que la prensa mexicana dependía de las agencias internacionales Havas, United Press y Associated Press. El departamento de prensa del Reich en Berlín se esforzó en la creación de un servicio de noticias oficial, que debía dirigirse en primera instancia a la prensa local, mas para dar ese paso estaba obligado a depender de la iniciativa de los *Auslandsdeutsche*. El mecanismo consistió en colaborar con la Asociación de Ciudadanos Alemanes y su “Servicio de Propaganda”, la que procedió a insertar artículos prefabricados en la prensa mexicana. A partir de ahí se desarrolló, entre 1919 y 1923, una verdadera agencia alemana de noticias —la Agencia Düms, así llamada por su fundador Carl Düms—, que recibió subvenciones de Berlín y se estableció con un servicio de noticias llamado Servicio Atlas. Aunque muy pequeño en comparación con los grandes consorcios estadounidenses, el servicio informativo ofreció noticias en castellano sobre Alemania, tratando así de mejorar la imagen del país en México.³⁵

La fase de reconstrucción de las relaciones germano-mexicanas, tras la interrupción causada por la guerra, estuvo marcada por los efectos de dicho conflicto armado y el Tratado de Versalles. El interés en la reconstrucción diplomática, y sobre todo en el intercambio económico, no se habían interrumpido gracias al mantenimiento de grandes inversiones de capital en México y a la importancia del mercado alemán para los productos mexicanos. Sin embargo, los grandes impedimentos no pasaron desapercibidos: por una parte Alemania había perdido inversiones, mientras que por otra el intercambio comercial no había evolucionado tal como se había previsto y tampoco se cumplieron las esperanzas puestas en los *Auslandsdeutsche*. Las cifras de emigrantes a México mantuvieron su rango, y la postura anti-republicana de muchos *Auslandsdeutsche* representaba una verdadera carga; en consecuencia, a pesar de todos los esfuerzos se vivía una fase de estancamiento.

³⁵ *Ibidem*, 122149, Carl Düms a división de prensa del Ministerio de Relaciones Exteriores, México, 11/X/ 1919.

La intensificación de las relaciones, 1924-1929/30

Entre 1924 y 1925 hubo en Alemania una serie de cambios profundos que significaron avances, tanto en los terrenos económico y social como en los ámbitos de política interior y exterior. Esta mejoría estuvo relacionada directamente con la superación de la inflación a través del llamado Plan Dawes y los créditos estadounidenses. En cambio, México permaneció inestable debido al surgimiento de la guerra cristera (1926-29) que ensombreció la presidencia de Plutarco Elías Calles; sin embargo, bajo su mandato hubo también una política de reforma social y económica que influyó en las relaciones entre ambos países.

Ya hemos señalado que durante este periodo las inversiones alemanas en México sufrieron una disminución sensible, en comparación con la observada en otros países de América Latina. Según estadísticas alemanas, en 1929 hubo solamente 75 millones de dólares estadounidenses invertido en este país —mucho menos que antes de la guerra—. Por eso las inversiones existentes ganaron una importancia cada vez mayor y en este periodo aumentó particularmente el nivel de inversiones de alemanes radicados en México, pues invirtieron en la industria de alimentos al participar en la creación de nuevas cervecerías. Además, en esta fase de recuperación económica algunas grandes empresas multinacionales compitieron exitosamente en las convocatorias estatales, como en el caso de la construcción de nuevas plantas eléctricas o de industria portuaria; otras, como Siemens o AEG, fundaron nuevas representaciones directas en México a fines de la década de los años veinte.

El comercio entre ambos países adquirió una nueva base con la estabilización del marco y la suspensión de los controles aplicados al comercio exterior alemán. Es un hecho que durante varios años Alemania ocupó el segundo lugar —después de Estados Unidos— como socio comercial, lo cual pudo apreciarse especialmente en el ramo de las exportaciones mexicanas; en ese sentido, debe señalarse que no fue el petróleo, sino el café, el principal promotor de este desarrollo positivo, al grado de que la balanza comercial se mostró continuamente positiva para México en estos años. Por otro lado, el petróleo mexicano —de suma importancia hasta 1924— perdió su preponderancia en el intercambio con Alemania debido a dos factores centrales: la lucha del gobierno mexicano contra las compañías petroleras estadounidenses, y la competencia venezolana. En este

contexto, el auge del comercio del café mostraba una palpable recuperación económica en Alemania, ya que hacia mediados de los años veinte se vivió en ese país una creciente demanda por el grano, considerado un lujo todavía durante la crisis de la posguerra; asimismo, también creció la importancia del plomo, el cinc y el henequén.

En las importaciones desde Alemania dominaron productos como maquinaria, artículos de ferretería, productos químicos y electrónicos. México fue un mercado particularmente importante para la industria química alemana, en tanto el sector de la electricidad no fue tan exitoso como había sido antes de la guerra. El principal motivo para explicar este poco éxito, en comparación con el periodo anterior, fue la competencia internacional. La comparación a escala internacional muestra que la posición de Estados Unidos —como primer socio comercial de México— empezó a consolidarse desde finales de los años veinte. Dicha tendencia se intensificó a través del aumento de la demanda mexicana de artículos industriales como el automóvil, rubro en que los productores estadounidenses disfrutaban de amplias ventajas competitivas.

¿Cómo se desarrollaron las relaciones bilaterales? Para el Reich la estabilización económica trajo consigo una relajación en política exterior, y por ello en Berlín se volvió a mirar otra vez hacia Latinoamérica para desarrollar nuevos conceptos. Mediante una política de prestigio se trató de fomentar sobre todo la relación económica, lo cual se debió al predominio de Estados Unidos en el hemisferio occidental y las cargas de la política comercial. La revisión de documentos relativos a las relaciones amistosas entre México y el Reich permite confirmar que el objetivo del presidente Calles era lograr un contrapeso frente a la influencia estadounidense. Desde la perspectiva alemana, México era un socio importante en las relaciones internacionales, en las que Berlín jugaba ahora un papel menor. Paradójicamente, sin embargo, entre 1923 y 1924 se desplegaron las primeras tensiones entre los dos países debido a un asunto bilateral. En la rebelión protagonizada por De la Huerta en 1923, los rebeldes tuvieron contactos con Hamburgo y organizaron sus materiales bélicos en dicha ciudad, y el oficial mexicano Arnoldo Krumm-Heller, de ascendencia alemana, era la persona clave en este negocio clandestino. En los primeros meses de 1924 se formó incluso un “gobierno mexicano en el exilio” en Alemania, bajo la dirección de un ominoso Kart Stetzer. El Ministerio de Relaciones Exteriores en Berlín trató dar caza a los conspiradores, aunque no

fue tarea fácil, pero finalmente Krumm-Heller fue arrestado en España.³⁶

Con todo, este problema no ensombreció las relaciones entre ambos países por mucho tiempo; al contrario, cuando el presidente Plutarco Elías Calles visitó Alemania en el verano de 1924, fue el punto culminante para la consolidación de las relaciones diplomáticas. Desde el punto de vista de una política de prestigio, los viajes de cortesía de barcos de guerra alemanes y personalidades destacadas se convirtieron en un factor importante durante la segunda mitad de los años veinte. Aunque los rebeldes trataron de crear una imagen negativa de Calles tachándolo de “bolchevique”, para la opinión pública alemana —fuertemente influida por el gobierno— el presidente mexicano era un político de acusadas simpatías germánicas y muy bien visto, por ello la recepción fue casi entusiasta.³⁷ En respuesta —un par de meses más tarde—, el primer buque de guerra alemán que cruzaba aguas latinoamericanas, después de la guerra, ancló en varios puertos de México como parte de esa política de prestigio.

Sin embargo, en Washington este entusiasmo provocó serias críticas: las relaciones entre Estados Unidos y Calles se tornaron tensas y la amabilidad alemana mostrada hacia el llamado “enemigo” de los *yanquis* se interpretó como una ofensa para los vecinos del norte. Dadas las circunstancias, la diplomacia alemana consideró de mayor relevancia no provocar a Estados Unidos, que fortalecer las relaciones con México.

Como socio menor de Estados Unidos, Alemania participó en las comisiones de indemnización para los daños causados a sus connacionales durante la Revolución mexicana, en las que 139 alemanes demandaron unos siete millones de pesos. Después de un arduo proceso de negociaciones recibieron sólo medio millón en 1930, y el pago de esta suma se retrasó demasiado. Una constelación semejante surgió cuando fue publicada la ley mexicana de diciembre de 1925, sobre la propiedad del suelo. Si bien estaba pensada para contener a los propietarios estadounidenses, el gobierno alemán temió repercusiones negativas para las plantaciones cafetaleras alemanas en el sur de México.

³⁶ *Ibidem*, legajos 79598 y 79599.

³⁷ Jürgen Buchenau, “Plutarco Elías Calles y su admiración por Alemania”, en *Boletín/Fideicomiso Archivo Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca*, núm. 51, 2006, pp. 1-32.

Las relaciones germano-mexicanas entraron en una severa crisis durante la guerra cristera debido a presiones de la sociedad civil y de actores trasnacionales, puesto que la iglesia católica alemana fue parte de un movimiento global en favor de los cristeros, mientras los católicos laicos organizaron manifestaciones de solidaridad en varias ciudades alemanas y se pusieron en contacto con la Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa en México. Hubo un intercambio de oradores que se tradujo en la publicación de libros y folletines que ofrecían su versión sobre la situación en México. Cabe aclarar, por cierto, que esta no era la opinión de todos los sectores alemanes: el gobierno, por ejemplo, estuvo más interesado en mantener buenas relaciones con la administración de Calles e instruyó a la prensa oficial para que cubriera el asunto desde una perspectiva favorable al gobierno mexicano; sin embargo, cuando las manifestaciones de los católicos alemanes se intensificaron, la diplomacia mexicana protestó en Berlín y la situación se mantuvo tensa hasta 1929.³⁸

Un aspecto importante de las relaciones bilaterales a escala de gobierno era la política comercial. En 1925 el gobierno de Calles rescindió el tratado comercial con Alemania vigente desde 1882, acción enmarcada dentro de una política de reconfiguración general de las relaciones comerciales con el extranjero, pues el gobierno mexicano quería más derechos especiales en su comercio con los países vecinos; para Alemania, en cambio, las cláusulas que más le favorecían eran punto no negociable, y en este proceso de agrias controversias económicas y políticas de complicado consenso, ambas partes buscaron evitar que fuesen motivo de un conflicto serio para las relaciones germano-mexicanas. Quizá por ello las relaciones comerciales continuaron sin un tratado formal hasta los años treinta.³⁹

Con la estabilización de la situación en Alemania y la normalización de las relaciones en política externa después de 1925, pudo sosegar por el momento la discusión en torno a los *Auslandsdeutsche* en Latinoamérica. Esto hay que atribuirlo también al retroceso de

³⁸ Los materiales para este tema poco estudiado se encuentran en el legajo 79640 del PAAA; véase también, desde la perspectiva de los católicos, José Echeverría, *Der Kampf gegen die katholische Kirche in Mexiko in den letzten 13 Jahren*, 1927.

³⁹ "Memorandum del AA del 28/X/1929", en *Akten zur deutschen auswärtigen Politik*, 1992, pp. 169-170.

las cifras de emigrantes entre 1924 y 1929, pues en dicho periodo sólo unos dos mil alemanes emigraron a México.

El Colegio Alemán continuó siendo una institución central para los esfuerzos por conservar el *Deutschtum*, la “germanidad”, de los emigrantes y otros alemanes radicados en México. Aunque fue incorporado al sistema educativo nacional en 1927 —con todo y que la prohibición de enseñanza religiosa era válida también para esta institución—, no hubo cambios drásticos en su esquema de funcionamiento porque el colegio continuó gozando de buena reputación entre las élites mexicanas. De hecho tan nutrido era el número de mexicanos que enviaban a sus hijos a dicha escuela, que la natural socialización entre estudiantes alemanes y mexicanos fue vista por los responsables de la política cultural alemana como un riesgo para la conservación del “carácter alemán” de la escuela.⁴⁰ Para los defensores de la política activa del *Deutschtum* se trataba de contrarrestar las tendencias de adaptación; sin embargo, para su frustración, la paulatina desgermanización de esta escuela no pudo ser contenida, tanto por los variados intereses de los grupos de *Auslandsdeutsche* como por la tendencia nacionalista en la política educativa mexicana.

Igualmente estériles fueron los calculados intentos por parte de funcionarios oficiales para influir políticamente entre los *Auslandsdeutsche* y persuadirlos de asumir una postura más positiva frente a la República de Weimar. La derecha monárquica continuaba dominando en el debate público y resultaba claro que el objetivo de estas agrupaciones era reinstaurar la monarquía. Por ejemplo, en asuntos de política educativa y cultural, los representantes oficiales del Reich siguieron dependiendo de la voluntad de cooperación financiera y organizativa de estos círculos. A su vez, los *Auslandsdeutsche* que simpatizaban con la república alemana fundaron una Asociación de Republicanos Alemanes en México en 1926, sucesora de la asociación Nueva Alemania. Aunque aglutinaba apenas una minoría, dicha organización logró consolidarse como institución importante en pro de la democracia alemana. Consecuentemente, en los años siguientes hubo arduas luchas entre los alemanes reaccionarios y republicanos. El retroceso hacia la derecha en el Reich después del cambio de gobierno en enero de 1925, y la elección de Paul

⁴⁰ Hermann Bayer, “Propagandatätigkeit und Überfremdung der deutschen Auslandsschule”, 1928, en *Die deutsche Schule im Auslande*, núm. 20, p. 133.

von Hindenburg como su presidente en abril, influyeron en gran medida para que la situación se volviese problemática para los republicanos. La existencia de este grupo mostró por lo menos que en México aún había simpatizantes alemanes del sistema republicano.

La consolidación financiera del Reich, lograda tras la estabilización de la moneda, se dejó ver especialmente en el fomento de las relaciones culturales y la política de prensa con México. El ambiente para una iniciativa de política cultural era en ese momento preciso muy favorable, en tanto el presidente Calles estaba muy interesado en esta línea de cooperación. El símbolo más emblemático de tal política de concurrencia fue quizá el donativo de la llamada “biblioteca mexicana” a Alemania —compilada por el joven geógrafo Hermann Hagen durante una estadía en México como invitado oficial de Calles—, una biblioteca que hoy en día forma parte del Instituto Ibero-Americano de Berlín.⁴¹

En la segunda mitad de los años veinte surgieron, como una nueva esfera de las relaciones académicas entre Alemania y México, los primeros intentos de un programa de intercambio de estudiantes. Este esfuerzo inédito de política cultural se asemejaba a una especie de calle de un solo sentido, pues en primer término se intentaba que los estudiantes mexicanos realizaran estudios en Alemania.⁴² El ensayo, sin embargo, no fue del todo exitoso y la matrícula de estudiantes mexicanos en Alemania siguió mostrando números bajos, toda vez que las instituciones francesas continuaron siendo los destinos académicos de preferencia en Europa.

Otro aspecto de la política cultural estaba relacionado con el impulso que pretendía darse a la distribución de libros alemanes en México. Dicho intento debió también enfrentar varios obstáculos, entre ellos la poca difusión que tenía en México el conocimiento de la lengua alemana, y el elevado precio de los libros tras la estabilización del marco alemán.⁴³ Más exitosas resultaron las actividades

⁴¹ PAAA, 79646, Hagen a AA, Berlín, 4/VII/1927; Hermann B. Hagen, “Die Mexiko-Bücherei”, en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, núm. 4, 1930/31, pp. 19-29.

⁴² Véase Fritz Wertheimer, “Auslanddeutsche Studierende an deutschen Hochschulen”, en Michael Doeberl *et al.* (coord.), *Das Akademische Deutschland*, vol. 3, 1930, pp. 519-521.

⁴³ Sobre la inauguración véase PAAA, 64484, Gast a Terdenge, Aachen, 29/XI/1926; *Deutsche Zeitung für Chile*, 13/X/1926). Para el precio de los libros: Carlos Keller, “Das deutsche Buch in Chile”, en *Der Auslandsdeutsche*, núm. 12, 1929, pp. 284-285. Por ejemplo, la obra de Oswald Spengler *La decadencia de occidente* costaba en Chile entre 100 y 120 pesos, es decir 50 por ciento más que en Alemania. La traducción española, que se podía adquirir por 60

realizadas por la sede mexicana de la llamada Editora Internacional, fundada en 1922 para la distribución de traducciones de libros alemanes clásicos, científicos y de divulgación.

En estos años continuó la exitosa actividad de la Agencia Dürns en México, que no dejaba de recibir subvenciones del gobierno alemán. El trabajo de la agencia de prensa fue trascendente porque sirvió de contrapeso al periódico más importante de los alemanes residentes en México, cuyo contenido era acentuadamente antirrepublicano, y gracias a dicha agencia el gobierno alemán estuvo provisto de cuando menos un portavoz de la nueva Alemania republicana. Este servicio de prensa se modernizó a fines de la década de los veinte, debido a la introducción de nuevas tecnologías de comunicación trasatlántica. Gracias a estos avances tecnológicos en 1929 los presidentes Portes Gil —ex ministro mexicano en Alemania— e Hindenburg intercambiaron saludos por medio del nuevo servicio inalámbrico.

Hubo incluso proyectos para incluir a México en un nuevo servicio de aviación interamericano, organizado por la aerolínea colombo-alemana SCADTA; no obstante este proyecto, junto con otros menos espectaculares, estuvo destinados al fracaso por la oposición estadounidense, que no toleró actividades alemanas en su área de interés especial.⁴⁴

Entre 1924 y 1929 las relaciones se intensificaron como resultado de la recuperación económica. En Alemania esta fase fue posible debido al arribo de créditos estadounidenses, los cuales propiciaron, de paso, un incremento hasta entonces inédito de la influencia *yanqui* en los círculos políticos y culturales. La política exterior alemana sacó provecho del mayor espacio comercial que se dio tras la distensión en Europa y en ultramar. Las relaciones económicas bilaterales, cuyas bases eran las inversiones alemanas en México todavía existentes y el interés mexicano en el mercado alemán, se vieron fortalecidas. Ambas partes organizaron actividades especiales paralelas a las visitas de grandes personalidades, visitas con las que se alimentaba la tradicional amistad entre los dos países, una

pesos, fue la que trajo un claro aumento de las ventas; PAAA, 65139, Roh al AA, Valparaíso, 10/IV/1924.

⁴⁴ Stefan Rinke, "Amalgamarse al alma de Colombia: SCADTA y los principios de la aviación en Colombia, 1919-1940", en *Innovar: Revista de Ciencias Administrativas y Sociales*, núm. 10, 1997, pp. 7-30.

tendencia patente en la ampliación de las actividades culturales y en la prensa.

A la sombra de la crisis mundial, 1930-1933

El relativo florecimiento de las relaciones germano-mexicanas tuvo corta vida, pues la crisis económica mundial implicó una abrupta interrupción. Los efectos de la crisis vividos entre 1930 y 1933 llegaron a tal grado, que se desmoronaron tanto el equilibrio socioeconómico y político interno como las estructuras en la política y la economía externa. La República de Weimar estaba encaminada a su final desde septiembre de 1930, con la disolución del sistema parlamentario y, al mismo tiempo, el ascenso del Partido Nacionalsocialista (NSDAP) de Adolfo Hitler.

En un balance para 1934, presentado por la revista *Der Deutsche Ökonomist*, se calculó la suma de las inversiones alemanas en México en 315 millones de *reichsmark*. Si se toman como base los cálculos de los años veinte, significa que el monto del capital alemán apenas había sufrido modificación alguna, lo cual podía atribuirse a la reinversión de ganancias.⁴⁵ Ya en su fase inicial la crisis económica mundial condujo a restricciones en el intercambio comercial entre los países europeos y de ultramar, restricciones que actuaron también en el comercio germano-mexicano. Mediante tendencias autárquicas en la política económica exterior, dicha evolución fue aún más estimulada. Según estadísticas alemanas, el intercambio comercial entre Alemania y México entre 1929 y 1933 se redujo de 164 millones de *reichsmark* a 47 millones, es decir, 71 por ciento. Pero comparado con la caída del comercio alemán con otros países latinoamericanos, la situación comercial con México podía considerarse incluso favorable.

Las exportaciones alemanas no cayeron tan dramáticamente como en otros casos latinoamericanos, y en comparación con los grandes competidores comerciales el porcentaje alemán en las importaciones mexicanas aumentó durante la crisis. A pesar de los crecientes recargos arancelarios mexicanos en productos como papel y juguetes, al no introducirse el control de divisas en el trato

⁴⁵ "Deutsche Auslandsguthaben in Lateinamerika", en *Der Deutsche Ökonomist*, 1934, p. 684.

comercial —asunto que complicó el comercio con muchos otros países del continente— se dio la precondition del relativo éxito alemán. En cambio, las exportaciones mexicanas a Alemania se redujeron drásticamente, y si bien el café y el petróleo mantuvieron su papel central en el comercio exterior, la demanda de estos productos en Alemania disminuyó debido a la crisis.

Presionados por una situación de inestabilidad económica, muchos países gradualmente dejaron de lado la cláusula de nación más favorecida en su política exterior. A esto se añadió el inconveniente de que la política alemana centró su atención en la zona del sureste europeo, naciones con las que firmó acuerdos bilaterales y de contratos de preferencia enfilados a construir una economía autárquica centroeuropea de grandes espacios. Con todo, puede afirmarse que la crisis económica mundial no perturbó demasiado las relaciones comerciales entre México y Alemania, pues en general no hubo repercusiones en el ramo político. Esto significa una gran diferencia en las relaciones con muchos otros países latinoamericanos, donde los problemas derivados del control de divisas, recargos arancelarios y asignación del contingente de importación provocó fuertes tensiones en las relaciones bilaterales.

Aunque después de 1928 la estadística alemana no registra ningún emigrante a México, los alemanes residentes crearon problemas a causa de su radicalización política. Después de una tranquilidad pasajera en el periodo 1924-29, la agitación anti-republicana adquirió una nueva dimensión debido a la creciente difusión de la ideología nacionalsocialista. En las publicaciones de los alemanes de derecha se reproducía ampliamente esta ideología antidemocrático-nacionalista. El nuevo pensamiento nacional-socialista estuvo impregnado por el pensamiento estatal antiliberal, el mito del *Führer* [líder] y, unida a ello, la esperanza de un nuevo resurgir de Alemania en un “tercer imperio”, así como por la noción central de *Volk* [pueblo], de especial importancia para los *Auslandsdeutsche*. Estos componentes encontraron también posibilidades de expansión mediante el activismo político desarrollado por los pastores protestantes, los profesores en las escuelas de habla alemana y el periódico conservador *Deutsche Zeitung von Mexiko*.

Las fuerzas antidemocráticas entre los alemanes eran un movimiento heterogéneo, pero encontraron un factor aglutinante en su actitud de rechazo a la república y sus símbolos. Sin embargo, no tardaron en surgir diferencias con el ascenso del NSDAP en Alemania,

que experimentó un primer momento culminante en las elecciones al *Reichstag* de septiembre de 1930. Las condiciones básicas que favorecían a este partido, además de la inestable situación política, fueron los graves conflictos sociales motivados por la crisis económica, el aumento del desempleo y la inseguridad; factores que, por extensión, afectaban también a muchos *Auslandsdeutsche* en México.

Aunque la tendencia del NSDAP de organizarse en masas aumentó antes de 1933, esta táctica no se había extendido de un modo planificado a los *Auslandsdeutsche*; sin embargo, se tiene noticia del surgimiento en Latinoamérica de algunas agrupaciones nacionalsocialistas a través de los llamados *Parteigenossen* [camaradas del partido].⁴⁶ En mayo de 1931 se creó una "Delegación de asuntos extranjeros del NSDAP" con sede en Hamburgo, de la que surgió posteriormente la *Auslandsorganisation* [Organización para el extranjero]. Ese mismo año se fundó el primer grupo del Partido Nacionalsocialista en México, y un año después ya contaba con 68 integrantes.

La crisis económica mundial ocasionó el desmoronamiento de muchos procesos bilaterales, aun cuando en el sector cultural y periodístico se dio por lo menos una congelación de las medidas iniciadas en los años veinte. La política de la germanidad quedó ensombrecida por la radicalización de los alemanes en México, ante el ascenso del nacionalsocialismo; sin embargo, el fomento de las escuelas de habla alemana, a pesar de los pocos fondos, permaneció como tema prioritario en la política exterior alemana. Las escuelas continuaron siendo el fundamento vital para fomentar la germanidad, lo cual se vio muy claramente en el papel que jugaron en todos los llamamientos al ahorro, que se acumulaban en Alemania con la agudización de la crisis.

A pesar de la fundación del Instituto Iberoamericano en Berlín en enero de 1930, que debía servir como centro de coordinación alemán, la interrupción en las relaciones culturales entre Alemania y México se hacía sentir aún más que en el sector educativo, además de que la crisis económica mundial ensombreció el interés en la política cultural por ambas partes. El fondo cultural del Ministerio

⁴⁶ Uno de los primeros grupos latinoamericanos del NSDAP surgió en 1929 con la propaganda del camarada del partido Bruno Fricke en la colonia Villarica en Paraguay; véase Hans-Adolf Jacobsen, "Die Gründung der Auslandsabteilung der NSDAP (1931-1933)", en Ernst Schulz (ed.), *Gedenkschrift Martin Göhring: Studien zur europäischen Geschichte*, 1968, pp. 353-368.

de Asuntos Exteriores se redujo continuamente desde 1930 y se apelaba a un ahorro cada vez mayor.⁴⁷

Resumen

El interés fundamental y recíproco entre México y Alemania no se había modificado básicamente desde el final de la Primera Guerra Mundial. En 1918 ambos países enfrentaban una crisis política y económica que determinaría de modo decisivo la marcha del desarrollo para los próximos quince años. Este periodo, marcado por cambios sociales profundos, motivó la reformulación obligada de las políticas nacionales en ambos países; por una parte los reclamos en cuestiones de política interior, y por otra la experiencia de nuevas relaciones de dependencia en política exterior.

Al igual que antes de la guerra, los factores económicos formaron el armazón de las relaciones bilaterales. Aun cuando las representaciones directas de consorcios industriales alemanes habían reanudado paulatinamente su compromiso en los años veinte, el desarrollo de las inversiones durante la República de Weimar no alcanzó el crecimiento dinámico logrado bajo el imperio. En especial quedó suprimida la participación en préstamos estatales, que antes de la guerra habían supuesto una parte esencial de la exportación de capital alemán a México.

Conforme crecían las inversiones de capitales estadounidenses en México, las inversiones alemanas adquirían una importancia secundaria. No obstante, para el impulso de la economía exterior de Alemania éstas eran de importancia considerable, toda vez que a causa de la guerra y del Tratado de Versalles había perdido una gran parte de su capital en el extranjero. En materia de comercio y navegación las relaciones alemanas con México se desarrollaron de manera mucho más favorable que con otros países latinoamericanos.

En el plano oficial las relaciones no sufrieron irrupciones graves, pues la neutralidad mexicana formó una relación bilateral

⁴⁷ Sobre el papel del Instituto Iberoamericano en Berlín, ver Hans-Joachim Bock, "Das Ibero-Amerikanische Institut", en *Jahrbuch der Stiftung Preussischer Kulturbesitz*, 1962, pp. 324-345. Acerca del programa de ahorro véase Kurt Düwell, *Deutschlands auswärtige Kulturpolitik, 1918-1932*, 1976, pp. 99-100; PAAA, 76922, Curtius, circular del 2/1/1930.

sobre la base de una amistad tradicional. También llegaron a darse relaciones informales que llegaron a ser muy importantes, cuyos portadores fueron los mismos alemanes residentes en México, quienes hicieron palpable su influencia como actores transnacionales en todos los ámbitos de la política cultural y económica. Aunque su número no aumentó después de la guerra, la comunidad ya existente logró consolidarse gracias a la creación de organizaciones como la Asociación de Ciudadanos del Reich, que disfrutaba de buenas relaciones con el gobierno alemán, incluidas las instituciones transnacionales.

Uno de los puntos más importantes del trabajo desarrollado por los alemanes en el exterior fue el intento de mantener la llamada *Deutschtum* o germanidad, y por ello el fomento de las escuelas de habla alemana estuvo entre sus prioridades. No obstante, dicha actividad se vio obstaculizada y orilló a sus promotores a hacer recortes de carácter cualitativo cuando el gobierno mexicano instauró una política de nacionalización del sistema educativo, adaptando los colegios extranjeros a los planes de estudio nacionales, y con ello a una asimilación al entorno mexicano. Un segundo factor de riesgo surgió de la postura anti-republicana de muchos alemanes, expresada en la creciente radicalización y rechazo de la República de Weimar, que culminó finalmente en la creación de un grupo nacionalsocialista. Esto perjudicó la imagen de la República de Weimar en México y fue la piedra angular para graves problemas en las relaciones bilaterales.

Sin embargo, había otras esferas de la relación en las que se debía, y se quería, echar mano de los contactos alemanes, sobre todo en las relaciones de política cultural y periodística, donde las iniciativas de los alemanes en México y otros grupos portadores transnacionales alcanzaron una importancia esencial. El objetivo de sus esfuerzos estaba centrado en influir sobre el modo en que se percibía la imagen alemana o mexicana en el país respectivo —por ello la política exterior alemana tuvo que esforzarse especialmente tras las deformaciones causadas por la propaganda bélica—, e indirectamente en el fomento de los intereses económicos. En la percepción de algunos contemporáneos la política cultural y periodística fue vista como mecanismo de fomento de la exportación, pero las medidas quedaron eclipsadas por la falta de dinero.

Las relaciones de Alemania y México entre 1918 y 1933 muestran factores de continuidad y cambio, a través de los cuales esta

fase queda incluida en un periodo mayor, que comprende de 1880 a 1945, aun cuando se le reconoce un carácter propio. Al igual que antes de 1918 y después de 1933, los aspectos más importantes de las relaciones continuaron siendo los intereses económicos —que ambas partes compartieron por motivos diferentes—; el interés en mantener el *Deutschtum* —que en las obsesiones alemanas jugaba un papel importante—, y el papel de Alemania como contrapeso a la influencia de otras potencias, un factor importante para la política exterior mexicana.

Es factible que para la mentalidad retrógrada de algunos contemporáneos alemanes, México hubiese podido asumir el papel de una colonia informal sustitutiva en potencia. No obstante, por diversos motivos ya no se pudo pensar en una política de carácter imperialista, puesto que el sistema internacional, en el que ambos países estaban envueltos, se había modificado radicalmente después de la Primera Guerra Mundial. Por otra parte, el desarrollo de la política interior de cada país repercutió en las relaciones bilaterales. Un factor adicional fue el ascenso de Estados Unidos como indiscutible poder hegemónico, dado que en la segunda mitad de los años veinte su influencia económica y cultural se acrecentó en dimensiones desconocidas hasta entonces; en consecuencia, las intrigas de intereses de las grandes potencias dejaron de ser posibles a causa de esta hegemonía. Finalmente, la crisis económica mundial se convirtió también en una línea divisoria en política exterior que fortaleció la tendencia a la autarquía y a la disolución de vínculos internacionales.

