

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Desastres naturales y dinámicas poblacionales en la transformación del paisaje sociopolítico a finales del periodo neolítico en China*
- ◆ *Reflexiones acerca de la protección del patrimonio intangible a nivel internacional, regional y su proyección en Argentina*
- ◆ *El libro: legitimidad y autenticidad en tres comunidades indígenas de Veracruz*
- ◆ *¿Estamos listos en México para defender nuestros maíces? Agricultores y consumidores en la encrucijada*
- ◆ *La relación del itonal con el chikawalistli en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nabuas de Pahuatlán, Puebla*
- ◆ *Abraham Lupercio, fotorreportero en la Revolución*

DIMENSIÓN  
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



*Directora General*      *Director General de la Revista*  
María Teresa Franco      Arturo Soberón Mora

*Secretario Técnico*      *Consejo Editorial*

César Moheno      Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)  
Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)

*Secretario Administrativo*      Sergio Bogard Sierra (Colmex)  
José Francisco Lujano Torres      Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)  
Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)

*Coordinador Nacional*      María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)  
*de Antropología*      José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)  
Diego Prieto Hernández      Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)  
Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)

*Coordinadora Nacional de Difusión*      Osvaldo Sterpone (CIH-INAH)  
Leticia Perlasca Núñez      Susan Kellogg (Universidad de Houston,  
Texas, EUA)

*Subdirector de Publicaciones*      Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,  
*Periódicas*      Argentina)  
Benigno Casas      Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,  
EUA)

*Edición impresa*      *Asistente del director*  
Héctor Siever      Virginia Ramírez  
y Arcelia Rayón

*Edición electrónica*      *Consejo de Asesores*  
Norma P. Páez y Nora L. Duque      Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)  
Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

*Diseño de portada*      Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM)  
Efraín Herrera      Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)  
Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)  
Jacques Galinier (CNRS, Francia)

*Foto de cubierta:*  
Benigno Casas  
*Sin título, 2012*

# 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

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. 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.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como *et cetera*, *verbigracia*, licenciado, señor, doctor, artículo.
- 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).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
  - nombres y apellidos del autor,
  - título del libro en cursivas,
  - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
  - total de volúmenes o tomos,
  - número de edición, en caso de no ser la primera,
  - lugar de edición,
  - editorial,
  - colección o serie entre paréntesis,
  - año de publicación,
  - volumen, tomo y páginas,
  - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, *et cetera*, debe seguirse este orden:
  - nombres y apellidos del autor,
  - título del artículo entre comillas,
  - nombre de la publicación en cursivas,
  - volumen y/o número de la misma,
  - lugar,

- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido 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 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- 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.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- 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.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: [dimension\\_antropologica@inah.gov.mx](mailto:dimension_antropologica@inah.gov.mx) [dimenan\\_7@yahoo.com.mx](mailto:dimenan_7@yahoo.com.mx).
- No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, *et cetera*, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

## 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.

## Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruñido*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato tiff o jpg. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880,  
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200,  
Conmutador 40 40 54 00 ext. 4366,  
[dimension\\_antropologica@inah.gov.mx](mailto:dimension_antropologica@inah.gov.mx)  
[dimenan\\_7@yahoo.com.mx](mailto:dimenan_7@yahoo.com.mx)  
[dimelogica@gmail.com](mailto:dimelogica@gmail.com)  
web: [www.dimensionantropologica.inah.gov.mx](http://www.dimensionantropologica.inah.gov.mx)  
[www.inah.gov.mx](http://www.inah.gov.mx)

*Dimensión Antropológica*, año 20, vol. 58, mayo-agosto de 2013, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7° piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 27 de diciembre de 2013 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

# Índice

<b>Desastres naturales y dinámicas poblacionales en la transformación del paisaje sociopolítico a finales del periodo neolítico en China</b> WALBURGA WIESHEU	7
<b>Reflexiones acerca de la protección del patrimonio intangible a nivel internacional, regional y su proyección en Argentina</b> MERCEDES MARIANO/MARÍA LUZ ENDERE	33
<b>El libro: legitimidad y autenticidad en tres comunidades indígenas de Veracruz</b> ENRIQUE HUGO GARCÍA VALENCIA	61
<b>¿Estamos listos en México para defender nuestros maíces? Agricultores y consumidores en la encrucijada</b> ELENA LAZOS	89
<b>La relación del <i>itonal</i> con el <i>chikawalistli</i> en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla</b> ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ	115
<b>Cristal bruñido</b>	
<b>Abraham Lupercio, fotorreportero en la Revolución</b> SAMUEL VILLELA F.	151

## **Reseñas**

DAVID OLGUÍN (COORD.)