Bibliografía

- Akten zur deutschen auswärtigen Politik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Serie B, vol. 13, 1992.
- Baecker, Thomas, *Die deutsche Mexikopolitik, 1913/1914*, Berlin, Colloquium, 1971.
- Benfey, Fritz, *Die neuere Entwicklung des deutschen Auslandsbankwesens, 1914-1925*, Berlín, Industrieverlag Spaeth, 1925.
- Bayer, Hermann, "Propagandatätigkeit und Überfremdung der deutschen Auslandsschule", en *Die deutsche Schule im Auslande*, núm. 20, 1928, p. 133.
- Benignus, Siegfried, *Deutsche Kraft in Südamerika: Historisch-wirtschaftliche Studie von der Konquista bis zur Gegenwart*, Berlín, Politik, 1917.
- Bieber, León E., (coord.), *Las relaciones germano-mexicanas: desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, México, El Colegio de México, 2001.
- Bickelmann, Hartmut, *Deutsche Überseeauswanderung in der Weimarer Zeit*, Wiesbaden, Steiner, 1980.
- Bock, Hans-Joachim, "Das Ibero-Amerikanische Institut", en *Jahrbuch der Stiftung Preussischer Kulturbesitz*, Berlín, 1962, pp. 324-345.
- Boelitz, Otto, *Aus deutscher Bildungsarbeit im Auslande*, Langensalza, Beltz, 1927.
- Buchenau, Jürgen, "Plutarco Elías Calles y su admiración por Alemania", en *Boletín/Fideicomiso Archivo Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca*, núm. 51, México, 2006, pp. 1-32.
- Bühl, Walter L., *Transnationale Politik: Internationale Beziehungen zwischen Hegemonie und Interdependenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.
- Deutsch-Mexikanische Gesellschaft (coord.), *Deutsch-mexikanische Rundschau: Zeitschrift zur Förderung d. kulturellen u. wirtschaftl. Beziehungen zwischen Deutschland u. Mexiko, 1919-1923*.
- "Deutsche Auslandsguthaben in Lateinamerika", en *Der Deutsche Ökonomist*, Berlín, 25/V/1934, p. 684.
- Deutsche Zeitung für Chile*, Santiago, 13/X/1926.
- "Die Bewegung der Bevölkerung in den Jahren 1925 bis 1927", en *Statistik des Deutschen Reiches*, vol. 360, Berlín, 1930, p. 229.
- Drascher, Wahrhold, "Die deutschen Handelskammern in Südamerika", en *Der Auslanddeutsche*, núm. 7, 1924, pp. 702-704.
- Düwell, Kurt, *Deutschlands auswärtige Kulturpolitik, 1918-1932*, Köln/Wien, Böhlau Verlag, 1976.
- Echeverría, José, *Der Kampf gegen die katholische Kirche in Mexiko in den letzten 13 Jahren*, Mönchengladbach, Volksverein, 1927.
- Fiebig-von Hase, Ragnhild, *Lateinamerika als Konfliktherd der deutsch-amerikanischen Beziehungen, 1890-1903: Vom Beginn der Panamerikapolitik bis*

- zur Venezuelakrise von 1902/03, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, vol. 1.
- Floto, Jobst-H., *Die Beziehungen Deutschlands zu Venezuela 1933 bis 1958*, Frankfurt am Main, Lang, 1991.
- Foreign Relations of the United States*, vol. 119, t. 2, Washington, D.C., 1921, pp. 427-428 y 436.
- “Gesetz vom 1. März 1919”, en *Reichs-Gesetzblatt*, 1919, p. 264.
- Hagen, Hermann B., “Die Mexiko-Bücherei”, en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, núm. 4, Berlín, 1930/31, pp. 19-29.
- Horstmann, Heinz, *Handelsverträge und Meistbegünstigung*, Berlín, Heymanns, 1916.
- Jacobsen, Hans-Adolf, “Die Gründung der Auslandsabteilung der NSDAP (1931-1933)”, en Ernst Schulín (ed.), *Gedenkschrift Martin Göhring: Studien zur europäischen Geschichte*, Wiesbaden, Steiner, 1968.
- Jacob-Wendler, Gerhart, *Deutsche Elektroindustrie in Lateinamerika, 1890-1914*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- Katz, Friedrich, *The Secret War in Mexico: Europe, the United States and the Mexican Revolution*, Chicago, Chicago University Press, 1981.
- Keller, Carlos, “Das deutsche Buch in Chile”, en *Der Auslandsdeutsche*, núm. 12, 1929, pp. 284-285.
- Keohane, Robert O. y Joseph S. Nye Jr. (eds.), *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- Kohlsdorf, “Die deutsch-evangelische Kirche in Chile”, en *Die evangelische Diaspora*, núm. 4, 1922, pp. 70-74.
- Krüger, Peter, *Die Außenpolitik der Republik von Weimar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Lange, Ludwig, *Expansion und volkswirtschaftliche Bedeutung deutscher Überseebanken*, Karlsruhe, Braun, 1926.
- Lehmann, Eduard, “Der Außenhandel Mexikos in der Nachkriegszeit mit besonderer Berücksichtigung der Handelsbeziehungen zu Deutschland”, dissertation, Universität Leipzig, 1927.
- Luckau, Fritz, “Die Deutsche Schule in Mexiko”, en *Die deutsche Schule im Auslande*, núm. 17, 1925, pp. 3-4.
- Müller, Jürgen, *Nationalsozialismus in Lateinamerika: die Auslandsorganisation der NSDAP in Argentinien, Brasilien, Chile und Mexiko, 1931-1945*, Stuttgart, Heinz, 1997.
- Nagel, Silke, *Ausländer in Mexiko: Die Kolonien der deutschen und US-amerikanischen Einwanderer in der mexikanischen Hauptstadt, 1890-1942*, Frankfurt am Main, Vervuert, 2005.
- Oeste de Bopp, Marianne, “Die deutsche Presse in Mexiko-Entwicklung und gegenwärtiger Stand der deutsch-mexikanischen Zeitungen und Zeitschriften,” en *Lateinamerika-Studien*, núm. 19, München, 1985, pp. 95-106.

- Petzina, Dietmar, *Die deutsche Wirtschaft in der Zwischenkriegszeit*, Wiesbaden, Steiner, 1977.
- Politisches Archiv des Auswärtigen Amts (PAAA) [Archivo Político del Ministerio de Asuntos Exteriores].
- Riese, Berthold, "Indianische Kulturen Mexikos und Zentralamerikas", en Wilhelm Stegmann (coord.), *Deutsche Iberoamerikaforschung in den Jahren 1930-1980: Forschungsberichte ausgewählter Fachgebiete*, Berlín, Colloquium, 1987.
- Rinke, Stefan, "Amalgamarse al alma de Colombia: SCADTA y los principios de la aviación en Colombia, 1919-1940", en: *Innovar: Revista de Ciencias Administrativas y Sociales*, núm. 10, Bogotá, 1997, pp. 7-30.
- , *Der letzte freie Kontinent: Deutsche Lateinamerikapolitik im Zeichen transnationaler Beziehungen, 1918-1933*, Stuttgart, Akademischer Verlag (Historamericana), vol. I, 1996.
- , "From Informal Imperialism to Transnational Relations: Prolegomena to a Study of German Policy towards Latin America, 1918-1933", en *Itinerario*, vol. 19, núm. 2, Leiden, 1995, pp. 112-124.
- Schiff, Warren, "German Military Penetration into Mexico during the late Díaz Period," en *Hispanic American Historical Review*, vol. 39, núm. 4, Durham, 1959, pp. 568-579.
- Schmidt, Franz, "Grundlinien der geschichtlichen Entwicklung der deutschen Bildungsarbeit im Auslande," en Nagel, Silke, *Ausländer in Mexiko: Die Kolonien der deutschen und US-amerikanischen Einwanderer in der mexikanischen Hauptstadt, 1890-1942*, Frankfurt am Main, Vervuert, 2005.
- Schuler, Friedrich E., *Mexico between Hitler and Roosevelt: Mexican Foreign Relations in the Age of Lázaro Cárdenas, 1934-1940*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998.
- Smith, Robert F., *The United States and Revolutionary Nationalism in Mexico, 1916-1932*, Chicago, Chicago University Press, 1972.
- Thalheim, Karl E., *Das deutsche Auswanderungsproblem in der Nachkriegszeit*, Crimmitschau, Rohland & Berthold, 1926.
- Tulchin, Joseph, *The Aftermath of War: World War I and US Policy toward Latin America*, New York, New York University Press, 1971.
- Von Mentz, Brígida, "Empresas y empresarios alemanes en México, 1821-1945," en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 25, Köln/Wien, 1988, pp. 1-18.
- Von Mentz, Brígida, et al., *Los empresarios alemanes, el tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas*, México, CIESAS, 1988.
- Young, George F.W., "German Capital Investment in Latin America in World War I", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, num. 25, Köln/Wien, 1988, p. 239.

- Wertheimer, Fritz, "Auslanddeutsche Studierende an deutschen Hochschulen", en Michael Doeberl *et al.* (coord.), *Das Akademische Deutschland*, vol. 3, *Die deutschen Hochschulen in ihren Beziehungen zur Gegenwartskultur*, Berlín, Weller, 1930, pp. 519-521.
- Wick, R., "Die Gefahr der Entdeutschung unserer Gemeinden in Südamerika", en *Die evangelische Diaspora*, núm. 9, 1927.

Bailar pascol en la baja y la alta Tarahumara. Una mirada al suelo y otra al cielo

ÁNGEL ACUÑA DELGADO*

Ubicado en la sierra Tarahumara, al suroeste del estado de Chihuahua (México), en una región dura y difícil para la vida se encuentra el grupo étnico rarámuri. Los rarámuri, también conocidos como tarahumaras, con una población que, según el censo de 2000, alcanza 86 588 individuos,¹ residen entre la sierra y la barranca, mantienen un patrón de asentamiento muy disperso y una economía de subsistencia basada en el agro-pastoreo (cultivo de maíz y cría de chivas especialmente). Dicha etnia tiene en la danza una de sus más genuinas formas de expresión y comunicación; danza que en sus diversas manifestaciones (mata-chines, pintos, *pascol*, *jícuri*, *bacánowa*) se halla orientada tanto al culto divino como a las relaciones humanas, demostrando poseer en cualquier caso un elevado sentido práctico que no carece de un componente simbólico.

Con base en datos obtenidos durante once meses de experiencia de campo en distintas estancias entre 2001 y 2003, repartidas en varias comunidades rarámuris de la alta y baja Tarahumara, centraremos aquí la atención en el pascol, danza rarámuri que, según el caso, posee tanto orientación humana como divina.

* Universidad de Granada, España.

¹ "Notas demográficas", en *Boletín Trimestral del Consejo Estatal de Población*, segunda época, año V, núm. 17, enero-marzo, 2003.

En primer lugar ofreceremos algunas referencias históricas y etnográficas sobre el particular, caracterizaremos seguidamente el pascol, que se practica de manera extensiva en la barranca, para después hacer lo mismo con el que de manera específica se lleva a cabo en un lugar determinado de la sierra; y terminaremos con la búsqueda del sentido de toda esta puesta en escena.

Referencias históricas y etnográficas

Por los informes obtenidos de algunos investigadores, todo parece indicar que la danza de pascol o pascola existente en la Tarahumara procede de los grupos yaqui y mayo del noroeste. Así lo entiende Velasco al plantear que:

Probablemente era una danza que los misioneros encontraron e integraron a la liturgia desde antes de su “entrada” a la Tarahumara y que fue importada a ésta, sea por los mismos Jesuitas, sea —más probablemente— por los indígenas de las tribus ya evangelizadas, que acompañaban a los misioneros en sus incursiones a tierras nuevas. Hay que recordar que los Jesuitas pasaron de las misiones de Yaquis y Mayos a las de Chinipas y Baja Tarahumara.²

A su vez, mientras González Rodríguez³ considera que el pascol de Norogachi es una réplica de la danza del venado entre los yaqui, Bennett y Zingg⁴ le atribuyen un origen español: “el pascol, también de origen hispánico, es un zapateado muy rápido”, por lo que se trataría de un baile ajeno a la cultura rarámuri en su origen; sin embargo, Breen Murray entiende que los símbolos que posee no son católicos, sino generados por el pensamiento indígena: “[...] these symbols bear no direct relation to the tradicional Hispanic Catholic symbols of Easter, and this strongly implies that an esoteric meaning in purely indigenous terms must exist (or have existed) for this symbol complex”.⁵

El término que define este tipo de danza es muy probablemente una variación del término “pascua”, periodo en el que generalmen-

² P. de Velasco, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, 1987, p. 211.

³ L. González Rodríguez, *Tarahumaras. La sierra y el hombre*, 1994, p. 117.

⁴ W. C. Bennett y R. M. Zingg, *Los tarahumaras, una tribu india del norte de México*, 1978 [1935], p. 483.

⁵ W. Breen Murray, “A Tarahumara Body-Painting Ritual”, mecanoscrito, 1981, p. 21.

te se realiza con mayor frecuencia, teniendo pues un origen colonial traído por los misioneros,⁶ aun cuando el contenido de la danza tenga raigambre indígena. Una interesante y acertada definición del pascol o pascola la encontramos en una carta escrita en el Instituto Nacional Indigenista (INI) de Guachochi el 16 de mayo de 1960:

Se denomina genéricamente pascolas a la música tarahumara de la región de las barrancas principalmente, y que sirve de acompañamiento a la danza que ejecutan los pascoleros.

Se trata de sones de tiempo y aires variados cuya temática es muy amplia y comprende desde: tecolotes, gallos, palomas, codornices, pájaros cantores, venados, conejos y aunque la música no es propiamente onomatopéyica, pretende interpretar sonidos semejantes al canto del gallo, al arrullo de la paloma y da la idea de las inquietudes del venado y la actitud del conejo. No obstante lo anterior, existe música cuyo tema es la mujer que se queda en la casa cuando el hombre sale a trabajar, acompañada de su perro y su gato, y el Owirúame, o doctor indígena que está curando a un enfermo, o el pastor cabrerizo, a quien se le pierden sus cabras.

Más adelante continúa con el relato de los animales y situaciones que representa en función de un cierto calendario horario:

[...] luego siguen pascolas como: “el coyote” que debe tocarse en la tarde o en la noche, y el pastor cabrerizo o chivero, tema relacionado con el del coyote, que pretende comerse los cabritos; “el tecolote” que debe ejecutarse bien entrada la noche, distinguiéndose dos gallos, el gallo joven y el gallo viejo; “el cuichi” o gallina del campo, que canta al empezar a aclarar la mañana; “la chuparrosa” que sacude sus alas al salir el sol, “la churea”, que es el faisán, corre caminos que canta un poco más tarde; las auras o zopilote de cabeza pelona, distinto del zopilote de alas blancas que empiezan a rondar el cielo ya entrada la mañana; “los cuervos”, “las codornices”, “la paloma”, “los pájaros cantores”, “las grullas” que vienen desde muy lejos, por eso pasan tarde; “los conejos”, “los venados”, “los huicos” o lagartijas, “las cachoras” o camaleones, “la pascola alegre”, “el zorrillo”, “el cholugo” o mapache, “las chivas”, “las chivitas”, “la vaca” y las crías, “el toro”, “las ardillas del cerco y del pino”; “el pájaro carpintero”, la pieza del pascolero cuando éste anda ya muy cansado de haber danzado un día o más, y la “limosna”, música con la cual los

⁶ Según Rodríguez (véase M. Olmos, *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara*, 1998, p. 72), entre los cahitas el vocablo *pascola* se refiere literalmente al “sabio de la fiesta”. Pascola viene de la forma yaqui-mayo *pahko* “fiesta” y *o’ola* “viejo”, lo cual puede interpretarse como el más antiguo, viejo o experimentado de la fiesta.

músicos y danzantes piden “córima” de los asistentes a la fiesta; finalmente los temas sobre la mujer que cuida la casa acompañada del gato y el perro, cuando el hombre está trabajando; y el doctor tarahumara que está cuidando a un enfermo.⁷

El pascol, aun practicándose especialmente en torno a la Semana Santa, es una danza muy frecuente que alegra la fiesta en la baja Tarahumara. Así lo entiende Tranquilino Cruz Sinaloa, rarámuri de 54 años oriundo de Huetosákachi (municipio Bocoyna): “la danza del pascol es para alegrarnos, la bailamos más en la fiesta de Semana Santa, junto con el Peróchi —abuelo materno, nombre que se le da al mono de paja que supuestamente es la representación del Judas de la Semana Santa— y los fariseos vamos por las casas a recolectar los alimentos que hemos de comer en los días de fiesta”.⁸

Para Wheeler se trata de una danza alegre y enérgica, y así la describe al hablar del pascol de Luciano:

Se amarra los chaníbares —cintas con capullos de mariposa⁹ rellenos de semilla— alrededor de sus tobillos y comienza a darle más alegría a su danza. A veces sus pies parecen estar más tiempo en el aire que en el suelo. Con desafío golpea los talones sobre lo duro de la tierra pisoteada. Sisea como un gato, rasguña la tierra con la planta de su pie y se da la vuelta otra vez, animado por los alegres gritos de los que lo están viendo, quienes lo conducen a un gran frenesí. [...] de repente hace un fuerte rasguño con la planta de su pie y abruptamente termina su danza.¹⁰

Dentro del contexto de la Semana Santa, el pascol de Norogachi, único baile propio de la alta Tarahumara, adquiere características muy singulares que lo diferencian marcadamente del realizado en la sierra baja en sus distintas formas. Una buena descripción del contexto en que se realiza nos la ofrece en entrevista de campo un interlocutor mestizo y ex-jesuita rarámuri residente en Norogachi, para quien los pascoleros poseen la función de ser anunciadores de la resurrección de Jesucristo:

⁷ ENAH Chihuahua, CCIT, leg. 51, exp. 6, caja 203, fols. 3 y 4.

⁸ Véase J. Gardea y M. Chávez, *Kite amachiala kiya nirúami* (Nuestros saberes antiguos), 1998, p.97.

⁹ Aun cuando los *pascoleros* usan por lo general cintas con capullos de mariposa atadas a los tobillos, Ocampo alude a cascabeles de víboras como elementos para formar dichas percusiones para los pies: “en el baile de pascola, especialidad de Cerocahui, ambos pies cerca del tobillo se adornan con sertas de cascabeles que le arrancan a las víboras”; véase M. Ocampo, *Historia de la misión tarahumara (1900-1950)*, 1966, p. 54.

¹⁰ R. Wheeler, *La vida ante los ojos de un rarámuri*, 1992, p. 149.

[...] el rito de la resurrección es muy simbólico también, los pascoleros llegan hasta la plaza en donde ya previamente han puesto el Judas, el sábado por la mañana alguno de los grupos de fariseos o pintos hicieron el Judas y lo pusieron allí en el atrio de la iglesia, llegan los pascoleros y bailan frente a la iglesia tres veces, de la iglesia se saca toda la gente, no queda nadie dentro más que el sacerdote que está mero delante en el altar [en realidad entran todos los que van con los pascoleros con la cruz en la frente]. Entonces nada más entran los dos pascoleros, el tamborero y el músico, entran solos bailando haciendo caracoleo adentro, y el símbolo más propio que no se hacen todos los años porque es difícil hacerlo, es que el día antes los soldados comenzaron a buscar en el monte, en los cercos un *chulépari*, un pajarito así chiquito con el pico largo [no es colibrí], y de esos pajaritos agarran dos, uno vivo y el otro muerto. En la primera entrada que hacen los pascoleros bailan una vez y salen hasta fuera de la iglesia, entran de nuevo y bailan una segunda vez, de nuevo salen afuera; a la tercera vez que bailan dejan un pajarito muerto en el altar enfrente del paso, entonces descansan y entran solos de nuevo y bailan entrando y saliendo tres veces como antes, y al entrar la tercera vez sueltan un pajarito vivo dentro de la iglesia, que es la seña de la resurrección. Entonces el pajarito queda volando, salen los pascoleros y a la siguiente entrada de los pascoleros entra todo el pueblo. Antiguamente en ese momento se celebraba la misa de la resurrección, actualmente ya no se espera a la misa, se hace una cosa eterna la misa, al salir los pascoleros van directamente a matar el Judas. Lo que pasaba también es que durante unos años se celebraba la misa, los pascoleros durante la misa están inactivos, están encuerados, entonces salían e iban a su rincón, en un rincón de la plaza tienen un lugar propio, desde que comenzaron a pintarlos ya se toma *tesgüino*, entonces ya la costumbre fue que la gente prefería ver a los pascoleros y no quedarse a la misa y poco a poco la misa fue perdiendo hasta que quedó muy reducida, entonces ya se hace la ceremonia de la muerte de Judas, pues.

El pascol de aquí (Norogachi) es distinto del pascol de la barranca, el pascol de la barranca participa en casi todas las fiestas junto con matachines, participan hombres y mujeres en una gran fila que se hace con un culebreo junto a la cruz, allí es otro tipo de celebración de la pascua, el pascol es eso, pascolero, aquí son dos personas que bailan únicamente esa noche y acabando de bailar ya no vuelve a bailarse pascol, es una cosa sumamente solemne y sagrada y que nada más tiene su función en anunciar la resurrección. Es muy difícil, muy cansado, lo suele hacer gente mayor, son pocos los que saben hacerlo, hay que darles una atención muy especial, cuidarles que no pisen una piedra, en fin, bailan descalzos, se les tiene que dar de comer, darles *tesgüino* también, y es la única ocasión, aquí en esta región.¹¹

¹¹ Entrevista a C.V., 12 de abril de 2003.

Por otro lado un rarámuri bien ilustrado, residente en Rosánachi y para quien el pascol es esencialmente una danza autóctona de fertilidad, nos describe —durante otra de las entrevistas de campo— algunas de sus claves simbólicas, y ciertos motivos de cambio en el tiempo:

A los pascoleros de Norogachi en las articulaciones del cuerpo se le pinta una cruz en las manos, una es la hembra y otra es el macho, uno va pintado de rojo y otro de negro. Llevan dos rayas, esta es un rojo y esta es un negro, en la otra parte del cuerpo en lugar de la raya negra es la raya roja, aquí hay una cruz negra, y en la otra pareja en lugar de la cruz negra tienen la cruz roja, uno tiene los pies rojos y la otra pareja los pies negros, uno tiene los pies negros, las manos negras y las cruces negras, y el que tiene los pies rojos tiene las manos rojas, las cruces rojas y la raya que va de la cruz pa arriba es roja también, y el negro va igual de negro, entonces es el día y la noche, el bien y el mal, la hembra y el macho, y así antes bailaban, cuando se ponían todos bailaban, el negro delante, era la noche pues, era la hembra, la danza era más bien una especie de cortejo pues, de hembra y macho, y hasta los movimientos y todo, pero ya en la media noche se asimilan todas las funciones del macho, del rojo, porque ya venía el sol y iba a amanecer, y hasta que amaneciera, hasta que venía el sol y por el día se seguía bailando, pero todo tiene su significado en la danza del pascol, hasta la pintura.

[...] La pintura de los pascoleros en Norogachi dura como toda la noche, comienza como a las 7 u 8 de la tarde y terminan como a las 12 de la noche, tan tarde, porque va por etapas. Las mujeres no se pintan, aunque al inicio del pascol dicen que era una mujer y un hombre, pero desde la entrada de los misioneros se quitó porque los misioneros [no pueden] ver a una mujer desnuda bailando, verdad, y es que tenía que ir enseñando los senos.

[...] El pascol [de Norogachi] sí es danza autóctona, pero el fariseo y el pinto, bueno el pinto era una danza de guerra que se usaba antes aquí en la Tarahumara, pues incluso los instrumentos del tambor y la flauta de carrizo son instrumentos y música de guerra.

[...] El pascol sólo se baila en la noche de Pascua, en la noche de Gloria, pero como aquí éste, con la intervención de los curas se cambió, se adelantó, y sólo el viernes en la noche bailan, del viernes al sábado, antiguamente era del sábado al domingo. Se ha ido perdiendo una parte de esta fiesta del pascol, que con los misioneros es un símbolo de la resurrección; eso dicen los misioneros, pero para la mentalidad indígena tiene otro significado. Los pascoleros son los que bailaban el sábado en la noche para amanecer el domingo; entonces, en el momento que el mundo cristiano se canta el Gloria, no, es la hora de la resurrección a las 12 la noche. Aquí hay un pájaro muy parecido al espíritu santo, así medio chiquito, un pájaro que anda por aquí y le decimos *santapagó*; entonces los soldados son los que cuidan a los pascoleros, entonces se iban

todos los soldados de aquí de Norogachi para agarrar un pájaro de esos, entonces esos pascoleros bailaban el sábado en la noche antes de que cantaran Gloria, entonces llegaban los pascoleros y le colocaban el pajarito aquí en el hombro al padre y de ahí volaba y era el momento de la resurrección, ese pájaro *suyétar* [en rarámuri]. Esa parte ya no se hace ahora, pues como ya no se espera a la misa de resurrección, se va la raza, esa parte ya se perdió, por supuesto que era impuesta, no es rarámuri pero era digna de observar.¹²

El pascol de Norogachi (alta Tarahumara) constituye por tanto un modelo de danza muy distinto al pascol existente en Cerocahui, Urique y otros pueblos de la barranca o baja Tarahumara; así como distintas son ambas formas de danzar el pascol rarámuri con respecto al practicado por yaquis y mayos, generalmente realizado por especialistas que visten un atuendo especial.

Caracterización del pascol rarámuri en la baja y la alta Tarahumara

Para ofrecer una visión más completa de las formas que adopta la danza de pascol interpretada por los rarámuris, describiremos a continuación los casos observados en ambas regiones: tanto en la baja Tarahumara, con dinámicas muy diversas, y en Norogachi, zona de la alta Tarahumara y cuya ejecución se ajusta a un modelo único. Sin embargo, antes conviene conocer las marcadas diferencias existentes en la estructura y función del pascol realizado en la baja y la alta Tarahumara. Para tal fin presentamos el cuadro de la página siguiente:

*Pascol de la baja Tarahumara*¹³

Espacio de realización

Interior de la iglesia, atrio exterior del templo, patio de casas familiares, campo abierto; cualquier sitio puede ser utilizado para bailar pascol.

¹² Entrevista a J. G., 10 de abril de 2003.

¹³ Los datos aquí presentados han sido recopilados entre las comunidades de Cerocahui, Guagueibo, Wapalaina, Guadalupe Coronado, San Alonso y Huetosácachi.

Características diferenciales entre el pascol de la baja y la alta Tarahumara.

Características	Baja Tarahumara	Alta Tarahumara
Lugar de realización	Distintas comunidades de la barranca.	Sólo en Norogachi.
Tiempo de ejecución	Todo el año.	Sólo en la madrugada y mañana del sábado santo.
Motivo de celebración	Fiestas variadas.	Semana Santa.
Número de danzantes	Desde uno o dos hasta un número indeterminado.	Invariablemente una sola pareja.
Participantes	Hombres y mujeres (generalmente los hombres dirigen).	Sólo hombres.
Instrumentos musicales de los pascoleros	Dos <i>chayéhuars</i> atados a los tobillos.	Cinturón de cascabeles metálicos colocados por la parte trasera.
Otros utensilios del pascolero	Vara de mando llevada sólo por el maestro que conduce la danza.	Tocado de plumas de guajolote.
Formación básica	En línea y en círculo, dispuestos uno tras otro.	El segundo sigue al primero en sus desplazamientos sinuosos y circulares.
Formas coreográficas	Gran diversidad. Asociadas generalmente a nombres animales.	Modelo único de ejecución.
Tipo de paso	Redoblado y arrastrado con diversidad de formas y poca elevación de los pies del suelo.	Enérgico y rápido, semisaltando, con amplia elevación de los pies del suelo.
Vestido	Ropa normal de diario.	Cuerpo desnudo, embadurnado con cal, y pintado de rojo y negro, sólo cubierto con taparrabo.
Calzado	Descalzos y calzados indistintamente. El pascolero suele ir descalzo.	Siempre descalzo.
Acompañamiento musical	Violín y guitarra por lo general.	Violín y tambor con dos baquetas.

Tiempo de realización

Cualquier hora del día o de la noche.

Motivo de celebración

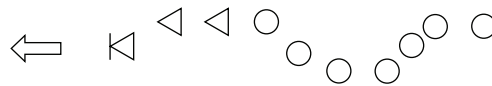
Cualquier tipo de fiestas comunitarias y de celebraciones familiares.

Participantes: número, edad, sexo

Número indeterminado de danzantes de ambos sexos y de cualquier edad. La participación está abierta a cualquier persona e intervienen entre uno y cuarenta danzantes.

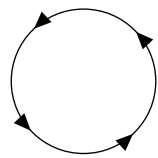
Coreografía: estructura y dinámica

Estructura general del grupo de danzantes: primero el pascolero; en segundo lugar los hombres, y en tercero las mujeres.

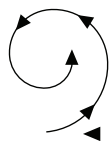


◄ Pascolero ◄ Hombre ○ Mujer

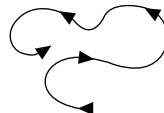
Algunos recorridos de los desplazamientos. Todos se realizan en ambos sentidos.



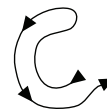
Círculo



Espiral



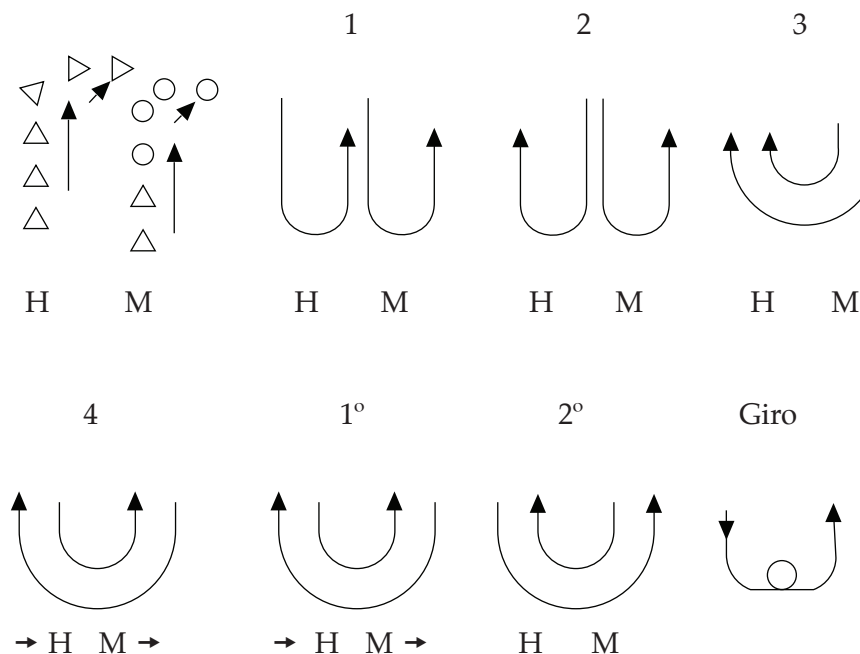
Zig-zag



Onda

El pascol se baila en series de tres piezas de duración variable, si bien suelen durar diez y quince minutos por pieza. Entre serie y serie se produce un descanso más o menos prolongado.

Singularidad de San Alonso (Urique): de manera consecutiva, desde el primer hombre hasta la última mujer giran 360° en sentido contrario a las manecillas del reloj, mientras se desplazan hacia adelante. Tras el giro de la última de la fila, gira por segunda vez el pascolero que va a la cabeza y acaba la ronda. De otra manera los giros de 360° (siempre en sentido contrario a las manecillas del reloj) los realiza cada uno o cada una a discreción, sin seguir un orden y sin que los pascoleros de cabeza tomen la iniciativa. Para realizar una figura nueva se forman dos grupos: uno de hombres, con los pascoleros a la cabeza, y otro de mujeres; ambos se colocan en paralelo para avanzar o retroceder al mismo tiempo, ya sea en el mismo o distinto sentido. Para compensar el número de danzantes por grupo, dos hombres se colocaron al final de la fila de mujeres. La iniciativa en los desplazamientos la llevan los pascoleros, el primero señala con su bastón el camino a seguir por ambos grupos. Para indicar el final, levantan las manos en alto y paran de bailar para que calle la música.



Variantes en los desplazamientos

1. Los dos grupos cambian de sentido por el lado izquierdo.
2. El grupo de mujeres cambia de sentido por la izquierda y el de hombres por la derecha.
3. Los dos grupos cambian de sentido por la derecha, envolviendo los hombres a las mujeres.
4. El grupo de hombres envuelve al de mujeres al desplazarse en sentido contrario a éstas. A fin de establecer complementariedad y oposición en los desplazamientos de ambos grupos, los hombres envuelven primero a las mujeres por fuera, cruzándose en sentidos contrarios (1°), luego se invierten las posiciones y las mujeres envuelven a los hombres al cruzarse en sentido contrario al anterior (2°). En la curva del recorrido, los/las danzantes giraban a veces sobre sí mismo hacia el interior 360°, para continuar el desplazamiento hacia adelante (giro).

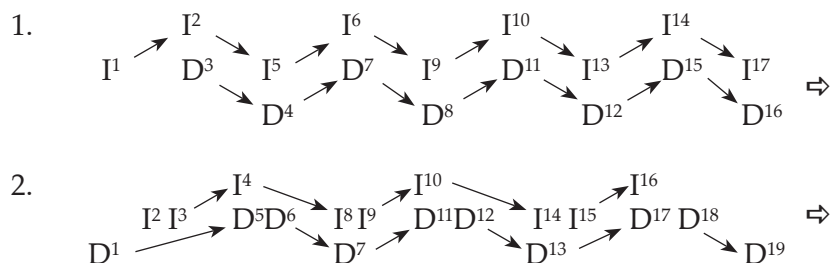
Pasos y posición corporal

1. Cerocahui

Paso variado con repicado característico, el peso del cuerpo se apoya más en un pie que en otro. El pascolero marca el paso y el recorrido a seguir. Su paso es más vistoso y complejo que los del resto.