*Un siglo de teatro en México*

ANTONIO ESCOBAR

171

FERNANDO DEL PASO

*Bajo la sombra de la Historia. Ensayos sobre el Islam  
y el judaísmo*

YOLOTL GONZÁLEZ

182

*Itinerantes. Revista de Historia y Religión*

JESÚS JOEL PEÑA ESPINOSA

192

**Resúmenes / Abstracts**

199

# Reflexiones acerca de la protección del patrimonio intangible a nivel internacional, regional y su proyección en Argentina

MERCEDES MARIANO/MARÍA LUZ ENDERE\*

Desde que las ciencias sociales y los enfoques antropológicos han mostrado un interés especial en los procesos en detrimento de los objetos, se ha apuntado a una nueva definición de patrimonio como entidad compuesta por expresiones que se manifiestan de manera compleja y diversa a través de las costumbres sociales.<sup>1</sup>

\* Conicet/Incuapa-Patrimonia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN).

Este trabajo se enmarca en las investigaciones desarrolladas por Patrimonia (Estudios Interdisciplinarios de Patrimonio) de Incuapa (Unidad Ejecutora Conicet) con sede en la Facultad de Ciencias Sociales, UNICEN y del proyecto "Investigación y Manejo del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico en el Área Interserrana Bonaerense" (PICT 1563/07), dirigido por la Dra. María Luz Endere y financiado por la ANPCyT. Parte de los resultados presentados en este trabajo fueron desarrollados en el marco de la investigación doctoral en curso de la Lic. Mercedes Mariano, titulada: "Patrimonio inmaterial e identidad: representaciones y significaciones simbólico-culturales bolivianas en las ciudades de Azul, Olavarría y Tandil, provincia de Buenos Aires" (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires), subsidiada mediante una beca interna de posgrado tipo II Conicet.

<sup>1</sup> Mounir Bouchenaki, "Editorial", en *Museum Internacional*, núms. 221-222, 2004, pp. 7-12; Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "El patrimonio inmaterial como producción metacultural", en *ibidem*, pp. 52-67; Cristina Sánchez-Carretero, "Sobre el patrimonio inmaterial de la humanidad y la lucha por visibilizar 'lo africano' en la República Dominicana", en Xosé Carlos Sierra Rodríguez y Xerardo Pereiro Pérez (coords.), *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*, 2005, pp. 147-163.

Esta nueva perspectiva, dinámica y multívoca, puso énfasis en las prácticas sociales y en los sistemas de creencias, y contribuyó a ampliar el enfoque patrimonial al hacer que el mismo fuera aplicable tanto a los aspectos materiales como a los inmateriales de las culturas. Desde este nuevo enfoque el patrimonio cultural intangible se ha revalorizado no sólo como fuente de diversidad, identidad, creatividad de los pueblos y como práctica y conocimiento de quienes lo portan, sino también como una construcción social que implica procesos diferenciales de apropiación de bienes culturales —tangibles e intangibles— por parte de los grupos y los individuos.<sup>2</sup>

Por otro lado, los usos sociales del patrimonio cultural contribuyen a la construcción y/o reforzamiento de la identidad étnica, ya que el patrimonio cultural es la expresión externa de la identidad.<sup>3</sup> No obstante, no todos los bienes potencialmente valiosos son reconocidos como “bienes culturales” por los sistemas legales de protección. Como señala Prats,<sup>4</sup> los gestores del patrimonio escogen determinados referentes simbólicos de un *pool* virtual dentro del cual se integran los elementos patrimonializables. Para poder convertirse en patrimonio, dichos elementos deben ser activados, y activar equivale a articular un discurso que depende de los referentes escogidos. De este modo, los bienes que constituyen el patrimonio cultural de un país no son sino “representaciones simbólicas de determinadas versiones ideológicas de la identidad”.<sup>5</sup>

Desde el siglo XIX los estados nacionales se han preocupado por proteger algunos componentes de su patrimonio cultural material a través de la legislación (e.g. leyes de monumentos nacionales), aun cuando el interés por proteger el patrimonio intangible es relativamente reciente. Si bien existen antecedentes de normas de protección de algunos elementos vinculados con ese patrimonio, como las relativas a las artesanías regionales o al folclore, sus propósitos se limitan a promover esas producciones. Es decir que están lejos de considerar a esas manifestaciones como componentes del patrimonio

<sup>2</sup> Llorenç Prats, “El concepto de patrimonio cultural”, en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 11, 2000 pp. 115-136; Néstor García Canclini, “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en E. Aguilar Criado (ed.), *Patrimonio etnológico, Nuevas perspectivas de estudio*, 1999, pp. 16-33; Ana Rosas Mantecón, “El patrimonio cultural. Estudios contemporáneos. Presentación”, en *Alteridades*, año 8, núm. 16, julio diciembre de 1998, pp. 3-9.

<sup>3</sup> Susan Pearson, “The Making of Cultural Heritage”, en Erica Avrami, Randall Mason y Marta de la Torre (eds.), *Values and Heritage Conservation, Research Report*, 2000, pp. 59-64.

<sup>4</sup> Llorenç Prats, *Antropología y patrimonio*, 2007.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 31.

cultural intangible, y más aun de considerar a dicho patrimonio en su totalidad, complejidad y dinámica.

Contar con instrumentos legales capaces de proteger el patrimonio intangible en su totalidad se volvió una necesidad acuciante en un contexto internacional caracterizado por un vasto reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas (Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo [OIT] de 1989, y Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007) y por la aceptación de la incidencia de la diversidad cultural en la manera de concebir, conservar y gestionar el patrimonio (Carta de Burra del Icomos Australia, Conferencia de Nara sobre Autenticidad, de la UNESCO en 1994, etcétera).

La aprobación de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2003, en el seno de la UNESCO, y la posterior ratificación por parte de los Estados Miembros, generó la necesidad de contemplar la protección de dicho patrimonio en el sistema legal de cada país y de ampliar su alcance conforme a la nueva normativa internacional.

El patrimonio cultural intangible de Argentina es particularmente valioso por su diversidad, ya que lejos de tratarse de una cultura más o menos homogénea, está integrada por múltiples legados, incluyendo el de los pueblos indígenas, el colonial, hispano, criollo y el de los inmigrantes provenientes de diferentes partes del mundo que se afincaron en el territorio, especialmente desde mediados del siglo XIX.

En este contexto, cabe preguntarse cómo se gestiona, administra, regula y protege un saber tradicional. Y sobre todo cómo se podría, desde una norma, salvaguardar bienes culturales que no están sino en la mente de sus portadores. Además, atendiendo a los alcances de la misma, cabe cuestionarse si todos los componentes que integran el patrimonio cultural intangible de un país deberían ser salvaguardados.

En consecuencia, el objetivo del presente artículo es discutir la conceptualización actual del patrimonio intangible, abordándolo en diferentes escalas que contemplan, en un mismo estudio, el plano internacional, regional y local. Se analizan los desafíos que su protección genera en Argentina, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de un país en donde conviven diferentes tradiciones culturales, conforme a las cuales los grupos de interés valoran sus bienes patri-

moniales de manera diversa. Asimismo, se plantea la necesidad de adoptar una metodología fundada en el enfoque etnográfico y la perspectiva de los actores para abordar la tarea de inventario y registro, en el marco de una política participativa de protección del patrimonio cultural intangible.

## **A modo de antecedentes**

La adopción de un instrumento jurídico internacional para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial no fue una tarea sencilla, debido fundamentalmente a dos razones: en primer lugar fue necesaria la creación de un sistema internacional de protección del patrimonio, y en segundo debió consolidarse la salvaguarda del patrimonio material, ya sea cultural —mueble e inmueble— o natural. Recién entonces fue posible avanzar sobre una cuestión que, con el transcurso de los años, se fue volviendo tan ineludible como compleja de abordar: la protección del patrimonio intangible.

En efecto, los inicios de la protección internacional del patrimonio se remontan al periodo de entreguerras, cuando se comenzó a gestar un movimiento conservacionista a nivel internacional que se plasmó en la Carta para la Conservación de Monumentos Históricos y Artísticos de Atenas (1931), complementada en la Carta de Urbanismo de Atenas en 1933.

Estos esfuerzos se consolidaron luego con la creación de la UNESCO en 1945, en cuyo seno se elaboraron y adoptaron las Convenciones sobre la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado (La Haya, 1954) y sobre Medios para Prohibir y Prevenir la Importación, Exportación y Transferencia Ilícita de Bienes Culturales (París, 1970). Durante la década de 1960 comenzaron a plantearse nuevas necesidades en relación con el patrimonio inmueble que demandaban la cooperación internacional. Surgió entonces, por un lado, la idea de proteger conjuntamente los sitios naturales y los culturales y, por otro, la de crear un sistema de protección para aquellos bienes que sean de valor excepcional para toda la humanidad. En consecuencia, la UNESCO aprobó en 1972 la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Natural y Cultural, reconociendo la necesidad de proteger aquellos bienes considerados de valor universal para las generaciones futuras. En la misma se evidenció un cambio en la filosofía de la conservación, ya

que se consideró a los conceptos de naturaleza y cultura como complementarios y a la identidad cultural como íntimamente relacionada con el ambiente natural en el cual se desarrolló (París, 1972). Posteriormente, se avanzó sobre la noción de sitios mixtos, es decir aquellos en los que se conjugan elementos naturales y culturales, incorporando así a los paisajes culturales, incluidos los paisajes culturales asociados —denominación que se acuñó para designar a los sitios sagrados.<sup>6</sup>