En el paso normal hay un doble apoyo con cada pie (semiapoyo-apoyo), con pasos muy cortos, pegados al suelo y continuados. En el semiapoyo se lleva el pie junto y paralelo al otro, mientras en el apoyo se separa el mismo pie haciéndolo avanzar hacia adelante y afuera, movimiento hecho con ambos pies. De este modo se produce avance con ligero bamboleo a uno y otro lado, ya que jamás se permanece estático. El semiapoyo se realiza con la mitad delantera del pie y el apoyo con toda la planta; el desplazamiento es siempre hacia delante.

El cuerpo se mantiene recto o ligeramente flexionado hacia adelante o a un lado. Los brazos caen a ambos lados como abandonados, sin apenas movimiento, sobre todo en las mujeres; entre los hombres se pueden ver también, además de caídos, con las manos metidas en los bolsillos. La mirada se mantiene baja y orientada al suelo. Cadencia del paso normal de los danzantes:



D. Pie derecho.

I. Pie izquierdo.

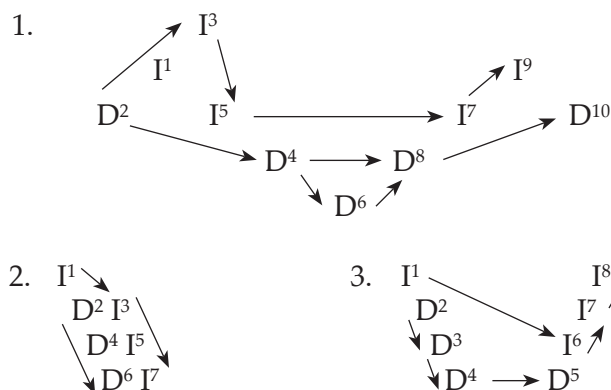
Orden de los apoyos

El paso 1 es más frecuente que el 2. En el caso 2 se da un repique de talón con dos contactos seguidos del apoyo con la planta, tanto de uno como de otro pie. Como variante se da a veces el paso 1 y 2 alternado, de modo que con un pie se dan dos semiapoyos-apoyo y con el otro un semiapoyo-apoyo, y viceversa. Lo ejecutan tanto los danzantes como el pascolero. Hay quienes exageran el movimiento flexionando y estirando más las piernas en los pasos, moviendo cadera y cuerpo a un lado y otro, y pisando más fuerte. También quienes llevan el cuerpo inmóvil y sólo mueven las piernas, adoptando una postura muy peculiar con la cabeza ligeramente inclinada a un lado.

Cadencia del paso redoblado del pascolero

1. Con dos pies alternos: apoyo rápido de redoble: I₃-D², D⁴-I⁵, I⁷-D⁸. Por la trayectoria se puede apreciar las continuas rotaciones que se producen a uno y otro lado. Este paso es el más habitual entre los observados.
2. Con dos pies continuados (derecho e izquierdo intercalados).
3. Con un pie (primero derecho y después izquierdo).

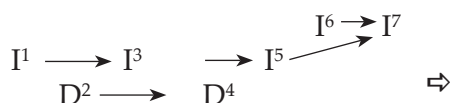
El pascolero suele flexionar el cuerpo hacia adelante más que el resto de danzantes, se mueve con un ligero giro a uno y otro lado, y mantiene la cabeza baja con la mirada hacia el suelo en unos casos, mientras en otros mantiene la mirada al frente y la cabeza recta con



expresión serena. Las piernas las lleva semiflexionadas, con la cadera algo baja, una mano caída sin movimiento y la otra sujeta el bastón.

2. Wapalaina

De otro modo, el apoyo en el paso normal es más acentuado con la parte delantera, el talón apenas se apoya para hacer más rápido el movimiento. En el redoble se apoya la parte trasera y la planta del pie, aunque otras veces el redoble se hace apoyando las puntas de los pies.



Paso normal Paso redoblado

Al final de cada pieza, en comunidades como Guagueibo o Cerocahui el pascolero apoya el pie izquierdo, mantiene una ligera flexión de esa pierna, estira la derecha y rasca con el talón de ese pie varias veces el suelo de adelante a atrás, indicando con ese gesto que pare la música y la danza. De otra manera, el final de la pieza también se puede marcar con el zapateado alterno de uno y otro pie sobre el lugar, sin desplazamiento alguno; o bien marcando dos tiempos de apoyo sobre el mismo pie para luego quedar quieto.

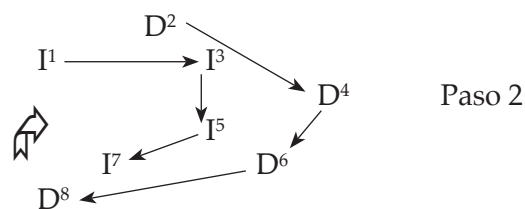
Entre los danzantes hay quienes exageran más que otros el movimiento del cuerpo; mientras unos se desplazan como estatuas, otros lo hacen girando continuamente a uno y otro lado con el tronco flexionado. Entre los pascoleros cada cual tiene su estilo propio. Unos van como sentados en el desplazamiento, con las piernas ligeramente flexionadas, pasos cortos redoblados, tronco recto y mirada al frente abstraída, perdida en el infinito, con brazos caídos a los lados y bastón en la mano derecha sujeto en vertical. Otros, sin embargo, giran más a uno y otro lado, con el tronco algo inclinado y la cabeza baja con mirada al suelo, con lo cual es claro que se trata de estilos muy distintos.

3. Guagueibo

$I^1 \longrightarrow I^3 \longrightarrow I^6 \longrightarrow I^9$
 $D^2 \longrightarrow D^4 D^5 \longrightarrow D^7 D^8 \longrightarrow D^{10} \quad \Leftrightarrow \quad \text{Paso 1}$

I^1 y I^3 apoyo con planta de pie.
 D^2 apoyo de golpe con punta de pie.
 $D^4 D^5$ semiapoyo-apoyo, paso redoblado.

El tronco lo llevan por lo general recto y ligeramente inclinado hacia adelante, pero en ocasiones gira a uno y otro lado, se estira y flexiona produciendo una mayor variedad de movimientos.



Cadencia del paso. Apoyo izquierdo de planta (1,3,5,7) y derecho de talón en semiapoyo (2,4,6,8), dando saltitos en sentido circular hacia un lado y hacia otro; luego se repite el movimiento, pero cambiando de pie. Se repite de nuevo, pero el pie que hace el semiapoyo lo realiza con la punta (metatarso) por delante o en paralelo al de apoyo. Se repite una vez más con semiapoyo de punta (metatarso), pero por detrás del pie de apoyo, siempre a saltos y con avance.

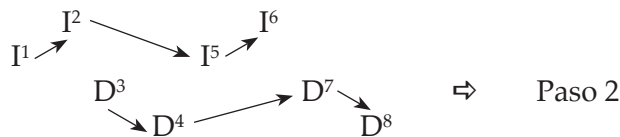
Con esto da la impresión de desplazarse a pie cojito. Los pasos se realizan con ligera genuflexión de las piernas, estirándose más cuando se apoya en el talón.

El que va detrás generalmente imita los movimientos del que lleva la iniciativa adelante, aunque por la rapidez de movimiento a veces parecen descoordinados al ir a destiempo. También realizan movimientos complementarios, por ejemplo: el de delante apoya de talón y el de atrás apoya de punta; los pasos citados se alternan libremente. El final de la pieza se marca con un leve salto, pie derecho apoyado de planta con la pierna en ligera genuflexión y pierna izquierda estirada con el pie rascando el suelo dos veces con el talón.

4. San Alonso (Urique)



Avanza un pie tras otro alternando la aproximación y la separación entre ambos. Se marca con fuerza a modo de pisotón, levantándolos unos 10 cm del suelo.



Dos pasos con cada pie marcan un semiapoyo-apoyo de manera alterna y siempre hacia adelante.

En ninguno de los dos pasos se sigue una trayectoria recta, tanto los pascoleros como el resto de la fila van dibujando con sus cuerpos una línea sinuosa o en zig-zag. Unos marcan más que otros las oscilaciones del paso a uno y otro lado. Los movimientos se realiza con una ligera flexión-extensión del cuerpo en cada paso y todos al ritmo, los brazos se encuentran caídos a los lados; la cabeza de las mujeres algo ladeadas, la mirada abajo y el cuerpo ligeramente inclinado hacia adelante. El redoble de pies, más acentuado en los pascoleros con sus *chayéhuare*s atados a los tobillos.

5. Huetosácachi (Bocoyna)

Pasitos muy cortos hacia adelante, de 5 a 10 cm por paso, a veces marcados sobre el sitio. En ocasiones avance más amplio, de 30 cm como máximo. Las piernas se mantienen semiflexionadas, el tronco recto, ligeramente inclinado hacia adelante, cabeza baja, brazos caídos a los lados con balanceos esporádicos adelante y atrás, cadera baja, bien equilibrado y asentado en el piso. Los pies se levantan apenas 5 cm.

$$\begin{array}{l} I^1 I^3 \rightarrow I^5 \rightarrow I^9 I^{10} \rightarrow I^{14} I^{15} \\ D^2 \rightarrow D^4 \rightarrow D^7 D^6 D^8 \rightarrow D^{11} D^{12} D^{13} \quad \Leftrightarrow \end{array}$$

Izq-Der-Izq / Der-Izq-Der(punta)-Der(talón)-Der(planta) / Izq-Izq(planta) / Der(talón)-Der(punta)-Der(planta) / ...

El redoble más repetido fue: Izq(planta)-Der(punta)-Izq(punta)-Der(talón o planta).

$$\begin{array}{l} I^1 I^3 \\ D^4 D^2 \end{array}$$

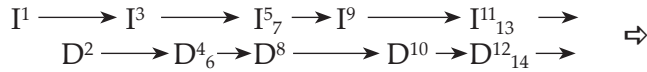
El paso más repetido fue:

$$\begin{array}{l} I^1 \\ D^3 D^2 D^4 \end{array}$$

El final se marca con dos fuertes zapatazos, rasca con el talón de un pie en el suelo de adelante atrás y parada ante los músicos, los cuales dejan de tocar. El comienzo de la siguiente pieza se produce colocado de pie en posición estática y con las manos cogidas atrás, delante de los músicos. A partir de ahí se dan unos pasos marcando un círculo y se empieza a bailar.

El tipo de paso para la segunda y tercera pieza fue semejante a la primera pero con distinto ritmo, en consonancia con la música. Cada pieza duró cerca de siete minutos. La constante era: paso, redoble, paso, redoble, ... Para facilitar el redoble de un pie, el cuerpo se inclina a veces a un lado, para descargar el peso en una pierna más que en otra.

6. Samachique



Cuatro pasos consecutivos alternando izquierdo-derecho y uno redoblado con el derecho; sigue la cadencia de pasos y redoble con el izquierdo, y así sucesivamente. El apoyo se hace con toda la planta del pie y éste se desplaza muy pegado al suelo, sin levantarse más de 5 cm. Por la rapidez de los apoyos el redoble prácticamente se mantiene todo el tiempo entre uno y otro pie. El avance es de unos 5 cm por paso, y también se hacen apoyos sobre el mismo sitio. Los desplazamientos se producen con avance lateral, hacia adelante y en diagonal, dibujando generalmente un pequeño círculo.

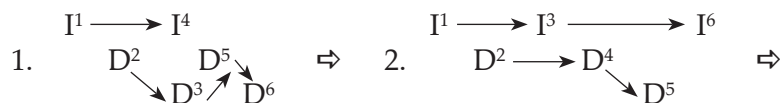
La parada la producían dando dos golpes con un pie y un golpe con el otro, todos bien marcados, momento en el cual para la música. El inicio de la siguiente pieza comienza al avanzar unos pasos en círculo y a continuación se marca directamente el paso de danza. Si el ritmo musical lo exige, a veces se exagera más un paso (apoyo), lo cual suele ocurrir tras el redoble de pie: der-der(redoble)-izq (elevado).

El cuerpo se mantiene casi inmóvil, sólo se mueven los pies con pasitos cortos. Las piernas semiflexionadas en todo momento, sin alcanzar la extensión completa; los brazos inmóviles caídos a los costados, el tronco ligeramente inclinado hacia adelante, con la cabeza baja.

7. Guadalupe Colorado



Pasos de pascolero con redoble de pies. Dos formas distintas



El pascolero es el único que redobla el paso con golpe de talón. Avanza con las piernas semiflexionadas en todo momento, tronco recto o inclinado un poco hacia adelante, con los brazos caídos y estáticos, la cadera baja y ligeramente ladeada, apoyo con planta del pie. Mantiene una total sincronía con todo el grupo, moviéndose en bloque mediante recorridos circulares y desplazamiento hacia adelante, con ligero vaivén a ambos lados.

Paralenguajes: mirada, gestos, proxémica, instrumentos

El bastón o vara del pascolero se sujeta con la mano derecha por un extremo, llevándolo casi en vertical y sin apoyo en el suelo. Los hombres se quitan el sombrero al incorporarse a la danza, mientras las mujeres bailan con la pañoleta puesta. Hay quienes llevan la cabeza ligeramente ladeada a un lado todo el tiempo, gesto frecuente sobre todo en algunas mujeres. Mirada seria, orientada al suelo o al frente, expresión serena y relajada. Separación de 30 a 50 cm entre participantes. Los movimientos sincronizados dan la sensación de que la fila se mece.

Los instrumentos musicales utilizados pueden variar, aunque la dotación mínima incluye cuando menos un violín y una guitarra. El entorno ambiental varía en función del lugar, tiempo y motivo de la celebración. En ciertos casos predomina la expectación sobre uno o dos pascoleros que bailan en solitario; mientras en otros se impone la participación de todas y todos los presentes.

Pascol de la alta Tarahumara

Espacio de realización

Norogachi. Casa del *alaperusi*, recorrido hasta la iglesia, interior del templo, atrio exterior de la iglesia. En el baile sobre el lugar (casa del *alapérusi*) las dimensiones del espacio de realización se sitúa en torno a dos metros de diámetro, y en el resto de lugares el espacio se amplía a voluntad de los danzantes. El patio o lugar destinado al baile se limpia de piedras y suciedad o se cubre con una cobija para bailar encima.

Tiempo de realización

Viernes Santo en la noche, madrugada y mañana de Sábado Santo.

Motivo de celebración

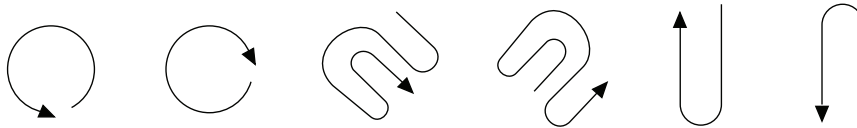
Semana Santa.

Participantes: número, edad, sexo

Dos hombres de edades variables. En Semana Santa de 2003 intervinieron uno de 40 y otro de 18 años, uniendo así experiencia y juventud.

Coreografía: estructura y dinámica

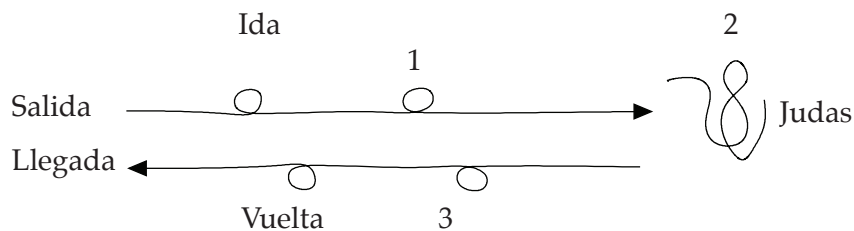
Algunos recorridos habituales de los desplazamientos dentro del patio de baile:



Durante el trayecto de la casa del *alaperusi* hasta la iglesia, los pascoleros, sin despegarse uno del otro, van bailando la mayor parte del tiempo al ritmo de la música, describiendo desplazamientos lineales y circulares hacia adelante de manera alterna.

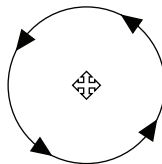


Recorrido durante la muerte de Judas:



1. Uno tras otro empiezan a caminar unos cuatro o cinco metros, para luego danzar unos siete u ocho metros con pasos largos, e intercalar dos desplazamientos circulares en el trayecto. 2. Desplazamientos sinuosos y circulares ante el muñeco de Judas, a quien pegan algunos golpes que despiertan risas en el público. 3. Vuelta al lugar de donde se partió en línea recta, marcando de nuevo dos pequeños círculos en el trayecto, que giran siempre en sentido contrario a las manecillas del reloj.

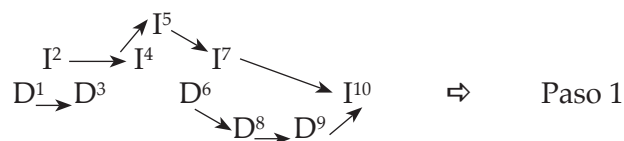
Durante los desplazamientos de ida y vuelta acompañan a los dos pascoleros el *alaperusi* o abanderado mayor (organizador de la Semana Santa), el *polisio* (brazo ejecutor del *alapérusi*), el tamborero, y algunos soldados, como amigos de Cristo y enemigos de Judas y de los pintos. Recorrido final en casa del *alaperusi*:



Recorrido circular en torno a la cruz rarámuri, en sentido contrario a las manecillas del reloj, con la comitiva del *alaperusi* y los músicos detrás. Esta parte marca el final de la función como pascoleros. Un hombre, generalmente soldado, va quitando piedras del camino por donde pasan los danzantes.

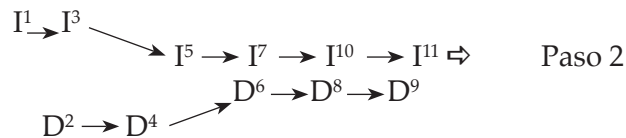
Pasos y posición corporal

Resulta difícil encontrar pautas fijas de pasos y desplazamientos, dado que cada cual tiene su propia forma de realización; no obstante, de las observaciones efectuadas podemos destacar algunas constantes.

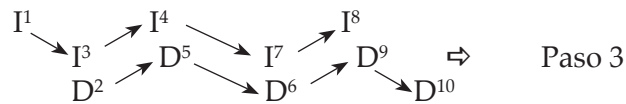


Las piernas se flexionan de continuo y se llevan atrás levantando mucho los pies con movimientos exagerados. Se apoya toda la

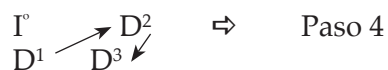
planta con paso normal y con redoble. Brazos caídos a los lados, con manos que balancean adelante y atrás, y cuerpo ligeramente inclinado adelante.



El desplazamiento se produce a saltitos, se levantan los pies por detrás y flexionan las piernas, con semiapoyos de punta de pies.



Semiapoyos unas veces con los talones y otras con punta de pie. Cuando el semiapoyo va por delante del otro pie se hace con el talón, y si va por detrás se apoya con la punta. El semiapoyo delante de talón implica estirar esa pierna y flexionar más la de apoyo, y al apoyar un pie el otro salta de inmediato. Desplazamiento a saltitos de uno a otro lado, de manera sincrónica algunas veces y con paso cambiado en otras. Los apoyos y semiapoyos se realizan a veces con fuerza y a veces con suavidad. El más veterano de los danzantes siempre va delante llevando la iniciativa. Ritmo de movimientos muy rápido. Cada baile se compone de tres piezas cortas que duran de uno a tres minutos.



Desplazamientos con semiapoyo de punta o talón, y apoyo de planta sobre el mismo pie. Si el de cabeza semiapoya con talón, el que le sigue lo hace con la punta para alternar el gesto. A veces se produce un giro brusco de 90° del tronco hacia un lado. Los desplazamientos se hacen con este paso en todas direcciones: adelante, atrás, en círculo, etcétera. El que va adelante lleva siempre los pies y manos pintadas de negro (principio femenino), el de atrás las lleva de rojo (principio masculino). El baile se inicia caminando en círculo con paso normal y lento.

Paralenguajes: mirada, gestos, proxémica

Colocado uno tras otro a unos 50 cm de separación, el de atrás imita en lo posible los movimientos y desplazamientos del pascola que lleva la iniciativa. En muchos momentos la pareja de pascoleros va al unísono: los dos a un lado y al otro a la vez, realizando los mismos pasos. Otras veces contrastan: uno a cada lado con paso cambiado, aunque siempre uno tras otro y siguiendo la misma trayectoria. La mirada concentrada se orienta al suelo, con expresión seria y serena.

Indumentaria y adornos

Zapeta (taparrabos de tela) blanca y faldón encima cubriendo hasta la corva, abierto por delante y sujeto con cinturón. Manojos de cascabeles metálicos, sujetos a la cintura y caídos por detrás a la altura de los glúteos. Tocado de plumas de guajolote en la cabeza. *Collera* (cinta que rodea la cabeza) de pañuelo estampado debajo del tocado. La pintura roja y negra cubre todo el cuerpo: cara, tronco, piernas, pies (rojos) y manos (negras). Los pies van descalzos.

Acompañamiento musical

Dos músicos: un violín y un tambor tocado con dos baquetas.

Entorno ambiental

Ambiente de Semana Santa, lo que implica mucho público y expectación en todos los lugares donde actúan los pascoleros, incluido el acto privado de pintura y baile dentro de la casa del *alapérusi*. El *tesgüino* (cerveza tradicional de maíz) acompaña en todo momento.

Hacia la búsqueda de significados. Entre el suelo y el cielo

Como las formas empleadas en el pascol bailado en la baja Tarahumara y en Norogachi, comunidad de la alta Tarahumara, son

distintas, lo mismo sucede con las funciones que desempeñan y el significado de las respectivas estructuras coreográficas. Con base en los datos obtenidos durante el trabajo de campo —donde encontramos que las versiones nativas sobre los significados asociados se presentan de manera poco explícita, y con las escasas referencias encontradas en la literatura etnográfica, lo cual nos limita el contraste de argumentos—, de manera tentativa se ofrecen algunas posibles líneas de reflexión e interpretación para facilitar una mejor comprensión de estas manifestaciones culturales, en la ineludible tarea de búsqueda de sentido.



Fig 1 Pascol de Guadalupe Colorado (baja Tarahumara).

Comenzando con el *pascol de la baja Tarahumara* y su diversidad, lo primero que destaca son los variados contextos en que es puesto en escena. El pascol en la barranca es de uso común en cualquier acontecimiento festivo: Navidad, Semana Santa, fiestas patronales y del santoral, festividades nacionales, encuentros pancomunitarios, casamientos, etcétera. Cualquier época del año es propicia para bailar pascol, porque en definitiva se trata de un baile alegre y

divertido, útil para animar a los asistentes y en el cual está permitido que cualquiera, hombre o mujer, independientemente de la edad, se incorpore al grupo de danzantes, formándose así largas filas o amplios círculos. El pascol o pascola provoca la participación activa de los asistentes a una fiesta y el encuentro colectivo, con lo cual todos participan de una práctica común que genera sentimiento de unidad.

En la estructura dancística *todos van juntos*, uno/a tras otro/a a una distancia de apenas medio metro, pero manteniendo un orden que comienza con el/la pascolero/a a la cabeza. En los grupos mixtos generalmente el pascolero es varón, y con su vara de mando como símbolo de autoridad conduce las evoluciones, que suele seguir el resto de los varones: hombres y niños, y a continuación las féminas: mujeres y niñas de distintas edades que cierran el grupo. Llama la atención en este orden la separación de hombres y mujeres, que ordinariamente no se mezclan; la mujer que se incorpora a la danza en marcha lo hace colocándose como la última de la fila, mientras el hombre que se incorpora lo hace detrás del último hombre pero delante de la primera mujer, si bien no se trata de una norma fija. Esta disposición de hombres separados de las mujeres y por delante de ellas es muy normal en distintos órdenes de la vida diaria, y refleja una manera de entender las relaciones sociales y la posición relativa que cada cual ocupa en razón al género. Sin embargo, el puesto de pascolero no es negado a la mujer, quien se coloca también los *chayéhuare*s en los tobillos y toma la iniciativa del pascol invitando a hombres y mujeres a bailar detrás de ella. De ese modo las mujeres pueden bailar pascol formando grupos independientes de los hombres, en el mismo grupo que ellos pero a continuación, o bien entremezclados entre sí (un hombre seguido de dos mujeres, seguido de un hombre, seguido de una mujer, etcétera). Todo lo cual nos hace ver la flexibilidad de la norma en este estilo de danza y, por tanto, en las normas sociales, así como la capacidad que posee la mujer para adoptar decisiones propias e involucrarse en la vida social con independencia del varón.

Un hecho destacable en la coreografía interpretada por los pascoleros y sólo por ellos, no por el grupo de acompañantes, es la variedad de formas empleadas y que, así como en los sonos musicales, se encuentran asociados con distintos animales o situaciones creadas relacionadas con la vida diaria en contacto con la naturaleza. *El pascolero emula elementos de la naturaleza* con los que está fami-



Fig 2 *Chayéhuars* de pascolero.

liarizado, reproduce pasajes de la vida de los animales en tono alegre, como un homenaje a su entorno y a los seres que lo habitan, con el cual desea tener una relación armoniosa; el público asistente valora mucho la verosimilitud y buena ejecución por parte del pascolero.

El resto de personas que acompañan al danzante, al no tener la práctica y el conocimiento de éste, lo siguen todos detrás dispuestos en fila, marcando el paso y adoptando lo mejor posible la misma posición del cuerpo. No hay diferencia entre hombres y mujeres, todos/as hacen lo mismo con más o menos estilo, afirmándose aún más el espíritu unitario del grupo, un igualitarismo propio de la vida rarámuri, al margen de la consideración sexual.

Por otro lado, el tipo de paso semiarrastrado, y sobre todo el que produce el pascolero —con continuos redobles y golpes secos y fuertes sobre el suelo, con los pies descalzos—, nos hace ver el apego a la tierra que se pisa, la afirmación sobre el territorio y el deseo de que éste produzca los frutos esperados. Este gesto tan peculiar caracteriza el bailar pascol, y el significado que le atribuimos se ha-

lla en sintonía con el sentido que algunos rarámuris dan a este tipo de danza: propiciar la *fertilidad de la tierra* en un sentido amplio que va más allá de la mera obtención de una buena cosecha, pues la agricultura resulta más valiosa en la sierra que en la barranca. La imitación de los animales nos hace ver, además de ese hecho, como señalamos antes, un canto y homenaje a seres de la naturaleza con los que el pascol comparte la existencia.

Los *chayéhuars* (cintas de capullos de mariposa con semillas en su interior) que llevan ajustados a los tobillos nos evoca la idea de “transformación” o metamorfosis, de cambio, ya que es el hábitáculo donde se reproduce ese animal; este simbolismo, unido al hecho de que es la semilla quien hace sonar al capullo, constituye un dato de interés para pensar que lo que se pretende es transformar la semilla en fruto, una vez germinada en la tierra que pisan de manera insistente.

Por lo que respecta al *pascol de Norogachi*, el contexto en que se realiza y los símbolos con que se vincula explícitamente nos habla de una *danza anunciadora de un acontecimiento* trascendental, como es la resurrección de Jesucristo y la salvación de la humanidad a través de la victoria del bien sobre el mal, confiando en la venida de un mundo mejor. Es ésta la interpretación oída de los misioneros, así como de los rarámuris apegados a ellos.

Los pascoleros, con su grupo marcado por una cruz que representa a la comunidad cristiana, entran solos en la iglesia y salen triunfantes y alegres de ella; los pascoleros, junto con el *alaperusi* y los soldados, linchan y queman a Judas entre risas, burlas y el griterío de la gente.

No cabe duda de que para la iglesia y sus feligreses ese es el significado más preciso del pascol y la función esencial de los pascoleros, y tal será para ellos si así lo creen, de acuerdo con el principio de “si una situación se vive como real, es real en sus consecuencias”. Sin embargo, no es esa la única realidad o significación que se le puede encontrar. De una parte tenemos que si bien el pascol y los pascoleros representan un *símbolo de victoria, de triunfo del bien sobre el mal*,¹⁴ no está claro para todos que ello conecte necesariamente con los pasajes bíblicos, incluso si el contexto lo sugiere. Más bien pensamos que los pascoleros y el pascol ultiman el conflicto, la lu-

¹⁴ Olmos observa que el ambiente es de alegría y celebración al instaurarse el nuevo orden social al final de la Semana santa; véase M. Olmos, *op. cit.*, p. 78.



Fig 3 Pascoleros de Norogachi (alta Tarahumara).

cha entre el bien y el mal vivida durante la Semana Santa, certificando la victoria del bien y la derrota del mal, pero de un bien asociado no tanto con Jesús como con los propios rarámuris representados por el *alaperusi* y los soldados, sin olvidar que existe una cruz rarámuri colocada en casa del *alaperusi*, donde se pinta a los pascoleros y de donde sale el séquito marcado con la cruz en la frente, con su propia cruz. El mal, por su parte, tiene a Judas como máxima expresión, pero más que el enemigo de Jesús, por las formas empleadas constituye un reflejo del modo de ser *chabochi* (hombre blanco), representa los vicios *chabochis*, del mal que para ellos forma parte de su experiencia concreta y del que pretenden liberarse. Por tanto, la esperanza de salvación sería pues el anhelo del pueblo rarámuri por desprenderse de la mala influencia *chabochi*, de su dominio y opresión.

Todo ello ocurre dentro de una representación muy bien cuidada, donde puede apreciarse la *presencia implícita de Onorúame*. Sin ser nombrado, pensamos que se encuentra en la conciencia colectiva rarámuri: en casa del *alaperusi*, espacio privado donde se ha clava-

do una cruz que evoca su presencia, y en torno a la cual los pascoleros abandonan su función al final de los actos; lo mismo en el *tesgiino* (el agua de Dios, de *Onorúame*) que se deja correr desde que los pascoleros comienzan a pintarse el viernes por la noche. El poder de la iglesia, su autoridad sobre el espacio y el tiempo en que se vive este acontecimiento, sobre el templo y la Semana Santa, no es óbice para que los rarámuris no interpreten el drama a su modo, utilizando sus propias formas de expresión, ni para abandonar su pensamiento tradicional, el cual no deja de estar presente en la búsqueda de sentido.

Situándonos de nuevo en esa búsqueda de sentido para los propios nativos, cabe preguntar ¿qué representa la pintura del pascolero, su atuendo? ¿Qué significados se desprenden de la danza del pascol, de los movimientos que produce? Para algunos el primer dilema tiene fácil solución y señalan que con la pintura la persona se transforma en ángel anunciador, en pascolero; los más eruditos pueden ver en las formas de la pintura la imagen de los antiguas armaduras de los soldados españoles, e incluso las que servían para vestir a ciertos ángeles y arcángeles guerreros (como el arcángel Miguel) en los cuadros. Se trata de una visión ingeniosa y no poco cargada de razón, dado que nos hace pensar que la pintura del pascolero quizá esté basada e influida por esas imágenes venidas del exterior, lo cual puede ser una hipótesis probable.

También cabe preguntar ¿por qué se pintan el cuerpo desnudo y no se disfrazan según lo que desean representar? La respuesta la encontramos en la costumbre. Por los distintos significados que pueden atribuirse a estos personajes y a la danza que interpretan, los protagonistas han de mostrarse de la manera más natural posible, presentando sus cuerpos desnudos sin tapujos, y utilizando sobre ellos la pintura como medio para transmitir ideas y transformar a las personas en aquello que representan.

Por el proceso seguido, la *transformación en pascolero* exige pasar por una fase de purificación, en la que el cuerpo se lava con agua templada y se pinta de blanco para que resalten mejor los colores rojo y negro que lo cubrirán por completo. Aparte de las líneas, puntos y cruces, formas empleadas con la pintura y que bien pudieran inspirarse en una armadura —aunque tal idea no cabe en el pensamiento nativo, para quien sólo se está pintando a un pascolero en la forma tradicional—, llama poderosamente la atención la alternancia de los colores empleados en ambos cuerpos. Se emplea el



Fig 4 Pintura de pascolero.

rojo y el negro intercalados en toda la superficie corporal, y como rasgos diferenciadores un pascolero pinta el dorso de sus manos y pies de negro, mientras otro lo hace de rojo. Teniendo en cuenta que en la cosmovisión rarámuri el rojo representa el principio masculino, el día y la luz; mientras el negro corresponde al principio femenino, la noche y la oscuridad, el juego de colores empleados representa la complementariedad de ambos principios en la vida de las personas, ya que ambos están impregnados por ellos. Sin embargo, al mismo tiempo uno representa al masculino (con sus manos y pies rojos) y el otro al femenino (con sus manos y pies negros); se trata de una representación, y aunque ambos sean varones, como pascoleros reflejan esa dualidad estructural.

El cinturón de cascabeles metálicos posee a nuestro juicio un sentido eminentemente material y práctico, en la medida que constituye una forma efectiva de hacerse notar durante la danza por el sonido que produce. El tocado de plumas de guajolote, por su parte, tiene un significado más simbólico en cuanto los iguala con el grupo de soldados (defensores del bien) que también lo llevan, y les

aporta un aire un tanto guerrero, pues al parecer tales penachos de plumas se llevaban en las danzas guerreras del pasado. Los soldados (capitanes rarámuri) custodian todo el tiempo a los pascoleros y limpian de piedras el espacio por donde danzan, señales inequívocas de que pertenecen al mismo bando.

Por otro lado, desde el punto de vista simbólico debe considerarse el orden que siguen los pascoleros y la dinámica de sus movimientos coreográficos: los pies negros van delante de los pies rojos que siguen a los primeros, y con ello el principio masculino sigue al femenino, quien lleva la iniciativa en las evoluciones. Esta circunstancia, unida a la forma de movimientos —en la que no pocos ven una representación del cielo¹⁵ de ciertos animales, especialmente el venado—, nos hace sospechar que se trata de una danza que en su origen podría expresar el cortejo o flirteo sexual de dos animales, presumiblemente el venado, por los brincos que se dan continuamente.

Dos animales (hembra y macho) que se persiguen a muy corta distancia realizando recorridos sinuosos y circulares, como símbolo de la vida que gira sobre sí misma. Está entrando la *primavera*, es tiempo de procreación y, en consecuencia, esta danza reproduce un rasgo propio de la naturaleza y constituye una señal de fertilidad, en consonancia con la época que les toca vivir dentro del ciclo anual.

Así pues, el pascol de Norogachi no posee un significado unívoco y exclusivo; lejos de ello, pensamos que se trata de una danza refuncionalizada que dice mucho de la visión del mundo rarámuri. Y si bien por su contexto festivo tiene lecturas que la ligan con la anunciación de un mundo mejor tras la victoria del bien (para unos encarnado en Jesús y para otros en lo rarámuri) sobre el mal (para unos Judas y para otros lo *chabochi*), de acuerdo con el contexto marcado por el calendario ecológico, la idea de la fertilidad y reproducción de la vida también se halla presente y no es menos significativa.

¹⁵ Véase P. de Velasco, *op. cit.*, p. 211.

Bibliografía

- Bennett, W. C. y Zingg, R. M., *Los tarahumaras, una tribu india del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 [1935].
- Breen Murray, W., "A Tarahumara Body-Painting Ritual", Chihuahua, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Fondo Smithsonian, exp. 258, caja 9, 1981.
- Gardea, J. y Chávez, M., *Kite amachiala kiya nirúami (Nuestros saberes antiguos)*, Chihuahua, Gobierno del Estado, 1998.
- González Rodríguez, L., *Tarahumaras. La sierra y el hombre*, Chihuahua, Camino, 1994.
- "Notas demográficas", en *Boletín Trimestral del Consejo Estatal de Población*, segunda época, año V, núm. 17, enero-marzo, 2003.
- Ocampo, M., *Historia de la misión tarahumara (1900-1950)*, México, JUS, 1966 [1950].
- Olmos, M., *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara*, México, INAH, 1998.
- Velasco, P. de, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1987.
- Wheeler R., *La vida ante los ojos de un rarámuri*, Chihuahua, Agata, 1992.

Entre el fogón y la milpa. El espacio entre los mayas de Xohuayán, Yucatán¹

JESÚS GUZMÁN URIÓSTEGUI

Si se le pregunta a un maya de Xohuayán² qué forma tiene y cómo es la tierra en la que vive, no dirá con aspavientos que es la mejor, la inigualable, la que lleva en el pensamiento. Tampoco argüirá que es, o tiene, la forma de un cocodrilo o de una iguana, que es como la identificaban sus antepasados, según opinión de

¹ La primera versión de este trabajo se presentó en el 1^{er} *Coloquio de Estudios Regionales "La Propiedad de la tierra en la conformación regional. Pasado y presente"*, realizado en la ciudad de Querétaro por la Universidad Autónoma de Querétaro, el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores Monterrey-Campus Toluca, el Tribunal de Justicia del Estado de Querétaro y el Centro INAH-Querétaro, del 1 al 3 de junio de 2005. Para la presente, agradezco los comentarios y sugerencias de los dictaminadores.

² Xohuayán cuenta actualmente con alrededor de mil habitantes. Perteneció al municipio de Oxkutzcab, mismo que se localiza en la parte suroeste del estado, entre los 20° 00'-20° 30' de latitud norte, y los 89° 00'-90° 00' de longitud oeste. Este artículo forma parte de una investigación mayor que tiene por origen mi llegada a los lares yucatecos en octubre de 1987, para hacer mi servicio social, y que terminó por ser una disfrutable estancia de varios años, los que corren hasta 1992, más las consabidas vueltas cotidianas. Durante todo ese tiempo observé, platiqué, inquirí, participé, me motivé y me motivaron a escribir en torno a la vida de la comunidad. Agradezco a todos los xohuaimi por tal distinción, en especial a Mario May Chan, Florentino Domínguez (don Toba), Juan Gualberto Xool Domínguez, Prudencio May Domínguez, Ofelia Chan Cauich, María Susana May Kú, Patricio Xool Tun y Virginio Xool Tun.

Thompson.³ Dirá simplemente que es su *tan yok'ol ka'b*, o sea que es el corazón de todo,⁴ la que está en medio de todo, en el centro del mundo, y que tiene tres partes: *muuñal* (cielo, arriba),⁵ *ka'b* (tierra, aquí), e infierno (abajo), además de que es cuadrada porque así lo decidió Dios. Sobre esta base, agregan, por eso también su casa, su pueblo y su milpa tienen cuatro lados, iguales en tamaño, “ninguno más grande que otro, para que no se enojen sus dueños”.⁶

Esto es lo que vale, más su ser maya. Lo demás puede cambiar: la pertenencia a un municipio, a un estado, al propio país. Aquello viene desde el principio de las cosas, desde que se inició el mundo, desde que lo creó, midió y repartió Dios, aseguran.⁷ En cambio lo segundo no, pues es cosa de sus gustos o disgustos, de sus intereses políticos o económicos, como afirma Mario May Chan: “antes nos

³ J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, 1982, p. 258-287. Para ahondar sobre las similitudes de dicha concepción entre los pueblos mesoamericanos, consúltese Eduardo Matos Moctezuma (pres.), *Dioses del México antiguo*, 2003.

⁴ La escritura en maya y la traducción del concepto son de Concepción Chan Tun, quien desde principios de la década de 1990 fue capacitado por el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA) para fungir en su pueblo como alfabetizador en maya. Según Otto Schuman (comunicación personal, 1992) el vocablo es correcto en la medida en que puede tratarse de una variante regional que no altera el significado. Él prefiere *tan yóok'ol kaab* (centro del mundo). A su vez, el *Calepino de Motul* propone *tanyol cab* (en medio o en el centro de la tierra), con *yokol cab* que se traduce como “en el mundo”. Por su parte, el *Diccionario maya-español* reeditado por Porrúa señala que tanto *yok' kab* como *yok'ol kab* equivalen a decir “en el mundo”, mientras *tan yol kab* significa “centro de la tierra”, y *tan yok'ol kab* “centro del mundo”. Véase Ramón Arzápalo (coord.), *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, 1995, I, p. 593 y 702; Alfredo Barrera Vásquez (dir.), *Diccionario maya. Maya-español, español-maya*, 2001, p. 776 y 979.

⁵ Según los lingüistas, la *ñ* es una de las cinco letras que no se usan en el alfabeto maya, por lo tanto la forma correcta de escribir cielo y nube no es *muuñal*, sino *muuyal*. Al hacerles hincapié en esta diferencia, los *xohuaimilob* señalan que para ellos la correcta es la primera.

⁶ Juan Gualberto Xool Domínguez, comunicación personal, 5 de marzo de 1988. Parece un contrasentido afirmar que la casa maya considerada como tradicional tiene cuatro lados, iguales en tamaño, cuando bien se sabe que por lo general es de planta elíptica; pero no lo es tal si se toma en consideración que más que la forma final importa su traza sobre la base de cuatro horcones o postes que, formando un cuadro, soportan toda la estructura superior, misma que propicia su también famoso techo triangular. Cada uno de los horcones representa un punto cardinal, el cual debe ser ofrendado antes de ocupar la casa.

⁷ Esta creencia en la medición divina es lo que explica, creo yo, la necesidad y la obligación que se dan los *xohuaimi*, y los mayas yucatecos en general, de sembrar todo no por cuantía de semilla, como hacen en muchos otros pueblos, entre ellos Cerro Alto, mi tierra guerrerense, sino por *mecate*, unidad agrícola de 20 x 20 m. Así, mientras en Guerrero el total de semilla a utilizar determina el tamaño de la tierra de cultivo, en Yucatán es el número de mecates a sembrar el que determina el monto de la semilla a utilizar. Incluso en los casos de falta de disponibilidad de alguno de estos elementos, en aquél siempre se medirá la milpa por total de semilla, y en éste por el total de mecates.

mandábamos con Tekax, y ya no. Decía mi abuelo Luciano que la autoridad siempre cambia, por eso igual se podía estar con Tekax, Oxtutzcab o Akil; pero la tierra no. Ella está siempre con sus cuatro lados, desde que vivían los antiguos padres”.⁸ Este sentido de pertenencia a una tierra determinada y esta acepción de los *antiguos padres* son el punto de unión, el enlace directo que ellos hacen con su pasado, mismo que les permite darle coherencia a su ser y a su estar en la vida.

Con un supuesto así, no es nada raro que se definan a sí mismos como mayas o *xohuaimilob*, y que tengan mucha dificultad para explicar el porqué son también yucatecos y mexicanos. De manera tajante, rechazan igualmente el hecho de que se les denomine como indios, concepto que consideran denigrante en términos no raciales, sino culturales. Ellos no lo son porque son *macehualob*, trabajan y viven de la tierra, no andan desnudos ni tienen plumas en la cabeza.⁹

El mundo horizontal

Los xohuaimi refieren además que cada uno de estos lados tiene un guardián especial y característico al que, por desconocer su nombre particular, salvo en un caso, invocan en lo general como *yumtzil* (Dios, Señor digno), y al que, así como hicieron sus antepasados, siguen asociando con un color determinado: rojo en el este (*lakin*), negro en el oeste (*chikin*), blanco en el norte (*xaman*), y amarillo en el sur (*nohol*). Dichos guardianes protegen el lugar que les corresponde haciéndolo agradable al hombre, siempre y cuando éste invoque también su ayuda y protección mediante el ritual.

Dicha asociación marca la diferencia entre un *yumtzil* y otro. Como tienen territorios bien delimitados, exigen también ofrendas especiales. El olvido que se haga de uno de ellos provoca en él no la indiferencia y el abandono, sino su enojo, su ataque y un castigo ejemplar. Son, sin duda alguna, voluntariosos y volubles, capaces de todo bien, pero también de todo mal. Nadie pone en entredicho esto, pero como se conciben más en lo fasto procuran siempre, se

⁸ Mario May Chan, comunicación personal, 6 de enero de 2001.

⁹ En mi tesis para optar por la maestría en Historia de México por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, abordaré a detalle el análisis de este planteamiento.

dice, dar aviso de cuándo se les está incumpliendo. Así lo ejemplifica don Mario May:

Tengo mi rancho allá en mi propiedad, con mis gallinas y mis pavos. Sólo así se hace algo, pues acá las perjudica la peste. Un día vimos doña Toya y yo que faltaban dos gallinas, y buscamos qué era. Una serpiente dejó su marca, y me quedé para verla. Llegó en la noche y la maté. Luego vino otra, y le hice siempre lo mismo.

Otro día en que fui a mi rancho a dar agua, que me encuentro un señor ahí sentado en el camino. Blanca su ropa. Buenos días —le dije—. Buenos días, me contestó. Le pregunté qué hacía, y me dijo que sólo estaba ahí para buscar sus animalitos. Que le faltaban dos, que si no sabía nada, que por qué los había matado, que si me habían hecho algo. Yo le platiqué todo, verdad, Jesús, verdad, y me aseguró que les iba a preguntar. Si era cierto, ya no habría daño en mi rancho, ya no iban a regresar.

Al otro día me lo volví a encontrar. Me dijo que no tenía mentira, y que ya las había castigado, pero que yo también tenía falla. ¿Por qué no pediste mi permiso para trabajar aquí? ¿Por qué no pediste mi permiso para matar a mis animalitos? Entendí todo. No entregué *saka'* y ya de eso vino la problema. Así lo platicaba mi abuelo, que no es bueno olvidarse de los *yumtziles*, de ninguno, pues es cosa sagrada. Y si se entrega nueve veces en la noche es mejor. En el día deben ser trece, pero no sé por qué. Eso decía mi señor Luciano.

Pero ya cumplí, y ahí está mi trabajo.¹⁰

Según don Chavo, el *ah men* oxkutzcabeño, hay un quinto color trascendente para los pueblos mayas: el verde, de igual manera con su protector específico, que corresponde a lo que está en el centro, a lo que une, a lo que rodean los cuatro lados terrestres.¹¹ Sin embargo, en Xohuayán nadie aseguró saber algo al respecto, ni siquiera don Crescencio Polanco, otro *ah men*¹² tan efectivo y fuerte que nun-

¹⁰ Mario May Chan, comunicación personal, 19 de abril de 2006.

¹¹ Conversador con propios y extraños de la vida maya, y colaborador de varios antropólogos europeos, don Chavo me decía en 1988 que él sabía más que sus colegas de los alrededores, ya que desde pequeño se había dedicado a indagar con sus familiares y amigos de todos los sucesos de antes. Con ellos aprendió, entre otras cosas, que los dioses de los rumbos del mundo son: *t'uup balam*, al oriente; *xoc balam*, al norte; *piristun balam*, al poniente; *ah balantun*, al sur, y *cit balantun* al centro. Además, tenía en su casa diversas figurillas que los representaban y a los que les ponía diariamente su ofrenda en agua y comida. No quiso que les tomara ninguna fotografía, obviamente, ni a su cuaderno de notas, en el que tenía un dibujo de la ceiba sagrada dividida en tres planos y que simbolizaba su idea del mundo. En mi tesis de la maestría hablaré con mayor detalle de esto.

¹² De acuerdo con la edición crítica de Ramón Arzápalo, *op. cit.*, p. 34, la palabra *ah men* se traducía para fines del siglo XVI como “maestro o artesano de cualquier arte u oficio, y ofi-

ca fue vencido por sus enemigos, sólo por los propios *yumtziloob* porque les gustaba muchísimo su canto —según dice Rufino Cauich Kú, su hijo de crianza y enseñanza, que no de progenie.¹³

La única excepción en cuanto al conocimiento del nombre del guardián es *T'uup Balam*, el menor de los *balamoob* cuya posesión es el este, el lugar de la luz y la energía. Al ocupar el lugar por donde sale el sol, y ser el hermano menor el soportador de la carga de la tierra, según el *Chilam Balam de Maní*,¹⁴ su importancia es incuestionable y de seguro justificó en lo sagrado, en algún momento del pasado maya yucateco, el hecho de que en lo social el hijo más importante es el último, el más pequeño, el *t'uup*, por ser éste quien define el sistema de herencia. Varón obviamente. Por otra parte, el guardián y, por extensión, el lado divino que les causa más inquietud y temor es el del sur, al que consideran el menos propicio a su vida por provenir de él, y de ahí los vientos malos.¹⁵

Cabe aclarar aquí que si el protector del lado este es un *Balam* (jaguar), los de los otros igualmente deben ser dioses jaguares, tal como se sigue creyendo en poblados vecinos como Kandumbalam. Sin embargo, y pese a la claridad de tales conceptos sobre el mundo en que se mueven, en la comunidad al parecer ya no hay ningún mito de creación que los justifique y, por qué no, los explique.

El mundo vertical

En lo concerniente a los tres planos, dicen que la tierra está en medio; arriba, en lo superior, queda el *muuñal*; y abajo, en lo inferior, se encuentra el infierno. Ya no existe la creencia de que estos últimos están dispuestos en trece y nueve pisos o regiones, respectivamente, pero en lo ritual su manifestación continúa presente, vía la ceremonia de *Ch'a Chaac* en el primer caso, y mediante la de *Hetz-lu'um* en el segundo. En aquél entregan a los señores del cielo de cada

cial"; sin embargo, en la actualidad designa únicamente al curandero tradicional y popular, el *men*, el que sabe.

¹³ Rufino Cauich Kú, comunicación personal, 16 de mayo de 2002.

¹⁴ *El Libro de los Libros del Chilam Balam*, 1978, p. 129.

¹⁵ Esta idea es una reminiscencia indudable de la creencia que tenían los mayas prehispánicos de que el sur era el dominio y pertenencia del señor de la muerte, *Ah Puch*. Véase al respecto María Cristina Álvarez, *Textos coloniales del Libro de Chilam Balam de Chumayel y Textos glíficos del Códice de Dresde*, 1974, pp. 30-49.

punto cardinal panes de doce capas divididos en dos secciones, más un pan *w'eech* (armadillo) que corona la ofrenda; para el segundo caso ofrecen a los guardianes del infierno nueve cacaos y nueve chiles agrupados en pares por cada punto cardinal, fungiendo el cacao sobrante como maestro de los demás.

En ambos procesos la conformación en pares me permite suponer que los antiguos mayas de la región disponían los pisos del supramundo y del inframundo no en un sentido estrictamente vertical, sino más bien escalonado, formando una pirámide en ambos planos con la tierra como base común. Así, todas las mañanas el sol recorría los escalones ascendentes del oriente hasta llegar al séptimo piso, que sería el cenit, para después, en la tarde, descender por los otros seis del occidente y pasar a su viaje nocturno. Aquí continuaría bajando por los cuatro escalones del occidente, tocaría fondo en el piso quinto y luego subiría por los cuatro escalones del oriente, para finalmente propiciar de nuevo el día.¹⁶

Los tres planos del mundo guardan una estrecha comunicación entre sí, y del equilibrio entre ellos depende la propia existencia tanto de los dioses como del hombre. Por lo mismo, ningún hombre, ninguna mujer, pueden ni deben guardar una actitud pasiva en el sitio en que viven, pues si no cumplen con sus guardianes éstos no pueden mantener el buen funcionamiento del mundo, lo que implicaría irremediablemente la destrucción de todos. Esta idea es una reminiscencia de la creencia de los antiguos mayas de que el descontento divino podía generar no sólo el castigo a los seres humanos, sino también el enfrentamiento entre los propios dioses de lo alto y de lo bajo, y de ganar los del mundo subterráneo las consecuencias serían terribles porque se hundiría el cielo y se arrasaría la tierra. Eso dice el *Chilam Balam de Chumayel*.¹⁷

¹⁶ De acuerdo con Villa Rojas, las dos versiones cosmogónicas referidas, la del orden vertical estricto y la de tipo vertical escaleriforme, se encuentran presentes en los grupos mayas tanto de las tierras bajas como de las tierras altas. Por ende, la presencia de una de ellas en determinado grupo no excluye a la otra en alguno de los grupos vecinos. Ver Alfonso Villa Rojas, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos", en Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, 1986, p. 140-147; también J. Eric S. Thompson, *op. cit.*, pp. 242-243.

¹⁷ Véase sobre todo la profecía "Episodio de Ah Mucen Cab en un Katún 11 Ahau", en *El Libro de los Libros del Chilam Balam*, ed. cit., pp. 90-91.

El orden del mundo

Para evitar el desorden cósmico, el actuar humano tiene como objetivo máximo ofrendar a sus seres divinos, que lo habitan todo, un don fundamental: el trabajo, mismo que en el caso del hombre tiene su expresión primordial en la milpa, y en el caso de la mujer en el fogón de tres piedras, a su vez centro de la cocina y de la familia.

El fogón y la milpa son complementarios, nunca opuestos como valor cultural, ya que sintetizan la base de la sobrevivencia tanto humana como divina: la comida. Con ella hay orden, hay creación, hay regeneración, y por lo mismo son una reproducción a escala del mundo. El fogón en lo vertical, ya que ahí se preserva el fuego vital que mantiene unidos a los tres planos del mundo, simbolizados por una piedra cada uno; ya que desde ahí —comentaba el *ah men* Pablo Domínguez— la mujer ayuda al sol a renacer, a regenerarse todos los días tras su viaje por lo oscuro.¹⁸ La milpa en lo horizontal, simbolizada con una piedra por lado, la llamada mojonera, que es sostén y casa de los guardianes de las cosas. Por lógica, la esencia de hombres y mujeres xohuaimi, su energía primordial, está presente en ellos desde el inicio de la vida, pues resguardan el cordón umbilical del sexo que les corresponde. Esto no es cosa vana, pues demuestra el arraigo de la creencia de que los seres humanos quedan ligados con él a sus dioses, no en sentido de dependencia sino de convivencia cotidiana. Y si los antiguos mayas decían que el cordón era trascendente porque conectaba a las deidades celestes con la nobleza terrestre,¹⁹ los mayas modernos de Xohuayán aseguran que es una cosa maravillosa y sorprendente cómo Dios marca a algunos niños con un nudo umbilical prenatal.²⁰

Si se busca un referente sobre la importancia de la comida en los testimonios del pasado prehispánico maya, uno de los mejores ejemplos se ofrece en “El lenguaje de Zuyua”, donde no en vano se

¹⁸ Pablo Domínguez, comunicación personal, 28 de marzo de 1988. Sobre la base de dicha función, la mujer nunca debía apagar sus brasas, mucho menos en la noche, añadió don Pablo.

¹⁹ Alfonso Villa Rojas, “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, en *Anales de Antropología*, vol. XVII, 1980, t. II, pp. 31-46. Para más detalles sobre la concepción mesoamericana en torno al cordón umbilical, véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1980, t. I, pp. 99-262.

²⁰ Francisca Pacab y Emilia May Pacab, parteras, comunicación personal, 18 de abril de 2003.

integra de manera simbólica todo el *corpus*: producir para comer, buscar para comer, hacer y dar de comer, pues así se tiene templanza, felicidad y palabra verdadera. Quien no cumple con esta obligación fundamental es condenado a sufrir castigos terribles. Dice al final de la parte I:

Cuando termine el poder del 3 Ahau Katun se aprehenderán los Batabes, los-del-hacha, de los pueblos, que carezcan de entendimiento, por eso se les aprehende; porque no dieron de comer a los Halach Uniques cuando éstos les pidieron su comida con acertijos; por eso son ahorcados y por eso les son cortadas las puntas de las lenguas y por eso les son arrancados los ojos en el tiempo en que termina el poder del katun.²¹

Al igual que el fogón y la milpa, el hombre y la mujer también son complementarios a sus dioses. Saben que fueron creados por el *Hahal Dios*, el muy cierto, verdadero y grande Dios, y que le deben respeto a él y a sus ayudantes; pero también tienen plena conciencia de que su papel es fundamental para la existencia del mundo, lo cual implica su participación cotidiana en la búsqueda de un equilibrio entre las diversas fuerzas que lo componen. Esta necesidad de actuar en el sentido señalado por “el dueño de las cosas” es el destino, mismo que se justifica sobre todo en el ritual del *hetz mek*.

Ceremonial mágico propiciatorio, el *hetz mek* se realiza en las niñas a los tres meses y en los niños a los cuatro meses, en clara alusión al papel que deberán desempeñar en el futuro de su comunidad: mantener el fuego vital del fogón y preparar los alimentos, en el primer caso; y producir en la milpa lo necesario para la manutención y el buen funcionamiento de la familia, en el segundo.

La palabra *hetz mek* se traduce al español literalmente como “cargar a horcajadas”, aunque simbólicamente se le define como la atadura y desatadura del destino, lo que se comprende muy bien si uno observa con atención el amarre que hacen las piernas del o la infante con quien lo carga.²²

²¹ Dividido en dos partes, “El lenguaje de Zuyua” comprende el habla simbólica de los grupos de poder maya-yucatecos. Todo aquel que quisiera acceder a la estera y el trono debía mostrar con él su linaje legítimo, su valor y su prudencia. *El Libro de los Libros del Chilam Balam*, ed. cit., p. 135.

²² Según el diccionario *Calepino de Motul*, la palabra en cuestión se traduce de la siguiente manera: “*hetzmektah*, -te, sobarcar y sustentar, llevar o traer a los niños en brazos las indias, sujetándolos; lo mismo es para los cántaros de agua y cosas así que llevan sobre el hueso de la cadera”; véase Ramón Arzápalo, *op. cit.*, p. 303. El estudio del origen de esta costumbre

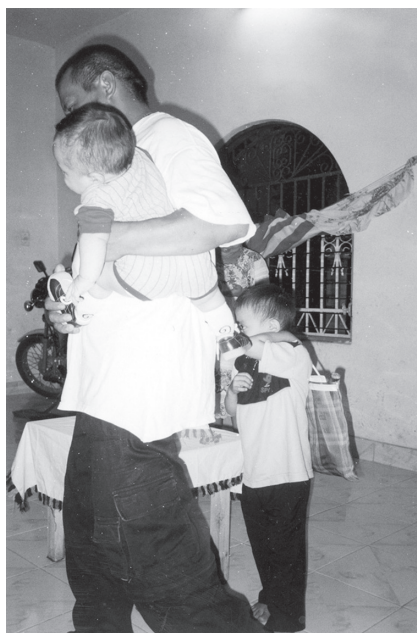


Fig. 1. *Hetz mek de Balam*. El padrino ata el destino del niño. 18 de agosto de 2003.

Ante una mesa con varios alimentos preparados con huevo, semilla de calabaza y maíz, el padrino carga al bebé en su costado izquierdo y le ata el destino con nueve vueltas alrededor de la mesa, siempre a su derecha por ser el lugar del sol y con quien está relacionado; acompaña al padrino un pequeño cargador que lleva una bolsa con objetos útiles para la vida futura del ahijado, entregándole uno por vuelta, previa explicación del uso que deberá hacer de él, así como del respeto que debe manifestar con todo lo que le rodea. Para evitar una posible equivocación en cuanto al número de vueltas, una persona señalada al efecto debe colocar sobre la mesa un grano de maíz por cada una de ellas.

Al concluir el padrino, la madrina se coloca al bebé en *hetz mek* sobre su costado derecho, y en dirección contraria le desata el destino con igual número de vueltas que aquél, entregándole también

de carga ha dado cabida a dos posiciones encontradas: para algunos, entre los que me incluyo, su herencia prehispánica es indudable; para otros, Aguirre Beltrán por ejemplo, es una aportación negra a las culturas indígenas de nuestro país. En mi tesis señalada explicaré con detenimiento el porqué de mi posición. Para el caso contrario, véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, 1974, pp. 73-76.

todos los objetos del morral: masa, hilo, tela, aguja, alguna herramienta de la cocina si es niña; machete, coa, maíz, jícara, posol, entre otras cosas, si es niño. Desde hace al menos veinte años, en ambos casos también se incluyen un libro, un cuaderno y un lápiz.²³ Conviene aclarar que *atar* y *desatar* el destino no son elementos contradictorios. Éste lo otorga Dios, pero nadie sabe qué tipo de “suerte” le entrega a los individuos cuando nacen, si *fasta* o *nefasta*. Atar el destino implica tratar de influir en dicha “suerte” hacia lo benéfico, socialmente hablando; es decir, en ambos casos se le condiciona hacia el interés colectivo de la supervivencia. Desatar el destino no es oponerse a ello, sino entregar a los infantes la libertad, posibilidad y decisión de seguir, o no, en el futuro el camino marcado por el pueblo y por Dios. Cada quien responderá por las consecuencias de su decisión, sin lugar a dudas, y no es la menor el deterioro de su identidad.



Fig 2. *Hetz mek de Balam*. La madrina desata el destino del niño. 18 de agosto de 2003.

²³ Sobre el orden que deben tener las vueltas cito la referencia general, mas no falta quien afirme que no importa el rumbo seguido mientras el hombre ate el destino y su mujer lo desate. Entre las varias ceremonias vistas, sólo en una se invirtieron los lados: el padrino a la izquierda y la madrina a la derecha; ambos cargaron al niño sobre su costado izquierdo, tal como se observa en las fotografías.

Después de comer con sus invitados los alimentos del festejo, los orgullosos padres pueden señalar que ahora sí su bebé tiene un lugar y una responsabilidad en el mundo y, por tanto, no andará por ahí como perdido, sin saber qué hacer. Y cómo no van a estar contentos, si el nudo siempre unifica y liga tanto en la vida como en la muerte, como afirma Teresa Rodhe.²⁴

Con esta ceremonia inicia también a nivel comunidad un compromiso social, un contrato de aceptación de tradiciones y hábitos que conlleva, lógicamente, la sobrevivencia del pueblo. A partir de ese momento los infantes inician su aprendizaje hacia el futuro: el niño tiene que ser como el sol, dador de energía, de fuerza y orden, mantenedor y sostén de su creación. La niña debe ser como la luna, mamá luna, reproductora, regeneradora, fértil salvaguarda del calor y la unidad familiar. La confluencia de ambos permite una existencia perdurable.

Una vez más, “El lenguaje de Zuyua” nos da una versión excelente de la integración que debe existir siempre entre el hombre y la mujer, en todo momento, trátase de los que estaban para los puestos de gobierno de la comunidad, trátase de los que regían únicamente sus casas. Refiere lo siguiente la prueba número cuatro:

El cuarto acertijo que se les hace es que vayan a sus hogares diciéndoles: “Hijos míos, cuando vengáis a verme, ha de ser precisamente cuando el Sol está en el medio del cielo, seréis dos y vendréis muy juntos vosotros, muchachos, y cuando lleguéis aquí, vuestro perro doméstico ha de venir tras de vosotros y que traiga cogida con sus dientes el alma de Cilich Colel, Sagrada-Señora, cuando vengáis. Habla es de Zuyua.” Los dos muchachos de que se les habla que han de venir juntos justamente en el mediodía, es él mismo cuando venga pisando su sombra, y el perro que se pide que venga con ellos es su propia esposa, y el alma de Cilich Colel, Sagrada-Señora, son las grandes candelas, hachas de cera. Tal es el habla de Zuyua.²⁵

²⁴ “El concepto universal del nudo se relaciona con aquello que ata y unifica, aunque también con lo que se desata mediante la magia o la medicina. Por esta razón, los nudos son uno de los elementos que caracterizan a los dioses de la magia, quienes inmovilizan mediante encantamientos. Representan también, en la tradición india, la continuidad, la inmortalidad y el infinito, así como el Destino inexorable. Son un aspecto representativo de la ley cósmica y simbolizan al Uno en su manifestación múltiple. Por otra parte, en su significado de continuidad, los nudos hacen referencia también a un contrato de tipo social que liga y del que no se puede escapar”; Teresa Escobar Rodhe, “Los nudos: apuntes para una investigación iconográfica”, en Barbo Dahlgren (ed.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, 1987, pp. 87-93.

²⁵ *El Libro de los Libros del Chilam Balam*, ed. cit., p. 133.

Así como el sol y la luna nunca son contrarios, el hombre y la mujer tampoco pueden serlo, pues no hacen sino integrarse el uno al otro. Sin embargo, esta integración, esta estrecha relación, no equivale a igualdad, como tampoco la hay entre aquéllos. De manera semejante a lo que ocurre en el cielo, donde el sol precede y es superior a la luna en tamaño y en luz, en la tierra el principio masculino domina al femenino, aunque los dos rigen al mundo: el sol y el hombre como padres, dándole fuerza y calor vital; la mujer y la luna como madres, llenándolo de bondad, fertilidad y regeneración.

Sobre esta base, y seguros de la fecundidad lunar, los campesinos de Xohuayán siguen todavía sembrando con ella, siendo su fase menguante o de luna vieja la que consideran más adecuada al respecto, no sólo porque es cuando dicho cuerpo celeste está en el oriente, el lado del mundo con mayor luz y energía por ser el del padre sol, sino también porque así da a las matas la oportunidad de crecer con la luna, aprovechando todos sus nutrientes. Si alguien se atreve a sembrar en las fases creciente o llena, sabe de antemano que tiene gran riesgo de obtener poca o nula cosecha, pues su milpa no tendrá ninguna ayuda para su desarrollo.

Al sembrar con la luna, cuando entregas el maíz a la tierra ésta nos responde, no nos abandona. Y si cumples tu promesa de pedirle su permiso a los guardianes de todo, a los *yumtzilooob*, para que faciliten la tumba y alejen los peligros que nos dan las serpientes, los alacranes y los vientos malos del sur, y si le pides a nuestro padre *Chaac* que le eche al agua, y si haces *Ch'a Chaac* para que la lluvia sea abundante, y luego no te olvidas de la primicia y les das a los señores de las cosas y al *Hahal Dios* su comida, entonces no tienes por qué preocuparte, porque ya lograste tu cosecha, y ésta es la vida, y qué más.²⁶

Esto dice Juan Gualberto Xool Domínguez, quien también asegura que *Hahal Dios* es el dueño de todo, por ser el muy cierto, verdadero y muy grande Dios.²⁷ En suma, y coincidiendo con lo que pensaban los mayas prehispánicos, de acuerdo con los estudios de Mercedes de la Garza y otros especialistas,²⁸ los xohuaimi saben

²⁶ Juan Gualberto Xool Domínguez, comunicación personal, 11 de abril de 1988.

²⁷ Según los libros proféticos de Maní, Tizimín y Chumayel, mismos que conforman la llamada Crónica Matichu, los antiguos mayas se referían al Dios supremo de una manera semejante: *Hahal Kú*, la verdadera deidad; véase *El Libro de los Libros del Chilam Balam*, ed. cit., pp. 54 y ss.

²⁸ Véase J. Eric S. Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, 1984; Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, 1984; Michael D. Coe, *Los mayas*.

que el mundo, su mundo, depende de ellos mismos, siempre en la medida de que, aunque ya todo está escrito por Dios, éste jamás atendería contra el bienestar de su creación, a menos que los seres humanos olvidaran su compromiso con él e hicieran cosas inconvenientes y no útiles para el pueblo. Don Prudencio May lo explica de esta manera:

Dios manda las cosas. Unas buenas, otras malas. Así es. Pero no dice su orden luego. No dice esto te toca a ti, y esto a ti. Primero ve tu forma, tu respeto, te pone pruebas. Si no eres gran pecador, no te pasa nada, tu suerte es buena, con enfermedades sencillas, con buena milpa, con buena miel. Los *yumtziles* no te maltratan. Pero si tu falta es grande, ahí está el mal. Ya no te levantas. Tal vez de casualidad con el *ah men*, pero de casualidad. No es seguro. Tú sabes por qué pasan esas cosas.²⁹

El espacio en el mito

Algunos de los ritos mencionados, entre ellos el *Ch'a Chaac* (petición de lluvia) y el *W'a-ji-kool* (la tortilla, el pan de la milpa), y otros como el *W'a-ji-ch'e'en* (la tortilla, el pan del pozo), y el *hetz-lu'um* (la carga de la tierra: la casa), son para los mayas xohuaimi una prueba fehaciente de la relación y la comunicación establecida entre los guardianes de los tres planos del mundo y sus respectivos lados. Sin embargo, justificar dichas relaciones en el mito resulta más complicado. En ese sentido, los dos relatos siguientes son los únicos que he podido recopilar. Uno de ellos me lo platicó don Victoriano Chan May:

Decían los antiguos que hace muchos años unos animalitos que son muy malos y burladores, los *sirw'oi*, que viven en agujeros que hacen entre la tierra y el tronco de los árboles, vieron que los *chaacoob* estaban trabajando pero no con muchas ganas, y empezaron a mover la cabeza y a burlarse de ellos enseñándoles los dientes. Con la burla, los *chaacoob* se enojaron y enviaron sus rayos con gran fuerza para matarlos. Eso ayudó para que hubiera más agua y más cosecha.

Incógnitas y realidades, 1986; Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos. Los mayas*, 1985; Martha Iliá Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, 1987; Laura Elena Sotelo Santos, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, 1988.

²⁹ Prudencio May Domínguez, comunicación personal, 4 de agosto de 1988.

Nosotros sabemos que los *sirw'oi* también ayudan a la tierra, y por eso cuando nos enojamos también nos burlamos igual que ellos, enseñándole los dientes a la otra persona.³⁰

El significado de esta narración es obvio. La tierra necesitaba la vitalidad y el poder de lo alto; pero los dioses celestes se negaban por alguna razón a cumplir con su obligación. Los señores del inframundo intervinieron y vía la representación del *sirw'oi* exigieron a los *chaacoob* enviar la lluvia necesaria, ofreciéndoles a cambio dicho animal en sacrificio. El rayo, símbolo del poder y la autoridad, selló el compromiso al abrir los mundos e intercambiar los dones.

El otro es un mito profético. Habla del miedo que tiene todo pueblo campesino ante la posible falta de agua para la manutención de lo vivo, y el miedo mueve todo lo sagrado, mueve el cosmos entero; habla también de los peligros que conlleva la descomposición del mundo; pero habla, sobre todo, de la posibilidad de regeneración del hombre si cumple siempre con su deber ético: no ser una amenaza para la supervivencia del género. El testimonio es de Juan Gualberto Xool Domínguez, Moisés Chan Couoh y Baltasar Chan Cauich. Dice que en el cenote de Maní vive una serpiente emplumada que además de cuidar el agua se encarga de vigilar lo que sucede en el mundo. Para hacer bien su trabajo, la serpiente sube al cielo en una sogá o cuerda viva (*cuxan sum*) que se tiende entre dicho cenote y la iglesia de ese pueblo, y desde ahí observa todo, aunque no ayuda a nadie, enojada al parecer porque los mayas son *macehualoob* de personas extrañas. Sin embargo llegará el día en el que el cielo se detendrá, las nubes no se moverán y una gran sequía cubrirá la tierra. En ese momento la serpiente emplumada ayudará a calmar la sed de su gente, pero a cambio exigirá que le entreguen un niño en sacrificio. Y esto no terminará hasta que llegue a ella el hombre escogido para acompañarla en sus viajes por la *cuxan sum*, el cual se encargará de liberar a los mayas y de volver a establecer el orden en el mundo, con el cielo de nuevo en movimiento.³¹

La versión es significativa, y tiene una relación indudable con la forma de interpretar el mundo de los mayas prehispánicos, tal y

³⁰ Victoriano Chan May, comunicación personal, 22 de julio de 1989.

³¹ Juan Gualberto Xool Domínguez, Moisés Chan Couoh y Baltasar Chan Cauich, comunicación personal, 3 de junio de 1995.

como se plasma en los libros de los *Chilam Balam*, con enfrentamientos y relaciones de los guardianes o señores del inframundo y el supramundo, la destrucción del mundo, castigos a los usurpadores, a los ladrones, a los falsos e irrespetuosos, sequías, hambre, luchas por el agua; y también con regeneración, restauración del mundo y del hombre, con movimiento del cielo, del sol, de la tierra. Por ejemplo, en el *cuceb* o rueda profética del año 12 *kan*, de un *katun* 5 *Ahau*, se lee:

12 Kan, Piedra-preciosa, en Uno Poop, Estera. En el decimotercero año tun será el día que diga su palabra el Sol, cuando se hablen mutuamente los zopilotes; los hijos del día a los hijos de la noche, en el cielo y en la tierra; será en este decimotercero año tun cuando ardan los cielos, y la tierra tenga fin de la codicia. Así ha de suceder por el exceso de soles: y vendrán los ruegos a Hunab Ku, Deidad-única, para que su majestad tenga compasión.

Siete serán los años de sequía: estallarán entonces las lajas, arderán los nidos de las aves arriba, arderá la savia del zacatal en la llanura y en los barrancos de la sierra. Entonces volverán a la gruta y al pozo a tomar su comida de espanto, y entonces rogarán a los Ah Kines, Sacerdotes-del-culto-solar, que se ajusten la preciosa manta a la espalda, con el cinturón de trece nudos. Cuadrado será entonces el rostro del Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, cuando en este katun entren de nuevo a su pozo, a su gruta, y hagan más intensas sus imploraciones en la gruta, y den muerte martirizándolo al Señor que tiene la Estera, que tiene el Trono, como fin de la codicia y el robo; será cuando regresen a su gruta, a su pozo de nuevo y venga nueva sabiduría, nueva palabra. Así lo dijo el gran Chilam Balam, Brujo-intérprete.³²

Dicha relación se entiende mejor al señalar que Xohuayán está cerca de varios de los sitios de donde provienen algunos de los libros señalados, y por lo mismo comparte sin lugar a dudas muchas de esas herencias culturales. Tekax queda a 11 km; Maní, a 30; Chumayel a 35, aproximadamente; Teabo, a poco más de 30; y Oxkutzcab, su cabecera municipal, a 18.

Ahí, en el corazón del Puuc están los xohuaimi, enfrentándose a múltiples batallas por el ser y el haber, ofreciendo su trabajo a los dioses, a los señores de las cosas, para que no se instaure el mundo de los muertos. Este riesgo está presente en todo momento, dice el cuento de “La nuera floja”: si algún miembro de la pareja no impulsa al otro para evitar la pereza, ambos pagan el castigo, “ya que no

³² *El Libro de los Libros del Chilam Balam*, ed. cit., pp. 111-112.

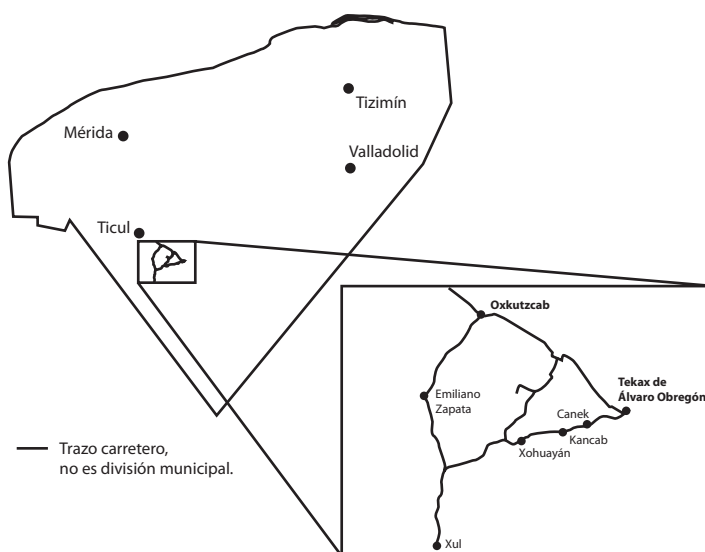


Fig. 3 Mapa de ubicación de Xohuayán, en el municipio de Oxkutzcab, Yucatán.

están solos, ya son familia para sostener y mantener sus quehaceres, y no dejar a las ánimas para que vengan a hacerlo”.³³

Conclusiones

Mucho se ha dicho sobre la creencia prehispánica maya de que el tiempo es cíclico, y que por lo mismo ellos mantenían una relación de dependencia con sus divinidades destinada a repetirse de manera eterna, a veces fastuosa, en ocasiones nefasta, de acuerdo con la carga que llevaban los dioses.

Con pequeñas variantes, esta creencia sigue presente en los mayas “actuales”, y el caso aquí estudiado así lo demuestra. Mas no debe pensarse dicha dependencia en términos dramáticos e inexorables, pues los seres humanos pueden elegir el camino a seguir en función del comportamiento que asuman. Lo primordial es no ofender a *Hahal Dios*, ni poner en riesgo la seguridad de la comunidad, arguyen.

³³ Versión de María Susana May Kú, de acuerdo con las pláticas de su madre y su abuela paterna, Victoria Kú Vázquez y Teófila Chan. Comunicación personal, 6 de enero de 2004.

Esto implica mantener un vínculo muy estrecho con el corazón de todo, con la tierra que tiene tres planos en lo vertical, cada uno delimitado por los cuatro puntos cardinales. Con base en ello organizan su vida cotidiana de manera clara. El punto de unión básico, el de los tres planos, corresponde a la mujer, dueña de lo oscuro y lo desconocido, y por lo mismo cuidadora del fuego sagrado que da calor y alimento a la familia. Por eso su símbolo y su destino es el fogón de tres piedras. A su vez, al hombre corresponde el lugar de la energía, aquel bajo el férreo mando del sol, pues ahí producirá lo necesario para el sustento de su persona y el de los dioses. Si el hombre fue hecho de maíz, ¿dónde más le corresponderá actuar, si no es en la milpa?

Para condicionar una buena actuación durante su vida en torno al espacio que les pertenece según el sexo, los xohuayanos recurren, al igual que todos los mayas yucatecos, a la ceremonia propiciatoria del *Hetz mek*, misma que tiene tanto implicaciones religiosas como sociales.

Dicho espacio es siempre divino no sólo porque está habitado por los guardianes de las cosas, sino también porque fue creado por *Hahal Dios*; y en ese sentido los seres humanos se deben integrar a él con respeto y armonía, pues de no hacerlo atentan contra su propia esencia, contra su ser. Por eso se le solicita permiso para estar y actuar en él, a fin de poder ejercer el trabajo necesario para la manutención de todos, incluidos los dioses.

En la medida en que los seres humanos no olviden cumplir con estos deberes esenciales y propicien la vida, están asegurando la existencia, el camino del mundo. El ritual así lo confirma, tanto el individual como el colectivo. Y el canto, la poesía, lo celebran:

Estando bien con *Hahal Dios*,
se canta como el pájaro carpintero;
y si canta la hermosa serrana,
se olvidan, se olvidan las penas.³⁴

³⁴ Ofelia Chan Cauch, comunicación personal, 18 de mayo de 1991.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, Cuijla. *Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE (Obras de Antropología), 1974.
- Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, vol. XVII, II, 1980.
- Álvarez, María Cristina, *Textos coloniales del Libro de Chilam Balam de Chumayel y Textos glíficos del Códice de Dresde*, México, Centro de Estudios Mayas-UNAM-(Cuaderno 10), 1974.
- Arzápalo Marín, Ramón (coord.), *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, México, DGAPA-IIA-UNAM, 1995, 3 vols.
- Barrera Vásquez, Alfredo (dir.), *Diccionario maya. Maya-español, español-maya*, México, Porrúa, 2001.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1984.
- Coe, Michael D., *Los mayas. Incógnitas y realidades*, México, Diana, 1986.
- Corcuera, Sonia, *Entre gula y templanza. Un aspecto de la historia mexicana*, México, FFyL-UNAM (Colegio de Historia, Opúsculos, Serie Investigación), 1981.
- Dahlgren, Barbro (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, 78), 1987.
- Davies, Nigel, *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, Barcelona, Grijalbo, 1983.
- El Libro de los Libros de Chilam Balam* (trad., de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón), México, FCE (Popular, 42), 1978.
- El Libro del Consejo*, trad. y notas de Georges Raynaud, J. M. González y Miguel Ángel Asturias, México, Coordinación de Humanidades-UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario, 1).
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza Editorial/Emecé (El libro de bolsillo, 379), 1984.
- , *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor (Punto Omega, 2), 1983.
- , *Mito y realidad*, Barcelona, Labor (Punto Omega, 25), 1983.
- Escobar Rodhe, Teresa, “Los nudos: apuntes para una investigación iconográfica”, en Barbro Dahlgren (ed.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, 78), 1987.
- Garza, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, IIF-Centro de Estudios Mayas-UNAM, 1984.
- , *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, IIF-Centro de Estudios Mayas-UNAM, 1990.
- Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13), 1982.

- León-Portilla, Miguel (coord.), *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, IIH-UNAM (Serie Culturas Mesoamericanas, 2), 1986.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos nahuas*, t. I, México, IIA/UNAM (Antropológica, 39), 1980.
- Llanes Marín, Elmer, *Los niños mayas de Yucatán*, Mérida, Maldonado Editores, 1983.
- Matos Moctezuma, Eduardo (pres.), *Dioses del México antiguo*, Barcelona, Océano/UNAM/El Equilibrista, 2003.
- Mediz Bolio, Antonio, *La tierra del faisán y del venado*, México, SEP (Lecturas Mexicanas, segunda serie, 97), 1987.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, IIF-Centro de Estudios Mayas-UNAM, 1987.
- Peniche Barrera, Roldán, *Fantasmas mayas*, México, Presencia Latinoamericana, 1982.
- Sotelo Santos, Laura Elena, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, IIF-Centro de Estudios Mayas-UNAM (Cuaderno 19), 1988.
- Thompson, J. Eric S., *Grandeza y decadencia de los mayas*, México, FCE, 1984.
- , *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI (América Nuestra, 7), 1982.
- Villa Rojas, Alfonso, *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, IIA-UNAM (Antropológica, 38), 1985.
- , “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, en *Anales de Antropología*, México, IIA-UNAM, vol. XVII, 1980, t. II, pp. 31-46.
- , “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”, en Miguel León-Portilla (coord.), *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, IIH-UNAM (Culturas Mesoamericanas, 2), 1986.

La tercera mirada: representación y *performance*

ELISA LIPKAU*

La idea de mi película es transformar la antropología, la hija mayor del colonialismo, una disciplina reservada a aquellos con el poder para interrogar a gente sin él. Yo quiero reemplazar esa disciplina con una "antropología compartida". Es decir, un diálogo antropológico entre personas pertenecientes a diferentes culturas, que para mí es la disciplina de las ciencias sociales para el futuro.

Jean Rouch, 1973

A pesar de que la "vía visual", como la llama Anna Grimshaw,¹ ha sido un elemento central en la transformación de la cuestionada y criticada antropología desde los años sesenta; y a pesar de que científicos y artistas como el gran cine-etnógrafo Jean Rouch han experimentado desde hace décadas a través de la imagen para generar nuevas formas de aproximación al conocimiento de la realidad social, en México la antropología visual sigue siendo considerada apenas un medio para ilustrar el trabajo de esta disciplina, o bien es concebida tan sólo como una sub-área dentro del campo académico.

En este artículo planteo la necesidad de reconsiderar la antropología visual como una forma totalmente distinta y experimental de trabajar con la representación cultural. Un método que encarna una profunda transformación del destino y las perspectivas de la

* Universidad de Londres, Goldsmiths College.

¹ Anna, Grimshaw, *The Ethnographer's Eye, Ways of Seeing in Modern Anthropology*, 2001.

práctica antropológica, ya que no parte de la distancia y la supuesta pero dudosa objetividad científica, sino de la cercanía y el diálogo intercultural provocado por el etnógrafo a través de la cámara. Trabajar desde esta perspectiva supone comprender la representación no como ilusión de realidad, sino como proceso performático de interacción entre dos mundos opuestos, a partir de la inscripción de una experiencia interpersonal a través del video o el celuloide.

La problemática de la antropología y lo visual

Al cruzar un nuevo milenio con el ímpetu de una mujer al mismo tiempo tan joven y tan vieja, “la disciplina del hombre” se cuestiona a sí misma desde las perspectivas más diversas para encontrar lo que Chris Wright ha descrito como “el síntoma de alguna debilidad estructural dentro de esta ciencia, una fragmentación originaria, una división fundacional sobre la cual todo el edificio fue originalmente construido”.²

En el contexto poscolonial la antropología ha sido cuestionada dentro y fuera de su propio campo académico. Pero detrás de casi todas esas voces críticas pareciera vislumbrarse una especie de ansiedad ante lo desconocido, tal vez cercana a aquella *ansiedad de la visión* de los surrealistas, una especie de anhelo por algo perdido en medio del camino, algo comprendido como inaccesible para el análisis cultural. ¿Acaso será una especie de anclaje a la realidad lo que se quedó extraviado? ¿O más bien todo lo contrario: tal vez un anclaje a lo que está más allá de la realidad pero es parte fundamental de la misma, algo que los filósofos-artistas de la vanguardia europea de entreguerras buscaron tan fervorosamente?

Desde mi perspectiva, la antropología moderna parece cojear de una conexión fundamental entre el sujeto “observado” y el sujeto “observador”, a través del vínculo corporal y emocional del etnógrafo en su análisis de la realidad. Este es un tema que ha resultado esquivo y problemático para la antropología durante todo el siglo XX, donde tal vez radique la “división fundamental” a que hace referencia Chris Wright y de donde quizá provenga la genialidad de Jean Rouch, el recientemente fallecido cine-etnógrafo y vi-

² Chris Wright, “The Third Subject: Perspectives on Visual Anthropology”, en *Anthropology Today*, vol. 14, núm. 4, 1998.

sionario francés cuyo trabajo explotó justamente los vínculos subjetivos, corporales y emotivos de la “práctica de campo”.

Al comparar las propuestas de teóricos como Chris Wright, Faye Ginsburg, Jay Ruby, Fatimah Tobing Rony, entre otros, he llegado a intuir una serie de problemas que me parecen centrales para la teoría antropológica sobre lo visual de nuestros días. La relación entre imagen y texto, entre la cámara como herramienta científica y como provocadora de interpretaciones artísticas, la relevancia antropológica en oposición a las cualidades estéticas, el arte y la ciencia. Todas estas ideas, en cierta medida contradictorias, aparecen como temas centrales de dichos antropólogos y teóricos contemporáneos al cuestionar la epistemología positivista sobre la que se fundó su disciplina, y reflexionar sobre los problemas surgidos en las últimas décadas a raíz de esta forma “bipolar” de concebir la “visualidad” (*visuality*) dentro de la antropología.

¿Es esta dicotomía resultado de cierto tipo de conexión perdida entre las diversas áreas de la teoría antropológica o alguna diferencia esencial entre la naturaleza de la imagen y el texto? Creo que podríamos considerarla una tensión entre la imagen y los supuestos metodológicos de una antropología surgida ya desde la época de Malinowsky, quien transformó la disciplina para basarla en la “observación directa”; pero también separó la imagen del texto al dar primacía al trabajo oral y utilizar la imagen como herramienta de “registro”, sea con fines ilustrativos o pretensiones científicas. Parto de la idea de que incluso cuando hoy en día la llamada “crisis de representación” está supuestamente superada y aparecen nuevas formas de teorizar la imagen dentro de la epistemología occidental, los antropólogos siguen sin poder definir una teoría unificada para el estudio de lo visual dentro de su disciplina. Pero también me parece fundamental el hecho de que en los campos antropológico y cinematográfico exista todavía la pretensión de generar representaciones “objetivas” o “científicas” de la realidad social.

Mi interés se enfoca en el problema de la representación etnográfica, específicamente dentro del campo del documental y no en definir las fronteras y temáticas fundamentales de la antropología visual como disciplina derivada; sin embargo, coincido con el profesor Chris Wright, de la Universidad de Londres, en que la antropología visual puede y debe abocarse a un campo más amplio de intereses, al concebir como su eje las relaciones culturales y de comunicación. Al igual que este autor, pienso que las respuestas de-

ben ser buscadas dentro de la disciplina misma, y sin tomar prestados los modelos del cine realista o documental como otros han sugerido.³

Wright, Ginsburg y Ruby proponen hacer del estudio de los fenómenos visuales, y de su producción social e intercambio, el centro de la antropología visual. Como Wright, considero que lo visual es una parte central de la antropología y por ello no debe considerarse tan sólo una sub-área o disciplina secundaria dentro del campo mayor de la antropología como *mainstream*.⁴ Sin embargo, teóricos como Jay Ruby todavía conciben un campo académico “ideal” como una elite intelectual autodefinida y restringida, donde las “verdaderas películas etnográficas” se realicen solamente por “antropólogos profesionales”, quienes utilizan el medio para transmitir los resultados de sus estudios y conocimientos etnológicos.⁵

Esto significa en primera instancia que lo visual todavía se concibe como una entidad separada del texto o del conocimiento etnológico, sólo como una forma de capturar y presentar los conocimientos o intuiciones del etnógrafo; en este sentido coincido con Wright cuando dice que este tipo de producción documental podría ser llamada más adecuadamente “antropología ilustrada”.⁶ En última instancia la propuesta de Ruby peca de ingenuidad, pues en el actual contexto de la globalización de los medios masivos de comunicación, y en particular de los equipos para producir y editar video digital, ya ni siquiera es posible pensar en la posibilidad de que sólo los antropólogos profesionales realicen documentales etnográficos. Antropológicamente o no, hoy en día los sujetos antes representados se representan a sí mismos, sin requerir el permiso de las autoridades académicas. Y es justamente esta “transferencia de medios” lo que ha disparado aún más la necesidad de la antropología de replantear sus perspectivas ante la representación y reflexionar profundamente sobre el uso de los medios audiovisuales en la búsqueda del conocimiento.

Como han propuesto Faye Ginsburg y Chris Wright, es necesario concebir a los medios de comunicación como *medios*, es decir, como factores intermediarios en la comunicación social y que, por

³ Jay Ruby, *Picturing Culture, Explorations of Film and Anthropology*, 2000, p. 3.

⁴ Chris Wright, *op. cit.*, p. 21.

⁵ Jay Ruby, *op. cit.*, p. 1.

⁶ Chris Wright, *op. cit.*, p. 17.

tanto, constantemente transformen las relaciones entre la antropología y los sujetos de estudio. Concibo la producción de video antropológico o de documental etnográfico, en tanto procesos de representación o mediación cultural, como *procesos de transformación*. Para Jay Ruby un filme o video etnográfico sería una forma de transmitir el conocimiento que el etnógrafo ha obtenido durante su trabajo de campo y análisis subsecuente.⁷ Pero desde mi perspectiva tal proyecto está dominado por una dinámica colonialista, aun cuando su autor hable de producir documentales etnográficos de tipo “participativo”. Las ideas de Ruby parten de una mirada unidireccional del etnógrafo, como único observador autorizado para traducir su análisis de la realidad en una “verdad científica”, incluso si reconoce “la naturaleza socialmente construida de la realidad y la naturaleza tentativa de entender cualquier cultura”.⁸

Desde mi punto de vista, debemos dejar de entender la representación desde una perspectiva unidireccional. Debemos alterar la esencia de esta relación entre el científico y el sujeto estudiado desde una mirada que objetiviza la realidad y, por tanto, reduce las enormes posibilidades del conocimiento humano, para empezar a producir e interpretar la realidad, como propuso Alfred Gell para el análisis del arte, en tanto acción.⁹ Esta aproximación no se centra únicamente en producir o interpretar significados, aunque bien puede implicar este nivel. Gell piensa que se trata de concebir la relación que produce el arte como un *proceso de mediación* y no sólo concebir el producto y analizarlo “en tanto texto”.

Dado que uno de los problemas centrales de la antropología visual consiste en esta especie de tensión originaria entre el texto y la imagen, yo propondría inspirarnos en la postura de Gell y extender su esquema al análisis mismo de la realidad y el comportamiento humano desde la perspectiva del *performance* o la *acción*; es decir, concebir el proceso de representación como una relación entre dos o más sujetos, en múltiples direcciones y en un nivel emocional y

⁷ Jay Ruby, *op. cit.*, p. 234.

⁸ *Ibidem*, p. IX.

⁹ “Yo coloco el énfasis en la agencia, la intención, causación, resultado y transformación. Concibo el arte como sistema de acción, orientado a transformar el mundo más que a codificar proposiciones simbólicas sobre el mismo. Esta aproximación centrada en la acción es inherentemente más antropológica que la aproximación semiótica, porque se preocupa del rol práctico como mediadores de los objetos artísticos, más que con la interpretación de objetos ‘como si fueran textos’”; Alfred Gell, *Art and Agency*, 1999, p. 8.

terapéutico, para que el elemento de poder en la lente de la cámara se transforme en su opuesto, en una especie de *catalizador o tercer ojo* que reúna al etnógrafo con los sujetos y el entorno como un todo, en un nivel ritual y performático. Tal vez de esta forma podría superarse la condición fragmentaria del pensamiento antropológico y la polaridad analítica que divide a nuestra disciplina. Mas para ello hay que empezar por sustituir una anquilosada objetividad científica por la participación consciente de la subjetividad plena del etnógrafo y su equipo. Me refiero a una subjetividad de tipo corporal y emocional.

El tercer ojo o la tercera mirada

Fatimah Rony habla del tercer ojo como una ventana o filtro que puede alterar la relación de poder dentro de la práctica antropológica.¹⁰ Pero no me refiero aquí a utilizar, como ella implica, “la perspectiva del salvaje” y ver a través de sus ojos como si fuesen una ventana del otro que me observa. No podemos abandonar nuestros cuerpos voluntariamente y observar la realidad desde otra dimensión, al menos no la mayoría de nosotros. Mi propuesta se relaciona más de cerca con la idea de Barbara Myerhoff expuesta por Marc Kaminsky.

Myerhoff propuso que el investigador o documentalista buscara localizar una *tercera voz* como amalgama de su propia voz y la voz del sujeto, combinadas de tal forma que fuese imposible saber cuál de ellas dominaba el trabajo; en otras palabras, realizar películas donde las visiones provenientes del exterior (al sujeto) y del interior (al etnólogo) se unieran para crear una nueva perspectiva. Ruby observa que esto sería una variación de la noción de colaboración, en la cual la autoridad creativa permanece en manos del observador.¹¹ No obstante, desde mi perspectiva lo importante no es sólo una cuestión de autoridad (en términos de quién graba o edita el material), sino de cómo se concibe la relación misma del proceso de creación de una película etnográfica.

Por cuestiones éticas y estéticas considero necesario que las voces sean claramente distinguibles, pero la tercera voz o mirada pue-

¹⁰ Fatimah Tobing Rony, *The Third Eye: Race, Cinema and Ethnographic Spectacle*, 1996, p. 4.

¹¹ Jay Ruby, *op. cit.*, p. 212.

de resultar de la interacción entre dos o más puntos de vista. La *tercera mirada* es entonces una especie de visión exterior e interior al mismo tiempo, resultado de la magia creada por el diálogo intercultural que se genera por las posibilidades infinitas de la tecnología del video digital. Por supuesto, la articulación final está en manos de los editores, más que del sujeto, pero si se entiende el proceso creativo a través de la participación y el *feed-back* de todos los participantes —como Jean Rouch trabajó siempre a partir del método que Robert Flaherty había inventado en la década de 1920—, la unidireccionalidad de la mirada científica se transforma en un diálogo antropológico plasmado a través de la imagen.

La idea del cineasta Robert Flaherty de proyectar en el “campo” lo que iban filmando con Nanook el esquimal día tras día, revelado en su laboratorio de Hudson Bay, iba más allá que cualquier antropólogo de su época, sin importar que haya “montado” tantas escenas en formas ya no acostumbradas por los innuit, o que haya desarrollado un guión con una narratividad surgida del mundo cinematográfico y cambiado el nombre del “actor” principal. La experiencia de Flaherty colaborando con Nanook, y la propia emotividad del maestro en aquella relación fílmica, puede observarse, pienso yo, en las hermosas y auténticas risas de casi todos los personajes. La cámara de Flaherty entre los innuit, tal como la de Jean Rouch entre los espíritus Hauka, es una cámara intimista, subjetiva y profunda. Es una cámara catalizadora que va más allá de la representación para provocar una experiencia ritual y transformadora: el *cinetrance*.

El cine etnográfico como proceso ritual

Chris Wright afirma que existe una especie de envidia de los antropólogos hacia los artistas actuales, y aun cuando algunos artistas europeos y estadounidenses se han apropiado del aura, e incluso de algunos métodos de la antropología, lo contrario no ha ocurrido con mucha frecuencia.¹² Al mismo tiempo, percibe un constante esfuerzo dentro del campo antropológico por separar el valor estético y etnográfico de cualquier película, como si tal separación en sí fuese posible desde el proceso de producción mismo, cosa que no es así.

¹² Chris Wright, *op. cit.*, p. 20.

Pienso que para sobrepasar la llamada “crisis de representación” debemos partir de una idea totalmente opuesta: no tratar de dividir la imagen y el texto, o la pertinencia científica de las cualidades estéticas, sino concebir estos pares como elementos entrelazados en una realidad compleja, tal como los instrumentos que componen una melodía o los distintos organismos de la naturaleza que producen la vida. Desde la perspectiva de la nueva física y la teoría del caos, esto resulta mucho más lógico, puesto que si un electrón es afectado en su trayectoria por el observador que conduce el experimento científico, con más razón un proceso humano necesariamente es afectado por el etnógrafo que lo “registra”.¹³ El reconocimiento de la participación subjetiva del etnógrafo que realiza un documento audiovisual no debe ser considerado un problema sin solución, sino un elemento catalizador o provocador de la realidad que se registra.

Mi interés reside en aclarar una idea perfilada en el campo de la antropología visual desde hace tiempo, aunque no de manera muy definida. Esta idea parece ser la necesidad de rehacer o replantear la antropología visual para extenderla no solamente al análisis de los estilos o técnicas de investigación visual, sino al estudio de las interacciones humanas en su más amplio sentido. Con base en las ideas de Gell, Wright, Ginsburg, Rouch y Artaud quiero anclar la idea de la necesidad de transformar la perspectiva antropológica para teorizar la *representación como acción*; es decir, bajo la perspectiva del *performance*, como una relación entre diferentes culturas o *cuerpos* y como un proceso de mediación cultural que sirva como puente para unir diversos mundos o universos conceptuales, o bien para conectar conceptos antes considerados como pares opuestos dentro de la fragmentada epistemología occidental.

En este caso entiendo la *representación* como un proceso cultural donde el etnógrafo y los sujetos participan para entrelazar sus diversas perspectivas y prácticas culturales; para intercambiar o compartir sus visiones del mundo, como diría Jean Rouch y que bien puede o no resultar (muchas veces es así, dadas las dificultades del proceso de posproducción) en un documental etnográfico.

¹³ Véase Larry Dossey, *Tiempo espacio y medicina*, 1982; Dahar Zohar, *El yo cuántico. ¿Qué hay de nuevo respecto a la nueva física?*, 1997; Jorge Wagensberg, “Seguir la corriente”, en *Ideas sobre la complejidad del mundo*, 1998.

El concepto de representación como *performance* toma de Antonin Artaud la necesidad de abandonar hasta cierto punto la idea misma de representación para concebir la práctica antropológica como un proceso ritual de *transformación*. Abandonar la idea de la representación como ilustración o “ilusión” de la realidad, para concebirla como realidad en sí misma y no en tanto producto, sino en tanto *proceso*. Parto de la idea de *performance* como *proceso cultural* y no exclusivamente como una acción artística. Es decir, no tomo en cuenta la idea del *performance* desde la perspectiva de la historia del arte, sino desde los llamados “estudios de performance” (*performance studies*), disciplina que analiza los procesos culturales (desde las danzas folclóricas hasta el fútbol o la política) a partir de la perspectiva antropológica, y cuyos principales exponentes son Victor Turner y Richard Schechner.¹⁴ Esto implica que no me refiero al etnógrafo como un “performancero” llevando a cabo una acción artística, sino al *performance* del etnógrafo como el proceso mismo de producción del filme.

Esto significa no concebir imágenes como descripciones de textos, sino imaginar un proceso documental donde la imagen, el sonido y otras dimensiones de la vida jueguen un papel esencial. Un proceso en el que el pensamiento occidental, dominado por la racionalidad lógica, podría ser transformado a través del *tercer ojo*, la mirada resultante del entrelazamiento de dos o más visiones: la del etnógrafo y su equipo de trabajo y las de los sujetos en tanto comunidad. Propongo concebir el proceso de representación como *performance*, relacionado con la idea de Antonin Artaud de un arte total, donde el cuerpo o los cuerpos participantes se relacionan y transforman entre sí en distintos niveles, pero todos ellos íntimos y profundos.¹⁵

Hacia un conocimiento corporizado

Como diría Fatimah Rony, necesitamos comprender las imágenes en una nueva forma, “una forma que pueda traer a la gente que las habite fuera de su cautividad de silencio y hasta el presente, una que reconozca su acción (*performance*) más que la representación empírica de primitivos perdidos en una atemporalidad pintores-

¹⁴ Richard Schechner, *Performance Studies: An Introduction*, 2006.

¹⁵ Susan Sontag, “Introduction”, en Antonin Artaud, *Selected Writings*, 1976; Stephen Barber, *Artaud: The Screaming Body*, 1999.

ca".¹⁶ En este sentido, necesitamos concebir nuestro trabajo en la producción de representaciones antropológicas desde una perspectiva totalmente opuesta a la presentada en películas como *Los diarios de la motocicleta*, de Walter Salles. Dicho autor, si bien pretende mostrar una visión revolucionaria y socialmente comprometida de los marginados en América Latina, no sobrepasa el nivel de representación atemporal y pintoresca señalada por Fatimah Rony, pues otorga simbólicamente el carácter de víctimas pasivas y perdidas en un pasado inmemorial a los indígenas que representa.

Para sobrepasar esta dimensión colonialista del proceso de representación etnográfica es necesario no solamente dar voz o autoría a los sujetos, sino ante todo alterar la dirección unilateral de las prácticas de representación para concebir el proceso como una relación bifocal de transformación mutua. Un proceso consciente de transformación social como propone Ginsburg,¹⁷ donde existe un riesgo para el etnógrafo y no solamente para el sujeto representado: el riesgo de salir (con)movido de la experiencia.

No es cuestión de ser paternalistas, mas posturas positivistas como la de Jay Ruby todavía suponen que únicamente los científicos —particularmente los antropólogos— tienen capacidad para analizar y comprender otras culturas. No pienso afirmar que los indígenas puedan realizar películas etnográficas, a menos que sean preparados como etnógrafos, pero sin duda pueden producir aproximaciones verdaderas y reflexivas sobre sus propias culturas; y si se preparan con técnicas básicas de producción de video, sin duda pueden presentar sus visiones del mundo y de sus comunidades en los medios masivos, como lo han demostrado los trabajos de Terence Turner con los kayapo de Brasil o de Luis Lupone entre las mujeres de la comunidad de San Mateo del Mar, Oaxaca.

Hoy en día, a pesar de que las autoridades culturales suponen muchas veces que los indígenas viven aún perdidos en ese pasado inmemorial y primitivo al que se refiere Fatimah Rony, y que Walter Salles presenta como una realidad latinoamericana actual, los jóvenes otomíes del Valle del Mezquital, en Hidalgo —como seguramente tantos otros—, manejan por sí mismos cámaras de video digital para documentar el *performance* de diversas ceremonias rituales

¹⁶ Fatimah Tobing Rony, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷ Faye Ginsburg, "Culture/Media. A (Mild) Polemic", en *Anthropology Today*, vol. 10, núm. 2, abril de 1994.

al interior de sus comunidades (trabajo de campo llevado a cabo en colaboración con el doctor Fernando López Aguilar, en proceso).

Creo que debemos darnos cuenta de que se nos escapa algo muy importante en nuestras perspectivas sobre el mundo y las diversas culturas con las que interactuamos. La fragmentación de la epistemología occidental, y en particular de las ciencias sociales, así como nuestra conflictiva realidad global, tienen que ver con una división o separación originaria de nuestra perspectiva al relacionarnos con todo lo que nos rodea. ¿Somos realmente tan diferentes y estamos realmente separados de los demás seres humanos, los animales, las plantas y de la conciencia cósmica?

Hay mucho que aprender de las comunidades indígenas del mundo, pero primero es necesario tratar de experimentar de nuevo la conexión entre nuestros cuerpos y emociones con la realidad (tanto material como no material) que nos rodea. Pienso que en la búsqueda de esta re-conexión con el todo, que las nuevas ciencias exactas han vislumbrado en la teoría del caos, podemos encontrar algo de la magia perdida en el siglo XIX con el advenimiento de la “magia natural” de la fotografía. La paradoja es que dicha magia puede ser reencontrada a partir de la fotografía misma.

La luna pálida: vanguardia, antropología y visión

La verdad etnográfica era para Marcel Mauss subversiva, sin descanso de las realidades superficiales. Su principal objetivo era descubrir, en su famosa frase, las muchas “lunas muertas” en el firmamento de la razón.

(James Clifford, *On Ethnographic Surrealism*)

Según Marcus y Myers, “el arte y la antropología están enraizadas en una tradición común, situadas a una *distancia crítica* de la *modernidad* de la que ambas forman parte”.¹⁸ Pero si la relación entre estas

¹⁸ George E. Marcus y Fred R. Myers, *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*, 1995, p. 6.

disciplinas ha sido intensa durante el pasado siglo XX, como dichos autores muestran, al mismo tiempo reconocen que las fronteras entre ambas nunca han sido claras. La idea de una cierta tensión o relación contradictoria de los antropólogos con el arte —y en particular respecto a la poesía y su relación con la imagen en el cine etnográfico—, me han llevado a pensar que en la definición de nuevos paradigmas de representación para el siglo XXI sería necesario considerar la posibilidad de reconocer no una *antropología del arte* sino un *arte de la antropología*.

A lo largo del último siglo, Occidente ha reconocido la existencia y validez de diversos regímenes ópticos (*scopic regimes*) o maneras de ver e interpretar a los “otros”; así como la idea de la realidad como construcción cultural, lo cual debe mucho al trabajo de los surrealistas y otros artistas de vanguardia en el periodo de entreguerras en Francia, así como al estudio del arte de diversas culturas que ellos promovieron en formas apasionadas y poéticas. En efecto, si en las últimas décadas las disciplinas sociales atravesaron la llamada “crisis de representación”, lo que Martin Jay denomina “crisis del ocularcentrismo occidental”, despertada por los horrores de las guerras que confrontaron a la civilización occidental con sus más íntimas contradicciones, en cierta medida puede considerarse que esa misma crisis se extendió hasta las últimas décadas del siglo XX y hoy sigue afectando a la llamada “antropología visual”.

De acuerdo con Anna Grimshaw, existe una paradoja básica o una ambivalencia subyacente en la relación entre la antropología moderna y lo visual; dado que si esta disciplina ha tenido siempre un vínculo directo con ciertas técnicas visuales de observación, lo que ella llama una “vía visual” (*visual vias*), al mismo tiempo la antropología “ha manifestado a lo largo del siglo XX los rasgos de un giro ocularfóbico”, con la “marginación de las tecnologías visuales dentro de la práctica de campo y la relegación de los materiales visuales a un rol ilustrativo o periférico dentro de la generación del conocimiento etnográfico”. Lo que ella concibe como un rechazo al reconocimiento explícito del rol de la visión dentro de la práctica de campo, implicada en la revolución de Malinowsky, fue al mismo tiempo inseparable del cultivo de un distintivo “ojo etnográfico”.¹⁹

La observación fue central para esta revolución en el trabajo de campo iniciada por Malinowsky, pero al mismo tiempo “la antro-

¹⁹ Anna Grimshaw, *op. cit.*, 2001, p. 6.

pología británica ha transmitido a los jóvenes estudiantes un profundo escepticismo hacia la antropología visual y la fotografía, el arte o la cultura material”.²⁰ Según Grimshaw, para la antropología las imágenes aparecen como “los vínculos tangibles hacia un pasado victoriano del cual los modernos etnógrafos estaban tan ansiosos de desprenderse”. Ella argumenta que las imágenes eran concebidas y condenadas, como “seductoras, deslumbrantes, engañosas, falaces o ilusorias”. Y esta exagerada respuesta, lo que Lucien Taylor llamó “iconofobia”, representa para Grimshaw la manifestación de un espíritu puritano que corre en el fondo de la antropología como proyecto moderno.²¹

La ambivalencia que rodea la visión dentro de la antropología moderna puede ser considerada como un reflejo de un clima intelectual más amplio, o lo que Martin Jay llamó la “crisis del ocularcentrismo”. Él sugiere que hasta el siglo XX la visión dentro de la cultura occidental disfrutó de un estatus privilegiado como fuente de conocimiento acerca del mundo. La visión fue elevada como el más noble de los sentidos. No obstante, a lo largo de los pasados cien años, Jay rastrea la sistemática denigración de la visión por los intelectuales europeos.²²

En este proceso, el trabajo de los llamados por Clifford etnógrafos surrealistas, como Marcel Mauss o Michel Leiris, y de artistas de vanguardia como Georges Bataille y Antonin Artaud, tuvo un papel central en el cuestionamiento de la absoluta autoridad de la visión y la racionalidad occidental en su relación con (e interpretación de) otras culturas. Este cuestionamiento fue desarrollado durante las décadas de 1920 y 1930 en Francia, sobre la base de una relación profunda entre antropología y arte vanguardista, y cuya influencia puede ser rastreada en los realizadores de la llamada “nueva ola”, quienes produjeron diversos ejercicios de etnografía experimental a través de la imagen fílmica hasta épocas muy recientes, como Jean Rouch desde el campo de la etnografía y Chris Marker en el medio cinematográfico.

Incluso si los emergentes dominios de la antropología y la etnología modernas iban a diferenciarse aún más hacia 1937, como bien

²⁰ *Ibidem*, p. 4.

²¹ *Ibidem*, p. 6.

²² *Ibidem*, p. 5.

explica Clifford,²³ el posmodernismo terminó por derrumbar la autoridad de las prácticas intelectuales en varias disciplinas humanas, primordialmente al generar escepticismo hacia varias formas de retórica y prácticas de representación.²⁴ Para la antropología en particular, el posmodernismo ha significado la deslegitimación del término “primitivo” como una categoría apropiada para construir e interpretar las diferencias culturales. Para Anna Grimshaw la clave de esta disrupción fue una desestabilización de las categorías que presentaban la diferencia o “alteridad” cultural como algo inmutable, sistemático e interpretable. Esto provocó la necesidad de replantear las formas discursivas o retóricas para interpretar y representar otras culturas, y la necesidad de renegociar la autoridad institucional de la antropología occidental para representar a otros.

Esta deslegitimación ha procedido absorbiendo algunas de las prácticas estéticas del modernismo de vanguardia, tal como las técnicas del *collage* y la preocupación por el tema del *performance*.²⁵ Así, lo que Marcus y Myers o Nichols llaman “la vanguardia etnográfica”, constantemente etiquetada de “posmodernista” por los antropólogos, parece ser una continuación del trabajo desarrollado por los surrealistas en los años treinta, e incluso si hoy permanece como una minoría dentro de las prácticas de investigación antropológica, al mismo tiempo este tipo de trabajo ha influido claramente en un punto fundamental de los problemas que confronta la antropología en el mundo contemporáneo.²⁶

Esta “ciencia” se enfrenta hoy con la interpretación de “culturas de frontera, híbridos, fragmentos y la imposibilidad de trasladar las diferencias culturales” a través de interpretaciones “objetivas” o de autoridad indiscutible; por tanto, la disciplina no puede trabajar más en términos de “culturas enteras de extrema diferencia, cuyos códigos y estructuras puedan ser sujetas a una perfecta traducción”.²⁷ Incluso si el movimiento de una partícula subatómica es afectado en su trayectoria por el observador que realiza un experimento científico, como ha demostrado la física cuántica, en el me-

²³ James Clifford, *The Predicament of Culture, Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, 1988, p. 134.

²⁴ George E. Marcus y Fred R. Myers, *op. cit.*, p. 20.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 21.

²⁷ *Ibidem*, p. 20.

dio humano la incidencia de la subjetividad en cualquier representación es ineludible.

En este sentido, el trabajo experimental realizado por etnógrafos vanguardistas como Jean Rouch puede ser visto como una respuesta a la crisis posmoderna de representación dentro de la antropología, mientras los recientes festivales, congresos y homenajes realizados en torno suyo evidencian un reconocimiento tardío a su importancia como precursor de una nueva forma de acercarse a la representación e interpretación cultural. El trabajo del fallecido etnógrafo francés tiene una fuerte conexión con el de etnógrafos surrealistas mencionados por Clifford. Entre ellos Marcel Mauss trató de establecer formas distintas de acercamiento y comprensión del mundo que no estuviesen basadas en estructuras retóricas racionales, estilos y narrativas realistas o en construcciones de esquemas cerrados, sino fundadas en yuxtaposiciones y revelaciones poéticas que construían interacciones aleatorias, más al estilo de las tramas generadas por las nuevas teorías de la complejidad.

Ahora bien, la actual relación ambivalente de la antropología con lo visual, así como en relación con la poética y el estilo o perspectiva autoral, tiene mucho que ver con un problema interno de la disciplina: su ansiedad por convertirse en una práctica más “científica” desde la época de Malinowsky, intercambiando el estilo literario y las descripciones vívidas y subjetivas —como aquellas de los viajeros y exploradores iluministas— por una prosa analítica y seca.²⁸ En palabras de Chris Wright, “admitir la alternativa de métodos visuales puede amenazar la forma en que es legitimado mucho del trabajo dentro de la antropología contemporánea”.²⁹ De acuerdo con Bill Nichols, tendría que ver con la inclusión o exclusión del cine etnográfico dentro de los “discursos de la sobriedad”; es decir, interpretaciones autorizadas por la mirada racional y supuestamente “objetiva” de la ciencia social.³⁰

Pero si la antropología visual es aún concebida como una subdisciplina marginada dentro del medio, esto también le ha concedido un lugar para la experimentación, como afirma Grimshaw.³¹ La experimentación amenaza los cánones establecidos del trabajo de campo, basados en una observación “imparcial” o “desapegada”, y

²⁸ Anna Grimshaw, *op. cit.*, p. 7.

²⁹ Chris Wright, *op. cit.*, p. 20.

³⁰ Bill Nichols, *Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary*, 1991.

³¹ Anna Grimshaw, *op. cit.*, p. 3.

por ello relega el lado emocional de la experiencia del etnógrafo a lo que Nichols llama el “inconsciente antropológico”.³²

Ésta puede ser una razón por la que tantos filmes etnográficos son tan criticados por los antropólogos del *mainstream*, pues el documental contemporáneo está cada vez más comprometido con las temáticas del *performance* y, por tanto, con la auto-representación o actuación del sí mismo, donde la experiencia e identidad del realizador se inscribe dentro de su propia representación;³³ también pugna por abrir las fronteras entre los distintos estilos, disciplinas y múltiples voces que interactúan con la del etnógrafo o realizador.³⁴ Pero si el “documental etnográfico está siendo atacado, es sólo porque goza de buena salud y está encontrando su lugar entre los hombres”, como dijo Jean Rouch en 1973.³⁵

En nuestros días los jóvenes antropólogos son atraídos hacia la experimentación con técnicas visuales porque ofrecen una manera totalmente diferente de comunicarse y acercarse a los demás. Si los etnógrafos surrealistas de los años treinta usaron la poesía, las artes visuales y la etnografía para criticar y transformar su propia cultura —al compararla y yuxtaponerla con otras y así tratar de encontrar la perdida conexión mágica que pudiese unir los cabos sueltos del entendimiento entre Occidente y los “otros”—, el cine y video etnográficos bien pueden convertirse en un importante medio para humanizar la disciplina y comprometer a la gente en forma concreta, como propuso Grimshaw.³⁶

En las próximas páginas analizaré a vuelo de pájaro la relación entre antropología, video digital y arte de vanguardia, para tratar de encontrar esa conexión mágica que pudo haberse perdido a principios del siglo XX con el uso positivista de la fotografía, como creadora de ilusiones para la ciencia. Veremos cómo los artistas y etnógrafos en Francia lucharon para encontrar el camino que los llevase a recobrar la conexión perdida con lo sagrado en sus relaciones con las diversas culturas; es decir, la forma en que estos etnó-

³² Bill Nichols, *Blurred Boundaries: Questions of Meaning in Contemporary Culture*, 1994, p. 76.

³³ Hamid Naficy, *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, 2001.

³⁴ Bill Nichols, *op. cit.*, 1994.

³⁵ Jean Rouch, “Our Totemic Ancestors and Crazy Masters”, en Paul Hockings (ed.), *Principles of Visual Anthropology*, 2003, p. 80.

³⁶ Anna Grimshaw, *op. cit.*

grafos surrealistas buscaron un camino que los llevara a “compartir la antropología”, como propuso Rouch en los años setenta.

El origen de un romance: la fotografía y la mirada taxidermista en la visión moderna

Para Fatimah Rony, teórica feminista de la imagen, las fotografías tomadas por Felix-Louis Regnault en la Exhibición Etnográfica de París (1895) constituyen el paradigma de la representación antropológica del “otro” como un cuerpo sin identidad, un cuerpo colonizado y despersonalizado. Rony considera esas imágenes del etnólogo francés entre las primeras representaciones etnográficas con una mirada cargada racialmente, que generaba una especie de división o ruptura interna en el “otro”, el sujeto representado.³⁷ Para dicha autora, la cámara fotográfica o la pantalla aparecen como un filtro o velo que permitía a ese “otro”, a ese ser diferente, tener cierta conciencia sobre el carácter violentamente objetivizante de esa “otra” mirada “mecánica”. En palabras de Rony, “el velo permitía una claridad de visión, aun cuando marcaba el espacio de una alienación socialmente mediatizada”.³⁸

En las secuencias de Regnault, llamadas *chronophotographies*, o cronofotografías, este “pionero” de la antropología visual “capturó” a los “actores” (*performers*) africanos mientras realizaban sus actividades cotidianas. En estas imágenes se exponía por primera vez la construcción del “otro” como representación cultural europea y colonialista: en ellas los “seres” africanos eran “expuestos” y concebidos tan sólo como “cuerpos”, sin identidad ni estructura cultural que los apoyase. Como en otras exhibiciones de pueblos y aldeas nativas en tan diversas “ferias” culturales, dichos “actores” involuntarios —que bailaban o llevaban a cabo sacrificios humanos y otros rituales para los europeos “que arrojaban monedas”— fueron “inscritos en celuloide en orden de estudiar su lenguaje corporal y gestual, su lenguaje racial”.³⁹ Este artículo se basó en el análisis de un extracto de aquellas proto-películas, en el cual una mujer africana caminaba al lado de un hombre francés para comparar sus distintas formas de moverse.

³⁷ Fatimah Tobing Rony, *op. cit.*, p. 24.

³⁸ *Ibidem*, p. 4.

³⁹ *Idem*.

La mirada racial a la que se refiere Rony se vuelve evidente en una fotografía de Regnault en la que un hombre africano transporta a un europeo sentado en palanquin sobre su espalda. Así, en estas primeras fotografías seriales, precursoras del cine etnográfico, no sólo se incriminaba en la película una construcción racial de la “otredad”, sino al mismo tiempo se registraba la “evidencia” científica de una relación política de dominio colonial.

Felix-Louis Regnault era uno de esos “científicos” que consideraban ante todo el valor “documental” de la cámara fotográfica y su potencial para generar “evidencia” o “pruebas” científicas, cuya posibilidad de ser analizadas una y otra vez era considerada esencial para su legitimidad “como representación de lo real”. A través de este tipo de exhibiciones etnográficas y otras colecciones de museos, así en Francia como en Inglaterra, la perspectiva de la antropología evolucionista era desarrollada o inducida entre la población de la época, para inclinarla hacia los sentimientos de una identidad nacional de tipo imperial.⁴⁰

El reducir a los africanos a piezas de museo y exponerlos con sus objetos culturales en Europa, fuera de sus propios contextos originales y encerrados en espacios abstractos, asépticos y completamente ajenos a su “mundo”, era una forma de apropiarse de sus vidas y cultura material para venderla en Europa como “objetos de consumo” (*commodities*). Era también una forma de definir roles y responsabilidades sociales en el mundo colonial, y desarrollar entre la población europea el sentido de superioridad “racial”, mientras la conciencia del colonizado vivía la sensación de inferioridad. Era una forma de apropiación cultural que desarrollaba en el colonizador la idea de posesión sobre esta “otra” humanidad subordinada. Así, eran “expuestos como ‘los otros’, diferentes, seres monstruosos y sin historia, congelados en un pasado inmemorial y primitivo, y sí, por qué no?, salvaje”.⁴¹

En este mundo positivista la cultura era concebida como un espectáculo y la etnografía funcionaba para producir el necesario “marco conceptual” para justificar tanto el “espectáculo colonial” y el espíritu de apropiación y coleccionismo europeo, como el medio

⁴⁰ “El paradigma evolucionista servía como un medio directo de promocionar el concepto de unidad de clases que era tan esencial para la ideología del imperialismo social”; véase Annie E. Coombes, *Reinventing Africa: Museums, Material Culture and Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England*, 1994, pp. 109-108.

⁴¹ Fatimah Tobing Rony, *op. cit.*, p. 5.

para educar a los hombres civilizados con las representaciones “científicas” de culturas “exóticas” y subordinadas. “Ésta era una forma materialista de concebir a los objetos y el conocimiento. El positivismo mueve al conocimiento hacia el terreno de lo práctico, lo conocido, el de saber lo que los objetos [o personas] hacen y manipularlos para controlar su comportamiento en beneficio humano” [europeo por supuesto].⁴²

Los discursos occidentales del conocimiento se organizaban entonces sobre la base de una oposición binaria manifiesta entre “el salvajismo” y “la civilización”, “la patología” contra “la normalidad”, etcétera.⁴³ En la mirada taxidérmica del siglo XIX la representación del “otro” era una ilusión fragmentada, expuesta por los curadores de museos positivistas en una forma totalmente alienada o extraña a su contexto original, dándole así un carácter monstruoso que resultaba esencial para su posible comercialización como “pieza exótica”.

Este proceso “taxidérmico”, como el aplicado a un águila diseccionada en un museo de historia natural, mataba la “magia” o energía original de los objetos y sujetos expuestos, destruyendo su poder ritual y su “presencia aurática” o maravillosa al reorganizarlos y exponerlos en espacios vacíos, controlados y asépticos. Estas personas, consideradas tan sólo “actores sociales” (*social performers*) involuntarios, eran transformados así en ilusiones europeas de sus propios mundos originales.

“La fotografía, como casi todas las formas de ilusionismo, es una demostración del poder de la tecnología para transformar al mundo en una representación. Es la experiencia de comando y control, en que la moderna y racional organización (técnica, control, diseño, cálculo) pueden transformar al mundo en las más efectivas ilusiones”.⁴⁴ La visión moderna, desencantada de la etnografía occidental como un “espectáculo de las razas”,⁴⁵ transformó las imágenes de los africanos a través de la “magia natural de la foto-

⁴² Don Slater, “Photography and Modern Vision”, en Chris Jenks (ed.), *Visual Culture*, 1995, p. 221.

⁴³ Fatimah Tobing Rony, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁴ Don Slater, *op. cit.*, p. 219.

⁴⁵ Martin Jay, “The Disenchantment of the Eye, Surrealism and the Crisis of Ocular-centrism”, en Lucien Taylor (ed.), *Visualizing Theory: Selected Essays from VAR, 1990-1994*, 1994; Lilia M. Schwarc, *The Spectacle of the Races: Scientists, Institutions and the Race Question in Brazil 1870-1890*, 1999.

grafía”⁴⁶ en representaciones planas, donde la identidad de estas personas —y yo diría que también su dignidad— desaparecía o era “atrapada” en el velo producido por la “mirada taxidérmica” de la ciencia. El arte de la lente y la ciencia antropológica colaboran en este proceso de apropiación y control de la imagen del otro.

En la fotografía la ciencia y el arte se conjuntan para lograr algo muy distinto; la maestría es la técnica utilizada tanto para transformar lo material [“lo real”], como para significar el poder de transformar lo material; es decir, el conocimiento de las apariencias [ciencia positiva] utilizado para transformar las apariencias en realidades[...] Un uso del realismo para trascender lo real y borrar sus fronteras con lo irreal; producir magia que se reconoce como un resultado de la ciencia.⁴⁷

La apropiación de los objetos y cuerpos de esos “seres otros” por parte de los etnógrafos y corredores de arte, así como su reorganización y resignificación en exhibiciones o muestras etnográficas, extraía la magia o el poder original de aquellos seres, y a través del poder del “diorama” o el cine lo entregaba al público europeo como una nueva y diversa “realidad colonial”. En este sentido la representación era en realidad —y no solamente por “un infundado temor de los primitivos”— el plagio de su magia o poder originario, de su identidad asesinada y transformada en una doméstica y comercial experiencia exótica de la “otredad”. El sistema colonial justificaba así sus actividades comerciales como “ciencia positiva” y exposiciones artísticas al servicio de la educación. Un proceso que Martin Jay explica como el desencantamiento de la visión occidental, y contra el cual los surrealistas reaccionarían tras la Primera Guerra Mundial. Jean Rouch afirmaba que

...desde un principio la cámara se mostró a sí misma como un *ladrón de reflejos*... Los trabajadores que abandonaban la fábrica de los hermanos Lumière si acaso prestaban atención ocasionalmente a una pequeña cámara de cuerda que capturaba su imagen; pero unos días después, cuando acudieron a la presentación de estas cortas películas, o más bien secuencias, de pronto se volvieron conscientes de un extraño *ritual mágico*. Experimentaron el antiguo temor de enfrentarse fatalmente con su propio doble.⁴⁸

⁴⁶ Don Slater, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 220.

⁴⁸ Jean Rouch, *op. cit.*, p. 81.

La única diferencia entre aquellos trabajadores europeos “captados” por los Lumiere y los “especímenes etnográficos”, “capturados” por científicos como Regnault o Haddon, era que los “modelos” africanos o aborígenes nunca podrían volver a ver las imágenes que les habían sido robadas.

La ruptura surrealista: la búsqueda del tercer ojo

“En los veinte y treinta la etnografía y el surrealismo en Francia se desarrollaron en íntima proximidad”.⁴⁹ La experiencia traumática de la guerra dejó a los europeos de 1920 con una sensación de haber perdido las principales certezas de la vida. La creencia en el pensamiento racional y sus modernas tecnologías de la visión fue profundamente desestabilizada. La guerra rompió con la idea de realidad como algo dado, natural y familiar, y el “ser europeo” se encontró separado violentamente de sus ataduras racionales, libre para descubrir nuevos significados y resonancias en todas las cosas.

Cuando todo lo que el soldado podía ver era el cielo arriba y el lodo abajo, la tradicional confianza en la evidencia visual para sobrevivir no se podía mantener en pie. La constricción de la visión eliminó la mayoría de aquellos signos que permitían al individuo ordenar su experiencia colectiva en alguna forma racional. Este mundo caótico era juzgado a partir, exclusivamente, de la perspectiva individual, una perspectiva que movilizaba necesariamente las ansiedades más profundas, imágenes animistas, así como sorpresivas y disparatadas asociaciones; el retorno de todos los demonios aparentemente reprimidos por el “proceso civilizatorio”, que había estado fundado en gran medida en la dominación de aquella mirada positivista y desapasionada.⁵⁰

Como pensaban los intelectuales franceses:

[...] la reconstrucción de post-guerra requeriría la restauración del régimen óptico (*scopic regime*), una nueva forma de ver e interpretar la realidad. Pero dado el carácter violento de los acontecimientos, esta reconstrucción tenía que ser agresiva, desmembrante, una fuente sacrificial de destrucción, cegando a aquellos que la miraran sin tapujos [tal como el mismo sol].⁵¹

⁴⁹ James Clifford, *op. cit.*, p. 118.

⁵⁰ Martin Jay, *op. cit.*, p. 175.

⁵¹ *Ibidem*, p. 179.

En la transformación de las creencias básicas de sus contemporáneos en relación con la racionalidad y objetividad de la perspectiva cartesiana, los surrealistas negaron la relación directa entre realidad y visión, organizando su búsqueda de una nueva visión dentro de la oscuridad, la irracionalidad y los sueños. Definir lo real en términos de su realidad material, como en la mirada desencantada de la fotografía positivista, ya no era posible.⁵² El trabajo de los surrealistas se basó en las más extrañas asociaciones y yuxtaposiciones de imágenes con mensajes simbólicos sexuales y transgresores, que trataban de romper la idea del pensamiento occidental como una construcción unida a la razón y procedente de los poderes luminosos y apolíneos de la tradición helénica.⁵³ Dada esta reacción en contra de lo racional, en particular Georges Bataille y Antonin Artaud trataron de contactar una fuente diversa para encontrar su propia visión e interpretación de una realidad que no estuviese relacionada con la racionalidad o la luz, sino con las sombras y la oscuridad.

Como afirma Susan Sontag, “Artaud creía que la conciencia moderna sufría por falta de sombras. El remedio era permanecer en la caverna de Platón pero realizando mejores espectáculos”.⁵⁴ Esta referencia a la caverna de Platón como metáfora de la mente humana y a las ideas como imágenes proyectadas en uno de sus muros, tal como en el cine mismo, hacen alusión directa a la idea de Artaud sobre el arte como arma terapéutica o revolucionaria que debía ir más allá de la representación de la realidad para criticarla y transformarla, al igual que las concepciones de sus contemporáneos sobre la misma. Dicha búsqueda relacionaba a Artaud con Georges Bataille, ya que ambos buscaron inspiración en una filosofía opuesta al pensamiento apolíneo del mundo griego: la tradición gnóstica.

Esta sociedad secreta desarrolló en los albores del cristianismo *performances* rituales donde los iniciados buscaban la capacidad transformadora de fuerzas oscuras y desconocidas dentro de nosotros mismos, ya que la divinidad y el conocimiento podían ser encontrados dentro de los principios de la oscuridad. El poder transformador del pensamiento gnóstico fue recobrado por Bataille y Artaud, quienes concebían el arte —tal vez porque ellos mismos

⁵² Don Slater, *op. cit.*, p. 221.

⁵³ Martin Jay, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁴ Susan Sontag, *op. cit.*, p. XXXV.

necesitaban utilizarla así— como una forma catalizadora, terapéutica, y como herramienta para transformarse a sí mismos y revolucionar a la decadente sociedad occidental, a fin de construir un hombre nuevo a partir de la destrucción consciente del anterior.

Para Bataille este hombre era uno que había escapado de la prisión de la mente racional y se había reunido en una misma irrupción con la muerte y el renacimiento. Ya no era un hombre y tampoco era un dios. Su estómago era el laberinto en el que se había perdido y extraviado a sí mismo dentro suyo. Bataille decía de este hombre nuevo: “Me descubro siendo él, en otras palabras, un monstruo”.⁵⁵

Los surrealistas inspiraron esas ideas en las narraciones mitológicas de las tribus africanas investigadas por sus contemporáneos, etnólogos como Michel Leiris o Marcel Mauss, quienes sin duda se influenciaron mutuamente. En su búsqueda por respuestas y posibles alternativas a la debacle cultural de Occidente, los surrealistas buscaban encontrar en otras culturas sus propias identidades perdidas, justamente en el “colonizado”, “el otro”, el “primitivo”.

Ellos buscaron la magia del “otro” que su moderno mundo había atrapado en las imágenes etnográficas. Si se reconocían a sí mismos como monstruos, ahora podían relacionarse con los “otros”, dominados y fotografiados, en una forma totalmente distinta. En su búsqueda por una dimensión renovada de lo visual que pudiese llevarlos a un arte revolucionario y transgresor para Occidente, los surrealistas —particularmente Bataille— retornaron a un concepto común a diversas culturas ancestrales: el tercer ojo, también llamado ojo pineal.

El tercer ojo tenía un rol principal en la filosofía de Descartes. Para éste, el ojo en medio de la frente era una glándula, no un vestigio ocular de etapas evolutivas anteriores, lo cual sería comprendido así sólo por la ciencia del siglo XIX. Pero, significativamente, él le había otorgado un rol primordial en la transformación de la experiencia visual de los dos ojos físicos, hasta la unificada y coherente visión de la mente y el alma humana unidas. La glándula pineal era entonces el asiento mismo del intelecto racional. En contraste, Bataille inventó una antropología fantasmagórica que enfrentaba a la glándula pineal contra los dos ojos de la vista cotidiana y la visión racional del ojo de la mente.⁵⁶

⁵⁵ Georges Bataille, citado en Martin Jay, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 179.

Para este poeta surrealista “la apertura” del tercer ojo no era algo fácil: como todos los caminos hacia la iluminación, podía ser una peligrosa y tal vez dolorosa experiencia. El artista, como el niño en un ritual africano, era iniciado en ritos gnósticos pre-teatrales en los que habría de quedar transformado para siempre; Artaud propuso algo similar en su *teatro de la crueldad*, y esta misma crueldad lanzaría al propio Artaud a los laberintos de su propia locura.

En 1930 Bataille fue expulsado del movimiento surrealista por André Breton,⁵⁷ mientras unos años antes Artaud se había separado del movimiento.⁵⁸ Aun cuando en ambos casos se debió a divergencias políticas, en el fondo la ruptura se relaciona con una actitud de ambos artistas hacia la sociedad y las posibilidades de su transformación. Artaud y Bataille fueron criticados por ser negativamente subversivos en extremo, sobre todo en el caso de Bataille, por estar “interesado en las cosas más viles y corruptas” y ser “indiferente a todo lo útil”.⁵⁹

Partiendo de la idea de los gnósticos de que sólo una completa destrucción o pérdida del “ser” podía crear las posibilidades de un posterior renacimiento de la sociedad, Bataille y Artaud se opusieron a los surrealistas y su mirada que combinaba ideas románticas y marxistas para revolucionar a Occidente. En su búsqueda de un verdadero arte revolucionario fusionaron el concepto del tercer ojo con las tradiciones proféticas de oriente para adoptar la imagen del “vidente”.⁶⁰ Pero a diferencia de Bataille —quien continuaría desarrollando la “teoría del otro colectivo” a partir de referencias al trabajo de etnólogos como Marcel Mauss y Lévi-Straus—, Artaud era profundamente gnóstico y autodidacta y trabajaba en múltiples frentes. Como pintor, poeta, escritor crítico y politizado, dramaturgo y teórico del teatro y del cine, actor estupendo, así como guionista de argumentos imposibles, Artaud quedaría muy frustrado por el desarrollo del cine sonoro, pues había concebido al cine silente como una forma de alterar radicalmente la relación entre imagen y texto. Así, en un artículo de 1933 titulado “La senilidad prematura del cine”, escribiría que “el mundo del cine es un mundo muerto,

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 182.

⁵⁸ Paul Stoller, “Artaud, Rouch and the Cinema of Cruelty”, en Lucien Taylor (ed.), *Visualizing Theory. Selected Essays from VAR, 1990-1994*, 1994, p. 88.

⁵⁹ Martin Jay, *op. cit.*, p. 182.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 184.

ilusorio y truncado. No debemos esperar que el cine nos devuelva los mitos del hombre y la vida que nos hace falta hoy”.⁶¹

Antonin Artaud: El drama de la vida

Los autores modernos pueden ser reconocidos por su esfuerzo por desestabilizarse, su voluntad de no ser moralmente útiles a la comunidad, por su inclinación de presentarse a sí mismos no como críticos sociales, sino como videntes, aventureros espirituales y parias de la sociedad.

Susan Sontag, 1988

Antonin Artaud (1896-1947) no estaba interesado, como los surrealistas, en el intento modernista por rescatar un nuevo orden visual de la caída y destrucción del antiguo perspectivismo cartesiano.⁶² Él mismo era protagonista de una obra de teatro viva, la tragedia épica sobre el naufragio del pensamiento occidental. Su teatro y su teoría cinematográfica estaban construidas, al igual que todo su trabajo, como una colección de fragmentos que se auto-cancelaban y contradecían a sí mismos, en una constante lucha. La vida y obra de Artaud es una metáfora de las posibilidades y contradicciones de la sociedad moderna. Es un intento deliberado de pensamiento “auto-cancelador”⁶³ o una lógica auto-aniquiladora e inagotable que nunca puede ser trascendida.⁶⁴

Fue por un malentendido que Artaud se suscribió fervientemente al reto surrealista de destruir los límites impuestos por la razón a la conciencia y a la fe surrealista en el acceso a una conciencia mayor proporcionada por los sueños, las drogas, el arte “insolente” y el comportamiento antisocial. Para él el surrealismo era la “revolución” aplicable a todos los tipos de pensamiento, pero pronto encontró las fórmulas del surrealismo como otro tipo de confinamiento.⁶⁵

⁶¹ *Ibidem*, p. 190.

⁶² Martin Jay, *op. cit.*, p. 188.

⁶³ Susan Sontag, *op. cit.*, p. XIX.

⁶⁴ Stephan Barber, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁵ Susan Sontag, *op. cit.*, p. XXVI.

Artaud derivó del surrealismo la perspectiva que unía su propia y perenne crisis psicológica con lo que Bretón llamaba “la crisis general de la conciencia”. Pero mientras los surrealistas eran conocedores de la alegría, la libertad y el placer, Artaud era “conocedor de la desesperanza y la batalla moral”.⁶⁶ Artaud concebía a la sociedad occidental como un mundo castrante y decadente, un mundo estupidizado por las ilusiones del cine. El cine, argumentaba, nos asesina con imágenes reflejadas, filtradas y proyectadas que ya no pueden conectarnos “con nuestra sensibilidad y por diez años nos ha mantenido a todos y a nuestras facultades mentales en un estu-
por intelectual”.⁶⁷

Consideraba la representación “como un abismo [...] inextricablemente malicioso y unido a las instituciones sociales y religiosas”.⁶⁸ Para Artaud, la representación como virtualidad o no-realidad era una forma de matar la “vida real” de las cosas, era una “zona muerta”, “un basurero espacial”.⁶⁹ Por esta razón enfocó su trabajo en la reconexión del arte con la vida y la magia, una conexión que había sido perdida en el mundo moderno por el uso colonialista de la representación científica y fílmica, pero que podía ser recobrada en los rituales míticos y las tradiciones de los “primitivos” y de las culturas orientales. Artaud conjuntó las ideas gnósticas de una necesaria experiencia teatral ritualizada —que pudiese golpear y transformar la sensibilidad europea como una *peste*—, con los rituales de teatro-danza balineses y las danzas de los tarahumaras a través del peyote, con el objetivo de encontrar la conexión mágica con la conciencia del “otro”, que Occidente había perdido a través de la “ciencia positiva”.

Creía en el arte como un arma capaz de liberar el poder vital del hombre reprimido en el inconsciente. Pero su concepción del arte, que “tomaba prestadas ideas” y conceptos de los rituales teatrales de Grecia (derivados probablemente de los rituales de posesión de

⁶⁶ *Ibidem*, p. XXVIII.

⁶⁷ Antonin Artaud, *The Theatre and its Double*, 1974.

⁶⁸ Stephan Barber, *op. cit.*, p. 26. Debe recordarse que, en la época de Artaud, John Grierson instituyó en Inglaterra, y más tarde en Canadá, una forma didáctica de hacer documentales (término acuñado por el propio Grierson) de tema social apoyados por el gobierno, y que pugnaban por dar una solución a los problemas más urgentes de su época en forma asistencial; desde entonces fue creada una tradición fílmica que representa a sus sujetos como víctimas pasivas de una sociedad injusta, pero que no cuestiona la injusticia de las normas sociales en sí mismas.

⁶⁹ *Idem*.

los llamados coribantes),⁷⁰ era una concepción violenta y cruel, en la que ninguno de los actores o la audiencia podía salir ileso. Para Artaud, el *teatro de la crueldad* era la solución a la asfixia social de Occidente, pues abría un espacio de transformación en el que la gente podía ser reintegrada a sus propias fuerzas vitales y a la poesía que está más allá del texto poético.⁷¹

La otra etnografía surrealista: Bataille-Mauss

Tal como Artaud buscó en los rituales y antiguas tradiciones del *performance* las claves para descubrir una nueva manera de “caotizar” Europa y alterar sus preconcepciones culturales, Georges Bataille inspiró su trabajo en la obra del etnólogo Marcel Mauss, fundador del Instituto de Etnología de París (1925); sin embargo, en cierto sentido tanto Artaud como Bataille desarrollaron al mismo tiempo arte y etnografía como crítica cultural. En una revista editada por Bataille como foro para visiones disidentes (ya había terminado con los surrealistas), la etnografía y el arte chocaban como en una concepción semiótica de la realidad cultural, compuesta de códigos artificiales, identidades ideológicas y objetos susceptibles a la inventiva recombinación y yuxtaposición.⁷²

Documentos era llamada esta colección de *collages* visuales radicalmente diferentes en combinaciones radicales: “Arte culto” combinado con enormes fotografías de dedos gordos del pie, artesanías folclóricas en oposición a portadas de *Fantômas* (un famoso cómic francés), *sets* de Hollywood contra máscaras de carnaval africanas, melanesias, precolombinas y francesas, crónicas de conciertos contra descripciones de los rastros parisinos, etcétera.

En *Documentos* observamos el uso de yuxtaposiciones etnográficas con el propósito de perturbar los símbolos comunes[...] Su intento era romper todos los cuerpos convencionales —de los objetos o identidades— que producen lo que Roland Barthes llamaría “el efecto de lo real”. En esta extraña revista de antropología visual, las posibilidades exóticas y arcaicas eran vistas como algo nunca listo a ofrecer confirmaciones a ninguno de los huecos abiertos en el orden occidental de las cosas.⁷³

⁷⁰ Paul Stoller, *op. cit.*, p. 89.

⁷¹ *Ibidem*, p. 88.

⁷² James Clifford, *op. cit.*, p. 132.

⁷³ *Ibidem*, pp. 129-132.

Más adelante, Bataille y otros artistas y etnógrafos crearon un foro alternativo al trabajo realizado en el recién abierto Museo del Hombre, en donde según Clifford:

[...] el juego disruptivo y creativo de las categorías y diferencias humanas, articulado por los artistas surrealistas, se perdía en la consolidación y exposición de un conocimiento etnográfico estable. El Colegio de Sociología tenía la intención de integrar el rigor científico con la experiencia personal en el estudio de los procesos culturales[...] Los fundadores del Colegio estaban preocupados con aquellos momentos rituales donde las experiencias personales pueden encontrar expresión colectiva, momentos en los que el orden cultural es transgredido y rejuvenecido.⁷⁴ Leiris, uno de sus miembros y fundador del diario *L'Afrique Fantôme* (1934), cuestionaba agudamente ciertas distinciones científicas entre las prácticas “subjetivas” y “objetivas”. ¿Por qué —se preguntaba— son mis propias reacciones, mis sueños, mis respuestas corporales y todo lo demás partes poco importantes de los “datos” o “evidencia” resultados del proceso de trabajo? En el Colegio de Sociología él vislumbró la posibilidad de un tipo de etnografía analíticamente rigurosa pero poética, enfocada no en los “otros” sino en uno mismo, con su peculiar sistema de símbolos, rituales y topografías sociales.⁷⁵

La etnografía surrealista contemporánea: Jean Rouch y el cine-trance

Paul Stoller ha señalado la relación entre las ideas de Artaud y las del etnógrafo francés Jean Rouch, ya que ambas intentaron transformar a sus espectadores y disputar sus preconcepciones culturales para enfrentarlos al etnocentrismo europeo, su racismo reprimido y su latente primitivismo.

Artaud quería transformar a sus espectadores destapando su inconsciente a través de la presencia visceral del sonido y la imagen, de su carne y su sangre. Quería revertir el teatro a lo que André Schaeffner (1965) llamó el “pre-teatro”, una arena ritualizada de transformación personal, el proyecto de un teatro ritual.⁷⁶

⁷⁴ *Ibidem*, p. 141.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 142.

⁷⁶ Paul Stoller, *op. cit.*, p. 90.

Como el proyecto de vida de Artaud, Jean Rouch enfocó su trabajo en la idea de cambiar las dimensiones políticas de la representación, y particularmente en transformar las preconcepciones culturales de Occidente sobre los “otros”, a través del cine etnográfico. Enfocado, como los etnógrafos surrealistas, en las propiedades mágicas de los rituales como arenas de transformación social e intercambio, Rouch desarrolló una tradición importante de antropología visual que unía la influencia de “científicos sociales” *sui-generis*, como Leiris o Marcel Mauss, con el trabajo experimental de cineastas como Flaherty y Vertov. Artaud y Rouch trataron de establecer una relación diferente con el “otro”, con sus “sujetos” y la audiencia, evadiendo el papel de pasivos observadores para tratar de crear una acción donde todos los participantes fueran transformados a través de la experiencia, tal como en un camino iniciático. *Les Maitres Fous* (*Los maestros locos*), la famosa película de Rouch, es el perfecto ejemplo de cine etnográfico ritualista y surrealista, lo que Clifford hubiera llamado la *ethnographic avant-garde*.

Dicho autor afirma que los elementos surrealistas de la etnografía moderna tienden a pasar desapercibidos por la ciencia, que se ve a sí misma comprometida con la reducción de incongruencias en lugar de —simultáneamente— en su producción. Clifford se pregunta si no todo etnógrafo es una especie de surrealista, un reinventor y prestidigitador de realidades.⁷⁷ En realidad el trabajo de Jean Rouch o Chris Marker podría ser llamado hoy etnografía surrealista, o una “realidad barajada”, particularmente el documental de Marker *Sans Soleil* (1983), una comparación muy personal, al estilo de un diario de viaje, entre África y Japón.

Al mismo tiempo, las ideas de Rouch respecto de la experiencia etnográfica de un filme, como un “bizarro estado de transformación en el realizador” (unido a su cámara como extensión de su cuerpo), o lo que él llamó “cine-trance”, “por analogía con el fenómeno de posesión”,⁷⁸ me recuerda a los deseos de Artaud por vivir experiencias que pudiesen golpear y transformar su propia conciencia, y a través de ella la fragmentada conciencia de sus contemporáneos mediante la conexión con los “otros”, los siempre dominados y olvidados, en un tipo de ritual y experiencia iluminadora.

⁷⁷ James Clifford, *op. cit.*, p. 147.

⁷⁸ Jean Rouch, “The Camera and Man”, en Paul Hockings (ed.), *Principios of Visual Anthropology*, 2003, p. 86.

Para Rouch, la respuesta a la crisis posmoderna de la representación consiste en que el etnógrafo “debe finalmente bajar de su torre de marfil, para compartir esta experiencia ritual con el otro, por la vía de un extraño camino iniciático, hasta el corazón del conocimiento, que descansa, no en la ciencia objetiva o la distancia, sino en la gente verdadera que vino a estudiar”.⁷⁹ De esta manera, para él los medios audiovisuales eran una técnica extraordinaria de retroalimentación entre observador y observado, por lo cual concebía el proceso etnográfico como un contra-regalo-audiovisual” (*audiovisual counter-gift*).

Gracias a esta relación —inspirada en el trabajo del precursor de la observación participativa, Robert Flaherty—, donde el proceso de grabación va acompañado de la retroalimentación generada con la proyección en el campo del material grabado, el antropólogo ya no trabaja como un entomólogo que observa a su sujeto como si fuera un insecto, sino más bien como si fuera este proceso un estimulante para la comprensión y dignidad mutuas.

Porque nosotros somos personas que creemos en que el mundo del mañana, este mundo que estamos en proceso de construir, sólo será viable si reconoce las diferencias entre las diversas culturas y si no negamos su dignidad por tratar de convertirlas en imágenes de nosotros mismos. Para lograr esto debemos aprender a conocer a estas culturas, y para adquirir este conocimiento no hay mayor herramienta que el cine etnográfico.⁸⁰

Conclusiones

Marcus y Myers argumentan que en las últimas décadas del siglo XX la tradición de la crítica cultural en Francia —representada por filósofos como Derrida, que pueden conectarse con los etnógrafos y artistas de la década de los treinta, como Marcel Mauss o Georges Bataille—, elaboró las principales críticas sobre los conceptos antropológicos de la representación, y demostró que ideas como “primitivo” eran construcciones culturales de la imaginación occidental. De acuerdo con ellos, este tipo de construcciones o prácticas discursivas para “construir la diferencia” resultaron desestabilizadas en

⁷⁹ *Ibidem*, p. 96.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 97.

el mundo posmoderno, donde los “otros” están inundados de los productos y usos culturales de Occidente.⁸¹

Pero esta tradición de crítica cultural y la desestabilización de las categorías occidentales, generada por la positiva emoción de la transgresión propuesta por filósofos como Bataille, han sido elementos centrales en los debates sobre la representación y la imagen que amenazan a la antropología contemporánea como espíritus indeseables. Los elementos surrealistas del *collage*, la yuxtaposición y el lado emocional del trabajo etnográfico como experiencia personal, aún son debatidos y repensados dentro del campo de la antropología visual como métodos de aproximación al conocimiento etnográfico. Coincido con Anna Grimshaw en que los medios audiovisuales bien pueden ser un elemento importante para “humanizar a nuestra disciplina humana”, y como enfatizó Rouch: “mientras el antropólogo-cineasta, ya sea por cientificismo o por vergüenza ideológica, se esconda detrás de una comfortable forma de incógnito, arruinará sus películas y ellas acabarán archivadas entre los documentos que sólo los especialistas ven”.⁸²

Por supuesto, todavía existen antropólogos que insisten en la producción de documentos “etnográficos” específicamente diseñados como documentos objetivos para “la ciencia social”, en la tradición de Margaret Mead. Mas para “compartir” la antropología y reconstituir la antropología visual como un campo creativo de experimentación, libre de tensiones innecesarias entre la ciencia y la imagen, debemos empezar por reconocer el poder y la validez de las diversas voces que se asoman al “otro lado” y utilizar la cámara para hacer de ella un puente que nos conecte con los “otros”, y no un arma de poder para dominar su identidad. Quizá es posible imaginar la videocámara como esa “luna pálida” o aquel “tercer ojo”, “perdido en el firmamento de la razón” que los etnógrafos surrealistas aspiraban a abrir; aquel espejo poético que pudiera ayudarnos a recobrar la conexión con esa magia perdida de los “otros”.

El movimiento neozapatista en el sureste de México ha sido en los últimos años una especie de “espejo humeante”, como el tercer ojo de los etnógrafos surrealistas, que no buscaba la mirada autorizada de la ciencia para conocer y dominar al “otro”, sino parte de una mirada poética que reside en el corazón de la memoria indíge-

⁸¹ George E. Marcus y Fred R. Myers, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁸² Jean Rouch, “The Camera and Men”, *op. cit.*, p. 96.

na. El “sup” Marcos ha sabido construir en los últimos diez años una estrategia mediática de representación cargada de reminiscencias surrealistas, misma que ha hecho posible no la traducción “autorizada” de una mirada indígena al ignorante mundo occidental y “poscolonialista”, sino la evocación, a través de múltiples estrategias performáticas, de un “otro mundo posible”, un mundo de “estructuras abiertas donde quepan muchos mundos diferentes”, representado por los propios “otros”, hasta ahora tercamente ignorados por “la clase política” nacional.

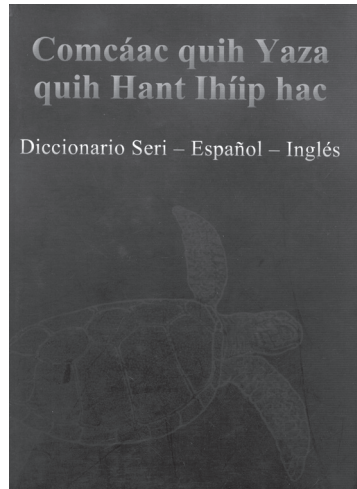
Marcos y los zapatistas contemporáneos, tal como el trabajo de Jean Rouch y sus amigos africanos, que “invertían” o “pervertían” la antropología en las calles de París durante la década de los años sesenta, representan hoy un grupo *sui-generis* que realiza en la práctica cotidiana, a través de la “autonomía indígena”, una antropología surrealista “subvertida” por medio de la auto-representación de sí mismos, en la defensa y afirmación de su “identidad y dignidad cultural”. Los zapatistas son los antropólogos surrealistas que nos han demostrado que las balas de la palabra y la imagen son tan fuertes o más que las balas reales.

Bibliografía

- Artaud, Antonin, *México y Viaje al país de los tarahumaras*, México, FCE, 1973.
- , *The Theatre and its Double*, Londres, Calder Publications, 1974.
- Barber, Stephen, *Artaud: The Screaming Body*, Londres, Creation Books, 1999.
- Bateson, Gregory, *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Briggs, John, y David Peat, *Las siete leyes del caos. A través del maravilloso espejo del universo*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Dossey, Larry, *Tiempo, espacio y medicina*, Barcelona, Kairós, 1982.
- Clifford, James, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard, Harvard University Press, 1988.
- Coombes, Annie E., *Reinventing Africa: Museums, Material Culture and Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England*, New Haven, Yale University Press, 1994.
- Gell, Alfred, *Art and Agency*, Nueva York/Oxford, Clarendon Press, 1999.
- Ginsburg, Faye, "Culture/Media. A (Mild) Polemic", en *Anthropology Today*, vol. 10, núm. 2, abril de 1994.
- Grimshaw, Anna, *The Ethnographer's Eye, Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Jay, Martin, "The Disenchantment of the Eye, Surrealism and the Crisis of Ocularcentrism", en Lucien Taylor (ed.), *Visualizing Theory: Selected Essays from VAR, 1990-1994*, Londres, Routledge, 1994.
- Marcus, George E. y Fred R. Myers, *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Naficy, Hamid, *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Nichols, Bill, *Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- , *Blurred Boundaries: Questions of Meaning in Contemporary Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Rouch, Jean, "The Camera and Man", en Paul Hockings (ed.), *Principles of Visual Anthropology*, Berlín/Nueva York, Mouton de Gruyter, 2003.
- , "Our Totemic Ancestors and Crazy Masters", en Paul Hockings (ed.), *Principles of Visual Anthropology*, Berlín/Nueva York, Mouton de Gruyter, 2003.
- Ruby, Jay, *Picturing Culture, Explorations of Film and Anthropology*, Chicago, Chicago University Press, 2000.
- Schaeffner, André, "Rituel et pré-théâtre", en «Histoire des spectacles», *Encyclopédie de la Pléiade*, París, Gallimard, 1945, vol. 19, pp. 21-54.

- Schechner, Richard, *Performance Studies: An Introduction*, Nueva York, Routledge, 2006.
- Schwarcs, Lilia M., *The Spectacle of the Races: Scientists, Institutions and the Race Question in Brazil 1870-1890*, Nueva York, Hill and Wang, 1999.
- Slater, Don, "Photography and Modern Vision", en Chris Jenks (ed.), *Visual Culture*, Londres, Routledge, 1995.
- Sontag, Susan, "Introducción", en Antonin Artaud, *Selected Writings*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- Stoller, Paul, "Artaud, Rouch and the Cinema of Cruelty", en Lucien Taylor (ed.), *Visualizing Theory. Selected Essays from VAR, 1990-1994*, Londres, Routledge, 1994.
- Tobing Rony, Fatimah, *The Third Eye: Race, Cinema and Ethnographic Spectacle*, Durham, Duke University Press, 1996.
- Turner, Terence, "Defiant Images. The Kayapo Appropriation of Video", en *Anthropology Today*, vol. 8, núm. 6, 1992.
- Wagensberg, Jorge, "Seguir la corriente", en *Ideas sobre la complejidad del mundo*, Barcelona, Tusquets (Metatemas 9), 1998.
- Wright, Chris, "The Third Subject: Perspectives on Visual Anthropology", en *Anthropology Today*, vol. 14, núm. 4, 1998.
- Zohar, Dahar, *El yo cuántico. ¿Qué hay de nuevo respecto a la nueva física?*, México, Edivisión, 1997.

RESEÑAS



Mary B. Moser y Stephen A. Marlett

Comcáac quih Yaza quih Hant Ihíip hac. Diccionario Seri – Español – Inglés

Hermosillo, Universidad de Sonora/Plaza y Valdés, 2005

Si bien existen varios vocabularios de lenguas indígenas mexicanas, incluyendo uno de seri¹ —llamada comcáac por sus hablantes—, la producción de diccionarios es muy escasa, y por ello el trabajo compilado por Mary Beck Moser y Stephen Marlett representa un verdadero avance para una de las áreas menos exploradas por la lingüística dedicada a las lenguas nativas de México, y en general sobre las lenguas autóctonas habladas en todo el mundo.

Su aporte podemos caracterizarlo en varios niveles. En primer lugar destaca el hecho de ser el resultado de más de cinco décadas de estudio sobre la estructura de la lengua seri, así como la recopilación acuciosa de miles de términos en este idioma hablado por 595 individuos mayores de cinco años, según el conteo 2005 del INEGI; dichos hablantes se localizan en una de las regiones más inhóspitas de la república mexicana y habitan dos comunidades de la región costera del estado de Sonora: *Socáaix* (Punta Chueca) y *Haxöl Iihom* (El Desemboque). Desde 1951 Mary Moser y Edward W. Moser comenzaron el estudio lingüístico sobre esta lengua, lo cual comprendía el inventariar los términos de un extenso vocabulario. Después de 25 años de convivir con los miembros de la comunidad seri, Edward Moser falleció precisamente el mismo año en que Stephen Marlett comenzó sus estudios con esta lengua. La continuidad de Mary en la investigación lingüística y, sin querer, el pase de la estafeta de Edward a Stephen, permitieron a estos académicos concluir su labor después de mucho tiempo de arduo trabajo de recopilación, sistematización y análisis de cuantiosos datos léxicos y gramaticales.

Su trabajo en y con la comunidad de habla les permitió elaborar un mate-

¹ Edward W. Moser y Mary B. Moser, *vocabulario seri: seri-español, español-seri*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1961.

rial rico en muchos aspectos al obtener los datos de primera mano, pues mediante la interacción cotidiana con varios individuos y la cabal integración a la vida comunitaria del grupo étnico les permitió reconocer algunas de las relaciones de la lengua con la cultura seri, sin concentrar únicamente sus estudios en el análisis de la estructura del idioma. También debe resaltarse el hecho de que estos tres lingüistas hayan sido casi los únicos estudiosos de una lengua interesante —claro está que sin menosprecio de otras— no sólo por la complejidad estructural, sino también por la estrecha relación con su cultura y visión del mundo, así como por una peculiar situación sociolingüística. Aún cuando el seri o comcáac es una lengua hablada por un pequeño número de individuos, disfruta al mismo tiempo de una fuerte vitalidad lingüística, lo cual contrasta con otras lenguas minoritarias de la región y del país, y en algunos casos de lenguas con mucho más hablantes, algunas de ellas en franco proceso de desplazamiento lingüístico frente al español.

En segundo lugar resalta la contribución de varios miembros de la comunidad seri. Algunos de ellos participaron activamente en la elaboración del diccionario, como los siete colaboradores del comité editorial, además de Roberto Herrera Marcos, fallecido en 1988, y quien junto con Edward Moser fue pionero en la conformación del material recopilado, el cual ahora sale a la luz en forma de un extenso diccionario con más de siete mil entradas. La participación de los hablantes nativos en este tipo de estudios es básica para lograr la extensión y exactitud de un dic-

cionario tan elaborado como el que nos presentan los lingüistas en conjunción con las hablantes de la lengua, y en este sentido sólo puede ser comparado con el diccionario hopi.² Dicha recopilación también fue realizada por varios investigadores y hablantes de la lengua, uno de ellos con conocimientos de lingüística, lo cual permitió una mayor exactitud en el manejo de los materiales y de su análisis léxico; en consecuencia, elaborar diccionarios como los de estas dos lenguas implica algo más que una sumatoria de palabras y requiere estudios profundos del sistema lingüístico, incluido el lexicográfico, para conformar cada una de las entradas y sus ejemplos en contextos gramaticales específicos.

En tercer lugar sobresale el empleo de las lenguas seri, español e inglés en la elaboración del diccionario, pues ello lo hace más atractivo para una cantidad mayor de posibles usuarios, al mismo tiempo que se amplían las posibilidades de un conocimiento profundo por parte de la comunidad seri, al aparecer la traducción de cada palabra en las otras dos lenguas. La globalización del conocimiento hace necesario trabajos como este donde una lengua indígena comparta el mismo nivel con las lenguas indoeuropeas. Su aporte junto a estos dos idiomas occidentales amplía el conocimiento sobre otras lenguas con estructuras diferentes, que

² The Hopi Dictionary Project (comp.), *Hopi Dictionary-Hopiikwa Lavàytutuveni. A Hopi-English Dictionary of the Third Mesa Dialect*, Tucson, The University of Arizona Press, 1998.

permiten adentrarse en las representaciones sociales y culturales de grupos poco conocidos en los países industrializados.

Además, para ayudar a entender y utilizar el diccionario los autores incluyeron un estudio gramatical escrito en español, con una breve exposición sobre algunos temas pertinentes y ejemplos que permiten una mejor comprensión de las entradas léxicas y de las oraciones que las acompañan. También agregan varias tablas, apéndices y notas técnicas que resumen el complejo sistema gramatical seri. Baste un ejemplo para apreciar el apoyo que significa contar con la descripción gramatical en esta obra: *quij* se define en el diccionario como 'el', 'la' y entre paréntesis se especifica que se caracteriza como una cosa sentada. En el apartado gramatical aclaran que *quij* es uno de varios artículos determinados más comunes, los cuales reflejan, en general, el número y la posición del sustantivo. De acuerdo con el número, el plural de *quij* es *coxalca* 'los, 'las' (cosas sentadas) y en relación con la posición existen otros artículos como *cop* o *cap* [la diferencia entre estos dos es dialectal] 'cosa parada', *com* 'cosa acostada', *tintica* 'cosa que se aleja', *timoca* 'cosa que viene' y *quih* 'cosa con posición indeterminada'. Algunos ejemplos de artículos determinados son:

[Cmiiq̃e ctam quij] [haaco cop] ano quiĩ ih̃a.
seri hombre el casa la en está sentada
El hombre seri está dentro de la casa.

[Ctan tintica] hant z iiqui miin.
hombre el lugar una hacia fue
El hombre se fue hacia otro lugar.

[Canóaa com] maz̃íim.
panga la es bonita
La panga es bonita.

Estos ejemplos permiten observar la forma en que los seris delimitan y clasifican la realidad, lo cual implica la forma en que caracterizan los artículos determinados, que incluye tanto la posición de seres animados e inanimados como su forma inmóvil o en movimiento. De esta manera las formas gramaticales están íntimamente relacionadas con las clasificaciones culturales. En el primer ejemplo el hombre está sentado y la casa parada; en el segundo el hombre se aleja y en el tercero la panga está acostada. Estas posiciones o movimientos están íntimamente relacionados con la representación del mundo que tienen los seris.

Dentro del estudio gramatical, en la primera unidad se describe el sistema de escritura que han utilizado los autores después de una serie de cambios ocurridos desde la década de 1950 hasta la conformación del diccionario. La decisión de utilizar un alfabeto particular para cada lengua indígena ha sido uno de los mayores problemas de la lingüística, sobre todo la relacionada con la educación en el medio indígena —y en el caso de la lengua seri no ha sido la excepción—. Ante el dilema de usar una u otra posible grafía, lingüistas y hablantes nativos han tratado de acordar cuál es la mejor opción, sobre todo en lenguas tan complejas en el sistema de sonidos como es el caso del seri. El resultado es un alfabeto que contiene 22 letras: 4 vocales y 18 consonantes. Las vocales son: *a*, *e*, *i* y *o*, aunque las mismas pueden aparecer como

dobles (vocales pronunciadas el doble de tiempo que las sencillas) en sílabas acentuadas. Las vocales se pronuncian un tanto parecidas a las del español; sin embargo, la *e* varía al ser más abierta, similar a la *a* [æ] de la palabra *cat* ('gato') en inglés, y algunas personas alternan el uso de *o* con *u*, sin que cambie el significado de las palabras, al ser una variante fonética del sonido distintivo *o*. Una mayor complejidad se presenta con las consonantes, algunas de las cuales en nada se parecen a las del español. Las letras que se utilizan son: *c*, *cö*, *f*, *h*, *j*, *jö*, *l*, *m*, *n*, *p*, *qu*, *r*, *s*, *t*, *x*, *xö*, *y*, y *z*. En primer término las letras *c* y *qu* representan el sonido [k]; la *j* es parecida a la del español, aunque en algunos casos se pronuncia como un soplo, mientras la *x* se emite colocando la lengua en la parte posterior a la utilizada en la letra *j*, al tocar la úvula, casi rozando la campanilla. Por su parte, *cö*, *jö* y *xö* [k^w x^w y x^w] forman la serie labializada de *c*, *j* y *x*, esto es, una *u* formando parte de la consonante velar o uvular que le antecede. Además, la *h* representa un cierre glotal o saltillo [ʔ], sonido que se pronuncia al interrumpir el paso del aire al cerrar las cuerdas vocales. A su vez la *l* [l] es diferente a la del español, aunque cercana a ella, y se pronuncia con mayor fricción y al mismo tiempo como un soplo porque no vibran las cuerdas vocales, diferente a como sucede en español e inglés, en ambos casos vibrando las cuerdas vocales. Por último, la *z* [ʃ] se pronuncia como la *x* en la palabra *Xola*, o parecida a la *sh* del inglés en el ejemplo *she* 'ella'.

A diferencia de otras lenguas de la región, como el yaqui y el mayo, que presentan una gran cantidad de presta-

mos del español, la lengua seri exhibe muy pocos, como *canóaa* 'lancha', *coopa* 'vaso' y *roocö* 'loco'. Esto se debe a la capacidad de este tipo de lenguas para formar palabras al crear nuevos vocablos a partir de formas léxicas nativas. A esta clase de palabras, generadas a partir de las ya existentes, se les llama neologismos y su conformación no necesariamente viene de préstamos, debido a que pueden ser producidas bajo la necesidad de nombrar el mundo que los rodea. Los hablantes de seri tienen una gran capacidad para crear neologismos, como se observa en los siguientes ejemplos:

<i>hapáspoj cmatsj</i>	periódico. Literal, papel mentiroso.
<i>trooqui haxz ii</i>	vocho (Volkswagen). Literal (vehículo), pulga de perro.
<i>ziix ccáp</i>	avión. Literal, cosa que vuela.
<i>hant iháamac quiiij</i>	isla. Literal, tierra que está sola.
<i>ziix cocázja</i>	alacrán grande. Literal, cosa que muerde.

Al mismo tiempo existen palabras en seri que requieren de una explicación en inglés o español para entenderse cabalmente. En algunos casos esas palabras están íntimamente relacionadas con la cultura del grupo:

<i>quimáca</i>	v. der. tener la responsabilidad del entierro o de la fiesta de la pubertad. Viene de <i>amác</i> , 'padrino'.
<i>cayáx</i>	v. i. no tener buena condición física.

<i>cahéeej</i>	v. t. formar harina de mezquite en pasteles secos.
<i>haipj</i>	s. sonido de un espíritu que al zumbir indica peligro o muerte, se cree; tiene el sonido de viento o de pájaros huyendo.

El diccionario es de una gran riqueza en relación con varios campos semánticos, que muestran cómo los hablantes de esta lengua clasifican el mundo. Como grupo social donde el desierto y el mar son piezas clave de sus medios de subsistencia, han desarrollado una extensa terminología en algunos campos, como el de la flora y la fauna. Aquí hay otro acierto en el diccionario, al incorporar la clasificación científica en las entradas de plantas y animales. Ejemplos:

<i>halít cahóoxp</i>	almeja reina [<i>Dosinia ponderosa</i>]. Literal, lo que blanquea el cabello.
<i>pnaacöl</i>	s. jojoba [<i>Simmondsia chinensis</i>].
<i>ptcamn</i>	s. langosta de roca, langosta azul [<i>Panulirus inflatus</i>].
<i>quee</i>	s. mergo copetón [<i>Mergus serrator</i>].
<i>quisj iixz</i>	hormiga aterciopelada blanca (una avispa) [<i>Dasy-mutilla gloriosa</i>]. Literal mascota de la persona tímida.
<i>tacj queemtax</i>	bufeo (regionalismo), orca. [<i>Orcinus orca</i>]. Literal tonina que corta carne en pedazos. Sinónimo: <i>isaxípol</i> , de <i>iisax -ípol</i> , pecho negro.

En algunos casos presenta información adicional sobre la cultura, lo que permite conocer un poco más sobre

uno de los grupos menos trabajados en los campos de la antropología, así como de la etnolingüística y sociolingüística. Su riqueza en la relación lengua-cultura es excepcional y de esta manera el diccionario permite un acercamiento a ciertos fenómenos culturales, en espera de estudios más profundos que permitan entender de mejor manera otros rasgos de esta relación. Ejemplos:

seneláacoj s. mariposa de la muerte. *Black twitch moth*. [*Ascalapha odorata*]. Esta polilla fue una mujer quien perdió a sus hijos. Lloró mucho. Una mujer que llora mucho tiene manchas negras de sus lágrimas en la cara. Por eso se dice que una mujer no debe tocar esta polilla... De *seenel -aacoj*, mariposa grande.

septim s. una canasta muy grande [frecuentemente la terminación de esta clase de canasta se celebra con una fiesta].

hai quiita un espíritu maligno que sueña como un niño que está llorando. Literal el que tiene el viento como madre.

El diccionario también presenta la riqueza de los términos de parentesco no sólo en las entradas léxicas, sino también en un apéndice, presentando en dos cuadros algunos términos de acuerdo con el sexo del hablante, ya sea masculino o femenino. Ejemplos:

<i>aacaz</i>	hermano menor de mujer
<i>azcz</i>	hermano menor de hombre
<i>atcz</i>	hermana menor de mujer
<i>acóome</i>	hermana menor de hombre

Un gran acierto de quienes confeccionaron el diccionario es la incorpora-

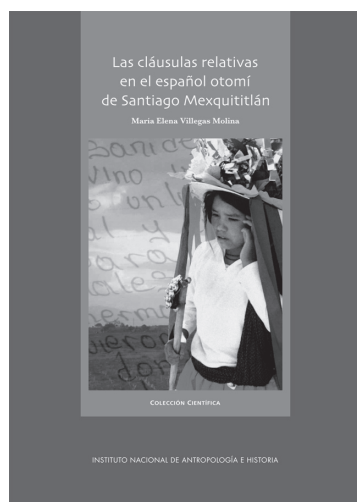
ción de ilustraciones en varias entradas léxicas, sobre todo las que requieren de una imagen para ser entendidas: animales o plantas de la región, aspectos particulares de la cultura como ropa, artesanía, música, etcétera, y una amplia clasificación de formas geométricas y otras trazas características de cómo los seris nombran su entorno. La creadora de las ilustraciones fue Cathy Moser Marlett, hija de Mary y Edward Moser, y esposa de Stephen, quien desde pequeña estableció una relación con la comunidad seri y dio al proyecto importantes aportes como bióloga y artista. Algunos ejemplos de términos de formas son:

<i>caan</i>	v. i. con irregularidad con una pequeña curva en una superficie vertical.
<i>cahmázaj</i>	v. i. extra grande y de forma globular.
<i>ccóoo</i>	cilíndrico pero un poco gordo en el medio.
<i>caacj</i>	v. i. con la irregularidad de una curva larga.

<i>coohcö</i>	v. i. cóncavo y hondo.
<i>ccnáafij</i>	v. i. encorvado sutilmente.
<i>ceehzx</i>	v. i. cóncavo y poco profundo.
<i>cihislítx</i>	s. obl esquina interior.
<i>iislítx</i>	s. obl esquina exterior.
<i>qnápt</i>	v. i. encorvarse hacia abajo con arco corto y radical.

Para finalizar, este trabajo representa un parteaguas en la elaboración de diccionarios en lenguas indígenas mexicanas, y por sus diferentes aportaciones es de gran valor para adentrarse en el nivel lingüístico de una lengua aislada del norte de México. Sin embargo, va más allá y pasa de ser un diccionario para transformarse en texto etnográfico, permitiendo a quien lo consulte adentrarse por medio de la lengua al medio de representación cultural de un grupo étnico por demás interesante.

JOSÉ LUIS MOCTEZUMA ZAMARRÓN
CENTRO INAH SONORA



María Elena Villegas Molina
Las cláusulas relativas en el
español otomí de Santiago
Mexquititlán

México, INAH (Científica, 473),
 2005.

Este libro presenta una investigación original con base en el manejo y análisis de nuevos datos. Aporta al campo del *contacto entre lenguas*, enfocándose en el análisis del *lenguaje escrito* en español por parte de alumnos hablantes del otomí de Santiago Mexquititlán, Querétaro. Alumnos del video-bachillerato de la comunidad de Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco, Estado de Querétaro, escribieron narraciones regionales de su comunidad, apoyando de esta manera la conformación del *corpus* de datos por analizar. Como dice María Elena Villegas: “en la transcripción de los cuentos (“La brujería”, “Las campanas”, y “El águila”) escritos en español se observa gran información

lingüística sobre los cambios estructurales en el español de hablantes de lengua indígena y de la lengua estándar”.

Estos datos primarios, es decir, las narraciones mencionadas, fueron analizados poniendo especial atención en las estructuras de las cláusulas relativas que morfosintácticamente (es decir, en la formación de las palabras y su secuencia en las oraciones) difieren de las del español estándar manejado como lengua mayoritaria.

La interferencia del español en las lenguas indígenas ha sido ampliamente señalada, sobre todo para los aspectos fonológicos y léxicos; por ejemplo, en los trabajos de Franz Boas,¹ William Bright² o E.P. Dossier,³ los tres mencionados por Paulette Levy.⁴ La interferencia léxica se ha tratado frecuentemente con un enfoque descriptivo, o como base para un análisis sociolingüístico o histórico.

La interferencia en el ámbito sintáctico ha recibido menos atención. Levy menciona algunos trabajos importantes,⁵ entre ellos el de Jorge A. Suárez.

¹ Franz Boas, “Spanish Elements in Modern Nahuatl”, en *Todd Memorial Volumes, Philological Studies*, vol. I, Nueva York, 1930, pp. 85-89.

² William Bright, “Notes on Hispanisms”, en *International Journal of American Linguistics* (IJAL), núm. 45, 1979, pp. 267-271.

³ E.P. Dossier, “Two Examples of Linguistic Acculturation. The Yaqui of Sonora and the Tewa of New México”, en *Language*, núm. 32, 1956, pp. 146-157.

⁴ Paulette Levy, “El caso de interferencia sintáctica del español en totonaco”, en Violeta Demonte y Beatriz Garza Cuarón (eds.), *Estudios de lingüística de España y México*, México, UNAM/Colmex, 1990, pp. 551-560.

⁵ *Idem.*

rez,⁶ Lyle Campbell,⁷ y el de ella misma, donde menciona: "El problema que se plantea en el trabajo de Suárez es... que los préstamos de palabras gramaticales del español (conjunciones y subordinantes, por ejemplo) han tenido como consecuencia un cambio de tipo sintáctico (de parataxis a hipotaxis)". El artículo de Campbell presenta una gama más amplia de cambios sintácticos en pipil, una lengua yutoazteca (del grupo náhuatl) de El Salvador. De seis tipos de cambio que él discute, cinco los atribuye al contacto con el español. Menciona, por ejemplo, construcciones comparativas y coordinadas adoptadas del español mediante el uso de *mas* y *que*, *pero*, *ni*, *sin*, *y*, etcétera, y cláusulas relativas con *ke* (del marcador *que* para la reconstrucción relativa en español), además del cambio en el orden básico de palabras de la oración de *VSO* a *VOS*, por el contacto en Centroamérica con sus vecinos hablantes de maya y xinca (orden básico *VOS*). Levy presenta un caso de lo que parece ser un calco sintáctico del español en totonaco. La hipótesis de su trabajo es que la marca de objeto proviene de un calco del clítico de las oraciones españolas correspondientes.

Menos estudiado es la *variante del español hablado por hablantes de lenguas indígenas*. En México, donde existen más de 60 lenguas indígenas, muchos hablantes han adquirido el español como segunda lengua. Para muchos jóvenes indígenas su lengua materna es ahora el español, con un conocimiento pasivo de la lengua tradicional de su grupo. Nuestra labor como lingüistas y educadores es averiguar si existe una variante del español hablado y escrito por indígenas, con rasgos específicos, dife-

rente de la norma y diferente del español rural.

El estudio de María Elena Villegas contribuye a un campo poco estudiado: el uso del español como segunda lengua para hablantes de lenguas indígenas. Dos trabajos anteriores sobre el tema en lenguas otomíes son la tesis de licenciatura de Beatriz Arias Álvarez,⁸ y un artículo de Yolanda Lastra.⁹ El estudio de Beatriz Arias¹⁰ documenta entre los errores de interferencia: 1. Ausencia de género y número; 2. Falta de concordancia; 3. Omisión del artículo; 4. Confusión en la elección del pronombre personal; 5. Confusión en el uso del pronombre reflexivo; 6. Omisiones en la perífrasis de futuro; 7. Uso del tiempo copretérito por el presente (únicamente con el verbo *estar*); 8. Preferencia en el uso del modo indicativo; 9. Confusión entre los verbos *ser* y *estar*; 10. Uso innecesario de algunos adverbios (*ya*); 11. Omisión del adverbio conjuntivo *cuando*.

Mientras los dos estudios anteriores se ocupan del lenguaje hablado, la investigación de María Elena Villegas

⁶ Jorge A. Suárez, "La influencia del español en la estructura gramatical del náhuatl", en *Anuario de Letras*, México, UNAM, núm. 15, 1977, pp. 115-164.

⁷ Lyle Campbell, "Syntactic Change in Pipil", en *International Journal of American Linguistics* (IJAL), núm. 53, 1987, pp. 253-280.

⁸ Beatriz Arias Álvarez, "Deformaciones del español en hablantes mazahuas y posibles causas que las originan", México, tesis de licenciatura, FFYL-UNAM, 1985.

⁹ Yolanda Lastra, "Acerca del español de los otomíes de Toluca", en Violeta Demonte y Beatriz Garza Cuarón, *op. cit.*, pp. 561-570.

¹⁰ Beatriz Arias Álvarez, *op. cit.*, p- 147.

se enfoca en *el español escrito* de alumnos del video-bachillerato, hablantes de otomí. El texto es de suma importancia por varias razones: trata una multitud de temas relevantes (el contacto entre lenguas, el concepto de “interferencia”, sintaxis, las cláusulas relativas, la gramática funcional y la noción de “español indígena”). Gracias a una estructuración y redacción cuidadosas, logra una síntesis en el desarrollo del texto.

Desarrolla de modo sistemático los temas del libro en la Introducción, mientras el marco teórico se aborda en el capítulo 2; el contacto entre español y otomí constituye el capítulo 3, y el capítulo 4 está dedicado a la estructura de las cláusulas relativas. Posteriormente aborda la metodología y técnicas (aplicadas para realizar el estudio), el análisis estructural, y presenta sus conclusiones en el capítulo 6. Los apéndices contienen datos primarios e información acer-

ca de los alumnos (informantes/consultores) que apoyaron la investigación con sus textos.

Los lingüistas se emocionarán con el manejo y discusión de la gramática tradicional, la gramática funcional de Dik,¹¹ el acercamiento tipológico de Givón,¹² y la relación con estudios de contacto realizados por Hekking.¹³ Sin embargo, creo que dos de los aportes principales de la obra son el tomar en cuenta la importancia del español regional indígena para el campo de la educación en trabajos aplicados, como el diseño de material didáctico y métodos de enseñanza; y el contribuir a nuestro conocimiento lingüístico sobre la diversidad y el cambio, consecuencias del proceso de contacto entre lenguas en situaciones de desigualdad.

MARTHA MUNTZEL
DIRECCIÓN DE LINGÜÍSTICA, INAH

¹¹ Simon C. Dik, *The Theory of Functional Grammar, Part I. Structure of the Clause*, Berlín, Kees Hengeveld, 1997.

¹² T. Givón, *Syntax. A Functional Typological Introduction*, vol. II, Ámsterdam/Filadelfia, John Benjamins Publishing Company, 1990.

¹³ Ewald Hekking, *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Ámsterdam, Universidad de Ámsterdam, 1995.



Mechthild Rutsch/Mette Marie Wachter (coords.)
Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México,
 México, UIA/INAH (Científica, 467), 2004

A propósito del décimo aniversario del Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, apareció un volumen conmemorativo en el que colaboran diversos miembros del seminario, cuyas sesiones regulares se han enriquecido siempre por un sentido crítico aderezado por el infaltable ejercicio del compañerismo y la amistad.

Integrado por 17 artículos que se agrupan en torno a cinco grandes temas (historia, conceptos y tradiciones; la escritura de la antropología; personajes

de la antropología; comunidades científicas; teorías y narrativas de la antropología mexicana), el volumen inicia con el texto donde Carlos López Beltrán pugna "Por una nueva historiografía de los conceptos científicos. El caso de la herencia biológica", el cual nos ofrece básicamente un planteamiento acerca de la manera de abordar las dificultades y bondades que da al historiador de las ciencias el seguimiento y revalorización historiográfico de la noción de *concepto*, que en este caso es el de *herencia biológica*.

El apartado de *Historia, conceptos y tradiciones* concluye con "El programa de la sociología y su reestructuración", en el que Fernando Castañeda Sabido aborda el proceso de desestructuración y desplazamiento del discurso de la sociología por diversas enunciaciones teóricas durante las pasadas dos décadas. Propone caracterizar el programa de conocimiento de la sociología y cómo se demarcó de la filosofía política, la economía y otras teorías normativas, indicando así su agotamiento y necesidad de reforma. Castañeda ilustra la manera en que una disciplina articula su perfil paradigmático y el acento de sus transformaciones, lo cual revela en la radicalización de algunas temáticas no sólo la caracterización de la disciplina misma, sino también la ocurrencia de tendencias teóricas no siempre afortunadas.

El segundo apartado, *La escritura de la antropología*, arranca con el trabajo de Fernando López Aguilar, "La arqueología y la escritura del pasado", cuyas líneas revelan que, desde su lectura del pasado, tan pronto el arqueólogo se abroga la concesión de "escribir

por el otro”, en esa misma medida construye una especulación sobre el sujeto, de modo que la arqueología es eminentemente una toma de poder. Así, la esencia del texto radica en un doble dilema: el de la construcción de sentido del tiempo desde nuestro aquí y ahora, y la búsqueda de su ruptura hermenéutica para acceder a la posibilidad de comprender el sentido de la otredad, estudiada con las herramientas y métodos arqueológicos.

La exploración de este segundo tema cierra con “El delicioso suplicio de escribir antropología”, donde Carlos García Mora nos acerca a la hoja de papel como espacio liberador de las impresiones que deja en el antropólogo el ejercicio de la escritura como suma de las delicias y suplicios de sus experiencias, y a la vez síntesis del quehacer antropológico que halla su fase última en el texto. Si bien en el procesamiento del dato etnográfico el antropólogo recrea una forma de vida, García Mora se pregunta por qué es tan difícil escribir, de ahí su ánimo por revertir el sentimiento de animadversión de muchos antropólogos ante la página en blanco para volcarlo en una práctica placentera. Así logra mantener su preocupación por alentar el tránsito de la escritura científica al texto humanístico, sin atenuar la creatividad intelectual o invalidar la propia experiencia existencial, de tal suerte que el producto final sea el libro como una “obra total”.

El tercer tema, *Personajes de la antropología mexicana*, está encabezado por Bárbara Cifuentes con el artículo “Lenguas e historia en tres obras mexicanas del siglo XIX”. Ahí se subraya que la institucionalización de la lingüística ocu-

rrió gracias a la constitución de sociedades científicas y literarias comandadas por eruditos autodidactas, espacios donde a su vez se desarrollaron Manuel Orozco y Berra, Francisco Pimentel y Joaquín García Icazbalceta, creadores de las obras bajo estudio, que paralelamente ilustran la conformación de una disciplina como especialidad diferenciada.

En “La danza de las disciplinas. El Museo Nacional a través de los trabajos de Gumesindo Mendoza”, Rafael Guevara Fefer se muestra inconforme con el olvido impuesto a los naturalistas de la Sociedad Mexicana de Historia Natural, por lo que destaca su aportación —y sobre todo la de uno de sus más insignes miembros, Gumesindo Mendoza— en la consolidación institucional del Museo Nacional, así como de disciplinas como la biología, la etnología y la lingüística durante la segunda mitad del siglo XIX. Gracias al rescate de estos profesionales de la “obra negra”, el autor aporta elementos para comprender y desmitificar la gestación de la comunidad antropológica, sirviéndose de Mendoza para ilustrar los enfrentamientos académicos derivados de la polaridad entre liberales y conservadores, y además atisbar a la metamorfosis del amateur en un profesional dentro de la maduración misma de las disciplinas decimonónicas.

Continuamos con Fernando González Dávila y su texto, “El doctor Nicolás León frente al evolucionismo”, donde aborda la circunstancia polémica del científico dividido entre su fe religiosa y la objetividad que lo distingue como tal. González analiza la ausencia de una postura definida por parte de Nicolás

León ante la discusión del evolucionismo y el origen del hombre dado su catolicismo. Si bien el autor piensa que en el aula León ventilaba sus opiniones, su silencio obedecía a los nexos mantenidos con gente del clero o vinculada a él; de tal suerte, basado en un probable drama personal, el autor nos devela los vericuetos de cómo un colectivo fija sus reglas de integración, a veces aderezadas por la frágil condición humana.

El texto siguiente corresponde a Ana María Crespo y Beatriz Cervantes, "La mirada de Kirchhoff al Bajío. Un caso para la historia de la arqueología", cuya primera revelación indica que la historia no solamente se cimienta en el "hecho" como acto consumado, pues en dicho artículo las autoras dan cuenta y noticia de un proyecto multidisciplinario, concebido por Paul Kirchhoff, que no "fue lo que pudo haber sido". La investigación arqueológica que Kirchhoff deseaba emprender perseguía la verificación de pesquisas a través de su trabajo con las fuentes históricas; sin embargo, como otras contribuciones que se quedaron en el tintero, también merecen si no su análisis o reimplantación, por lo menos un acto de divulgación y rescate.

Este apartado de *Figuras de la antropología mexicana* cierra con el texto "Utopías españolas en tierras mexicanas: Ángel Palerm y la formación de nuevas generaciones de antropólogos", de Alba González Jácome, quien pone en perspectiva la visión del antropólogo español como constructor de "utopías", en este caso creando nuevas instituciones formadoras de antropólogos. Con la premisa de "solamente se aprende a investigar investigando" y la enunciación

de la vocación magisterial, así como la ponderación del trabajo de campo y la dirección marcada por la teoría neoevolucionista, la autora se aproxima no sólo a la constitución del proyecto educativo palermiano, sino a la forja de una tradición académica alterna dentro de los derroteros de la antropología mexicana, cuyos cauces, incluso, van poco más allá de la ENAH.

La cuarta sección o apartado, *Comunidades científicas*, abre con el artículo "Los *Anales* del Museo Nacional" de Rosa Brambila Paz y Rebeca de Gortari, texto en el que se aborda el periodo 1877-1909 de los *Anales*, por representar un parteaguas en la historia de la antropología mexicana, marcado por su profesionalización y la construcción de un vocabulario "preciso y propio" para conocer el México antiguo. Con la aparición de los *Anales* se impulsó al mismo tiempo la divulgación de la ciencia y la concepción de una identidad nacional mediante el estudio del pasado prehispánico, de modo que el trabajo refiere algunos aspectos de esta publicación desaparecida en 1977; de ahí que sea una excelente introducción no sólo para conocer su importancia, sino una guía para acercarnos a sus valiosos materiales.

"Sobre historia de la antropología mexicana: 1900-1920", de Mechthild Rutsch, es un texto en el que se pondera la escasez de trabajo interdisciplinario a favor de la historia de la antropología en nuestro país. Para ello se busca enfocar el devenir de la ciencia enfatizando sobre la importancia de considerar las principales características de los procesos institucionales y su profesionalización "antes y después de la Revolución", lo cual implica rupturas y conti-

nidades. La investigadora desarrolla su análisis desde la situación del Museo Nacional, mismo que se explica por el proyecto educativo liberal, y hasta la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional el estudio señala que la formación de antropólogos, a pesar de la nueva estructura de educación superior, vería lejana su consolidación, aun cuando dicho propósito sería asumido por los gobiernos posteriores. Así, la exposición acota que la demarcación de los procesos y contextos institucionales —donde se gestó la historia de nuestra disciplina— permite cuestionar sus mitos o reexaminar los “adjetivos de la antropología nacional”.

A su vez, José Roberto Téllez Rojo, autor de “El maestro y las alumnas. Una excursión escolar de la clase de etnología del Museo Nacional en 1906”, parte de una situación casi anecdótica: la excursión dada a conocer por los diarios de la época para ofrecer la reconstrucción de lo que significaba la relación alumnado-profesor en los cursos ofrecidos por el Museo Nacional. Apoyándose en periódicos y la consulta de archivos, Téllez Rojo ofrece una idea de la manera en que se preparaba a los estudiantes de mano del doctor Nicolás León, volcando también su mirada a los cursos, el perfil de los alumnos, la metodología del profesor y hasta la peculiaridad misma de la excursión, a ratos más parecida a un paseo dominical. Así, el autor bosqueja la ambientación y consolidación de un colectivo en ciernes, donde la formación de profesionales era entonces un propósito que a carta cabal el Museo distaba de ofrecer.

“El proyecto de Tenayuca y la comunidad arqueológica en México: 1925-

1935”, de Haydeé López Hernández, rescata de soslayo la historia de Tenayuca, connotado sitio para el desarrollo de la arqueología nacional y escaparate de los hombres que participaron en este proyecto, miembros de una importante generación. El “caso” Tenayuca es importante por los eventos que suscitó, pues si por un lado muestra cómo el caudillaje de Manuel Gamio perpetuó sus proyectos gracias a una camarilla de amigos, por otra parte ilustra cómo se constituyeron en un colectivo que respondió ante propios y extraños sobre la polémica desatada por el proyecto en materia de conservación. El proyecto Tenayuca, tanto por sus connotaciones académicas como por su concepción de investigación integral, contribuyó a imbuir su carácter profesional y científico a la arqueología mexicana, amén de revelar también que la década de los veinte no es “un periodo sin significado propio”.

El tema de *Las comunidades científicas* cierra con el artículo “La comunidad antropológica de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM)”, donde Leif Korsbaek, Tonatiuh Romero Contreras y Carlos Castaños Montes fungen como autores y afectados directos del conflicto que describen: la influencia de camarillas políticas en el medio académico. A partir de una defensa de la “neutralidad académica”, los autores trazan la trayectoria de la entonces Academia de Antropología de la UAEM, creada en 1977, hasta su constitución en facultad, lo cual sólo cambió el escenario de actuación para el ya desde entonces grupo en el poder. Amén de los detalles, dicha camarilla ha hecho suya, entre otras, la práctica

del plagio, cuando se suponía que debía guardar la calidad de las publicaciones que ofertan. En suma, el texto certifica la triste aseveración de que no sólo por inanición presupuestal se aniquilan instituciones.

El quinto tema, *Teorías y narrativas en la antropología mexicana*, inicia con el trabajo de Nicanor Rebolledo, "Antropología y educación intercultural. Perspectivas interdisciplinarias en México", donde destaca el interés por el carácter interdisciplinario de la antropología mexicana y sus nexos con otras áreas de estudio, en particular la educación. El autor sigue los momentos clave de la historia de nuestra disciplina, vinculados a su vez con el proyecto integracionista de "educación nacional" posrevolucionario, y muestra que la relación con la psicología, la pedagogía y otras ciencias es más vital de lo que suelen pensar los propios antropólogos, hecho evidente por la apropiación de herramientas conceptuales o metodológicas (por ejemplo, la etnografía) a veces de manera errática. Mediante la interdisciplinariedad y su impacto en la educación indígena, al imbuirle su carácter de interculturalidad y su consumación en la educación intercultural, el autor llega a un punto crucial con la formación de profesionales bajo esta línea, de modo que al ponderar la interculturalidad evidencia la autodeterminación de los pueblos indios y el ejercicio de sus derechos culturales y lingüísticos.

El artículo de Sergio Ricco, "La antropología jurídica: un intento de regulación social", señala que a pesar de la pérdida de soberanía nacional causada por el abandono de las responsabilidades sustantivas a cargo del Estado y la

coyuntura actual, éste sigue normando a los grupos sociales organizados, entre ellos los indígenas, bajo una jurisprudencia ajena a su alteridad y próxima al conservadurismo. Moviéndose en las desavenencias derivadas de la controversia "tradición-modernidad", eje nodal de la antropología jurídica, emergen cuestiones medulares como las suscitadas en torno de las posturas autonomistas o la persistente fragilidad conceptual en relación con la construcción teórico-metodológica del derecho consuetudinario, escollos que para el autor representan la ausencia de una tradición respecto a la denominada antropología jurídica.

Este último tema concluye con el texto "Narrativas vergonzantes, antropologías peligrosas", de Ignacio Rodríguez García, quien a partir del recuento de los trabajos hechos a lo largo de la historia de las disciplinas antropológicas, señala no sólo la injerencia del Estado sobre ellas, sino cómo llegaron a niveles deplorables desde una "teoría omnipresente e inapelable", sea el marxismo o las inercias posmodernistas. Consideradas por el autor como "narrativas vergonzantes", se trata tan sólo de catapultas personales a costa de su utilidad pública. Al preguntarse sobre la utilidad de la antropología, Rodríguez García plantea cuáles serán la temáticas a desarrollar cuando se considera la trayectoria nacionalista, humanista y crítica de la antropología mexicana. Para él sólo pueden ser dos: una, "la problemática indígena sin paternalismo y sin sentimiento de culpa", que evitaría la percepción del indigenismo como un apostolado, para llegar a análisis en concordancia con la ética científica, inde-

pendientemente de oportunismos políticos —lugar de las “antropologías peligrosas”. La segunda: “la reacción de la derecha en el medio educativo y cultural”, que al influir directamente sobre la educación popular pone en juego nuestro proyecto de país ante el embate neoconservador, sin duda desdeñoso de su carga nacionalista.

Ante la riqueza y variedad de los textos, sólo resta al lector curioso sumergirse en sus hojas, palabras y tinta que ojalá continúen floreciendo en futuros trabajos.

HUGO E. LÓPEZ ACEVES
DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL, INAH