En los últimos años la UNESCO y sus organismos asesores, como el Icomos, se han esforzado por superar su visión eurocentrista del patrimonio, reconociendo la importancia de considerar la percepción de las culturas no occidentales en relación con el patrimonio y de respetar el derecho a participar de los grupos indígenas, minorías étnicas y pobladores locales. En este contexto, la Carta de Burra, elaborada por Icomos Australia,<sup>7</sup> generó un impacto considerable, ya que introdujo un nuevo criterio para evaluar el valor de un lugar patrimonial, que es el de la significación cultural. Dicha significación está relacionada con el propio lugar, con su estructura, emplazamientos, usos, significados, antecedentes, lugares y objetos asociados. Este documento desafió y cuestionó los criterios occidentales utilizados para evaluar la autenticidad de los bienes culturales utilizados en documentos anteriores, tales como la Carta de Venecia.<sup>8</sup> A ellos se sumaron otros cuestionamientos desde los países del Lejano Oriente en relación con las dificultades de incluir sus templos en la lista del patrimonio mundial, por no reunir los requisitos exigidos por la UNESCO. Este debate dio lugar a la Conferencia de Nara desarrollada en Japón, convocada por la UNESCO en 1994, y en la cual se concluyó que “la evaluación de significación de un lugar debe partir de la comprensión de sus valores y características de cada cultura” y el valor y la autenticidad de un bien cultural no debe evaluarse con criterios fijos, sino que debe interpretarse a la luz del contexto cultural al que pertenece.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> UNESCO, *Directrices prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial. Textos básicos de la Convención del Patrimonio Mundial de 1972*, 2006, p. 48.

<sup>7</sup> Icomos Australia, “Carta de Burra para sitios de significación cultural”, 1988 (modificada en 1999).

<sup>8</sup> En la Carta de Venecia, adoptada por el Icomos en 1964 se enumeraron los principios básicos que deben guiar la conservación y la restauración de los monumentos para que sea considerada “auténtica”, enfatizándose la importancia de respetar los materiales originales con los que fueron construidos.

<sup>9</sup> Knut Larsen (ed.), *Nara Conference on Authenticity, 1-6 November, 1994. Nara, Japan*

La manera en que el patrimonio es percibido, definido y gestionado conforme a las convenciones internacionales ha generado un impacto considerable en los sistemas de protección legal y de administración del patrimonio en diferentes países. Como puede observarse, la labor normativa de la UNESCO —si bien llevó a cabo avances notorios en pos del reconocimiento de las diversidades culturales—, se había centrado básicamente en la protección de los bienes materiales muebles (colecciones, objetos) e inmuebles (sitios) y no había puesto demasiada atención a los componentes inmateriales que constituyen una dimensión insoslayable de los mismos. En este sentido, puede afirmarse que la salvaguarda del patrimonio inmaterial se mantuvo en segundo plano por tres decenios.<sup>10</sup>

Los antecedentes más directos previos a la aprobación de la Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial fueron la Recomendación de la UNESCO sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular en 1989; la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural de 2001 y la Declaración de Estambul de 2002. En las dos últimas cobran especial relevancia la diversidad de formas que adquiere la cultura a través del tiempo y del espacio<sup>11</sup> y las múltiples expresiones del patrimonio cultural inmaterial, que constituyen un conjunto vivo y en perpetua recreación de prácticas, saberes y representaciones, lo cual permite a los individuos y a las comunidades expresar sus maneras de concebir el mundo.<sup>12</sup>

Finalmente, tras varios estudios realizados por la UNESCO sobre la conveniencia y viabilidad de aprobar un nuevo instrumento para la protección del patrimonio inmaterial, la Conferencia General llegó a la conclusión de que se debía crear una nueva Convención garantizando su protección. En 1999 empezó la elaboración del borrador de este nuevo instrumento, intentando encontrar el enfoque más adecuado para atender a sus múltiples y complejas necesidades. Finalmente, el 17 de octubre de 2003 la Conferencia General de la

---

*Proceeding*, 1995; María Luz Endere, “Algunas reflexiones acerca del patrimonio”, en María Luz Endere y José Luis Prado (eds.), *Patrimonio, ciencia y comunidad. Su abordaje en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil*, 2009, pp. 19-48.

<sup>10</sup> Mounir Bouchenaki, *op. cit.*

<sup>11</sup> UNESCO, Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, adoptada por la 31ª Reunión de la Conferencia General de la UNESCO, 2001.

<sup>12</sup> Declaración de Estambul, Comunicado Final de la III Mesa Redonda de Ministros de Cultura sobre “El patrimonio cultural inmaterial, espejo de la diversidad cultural”, convocada por la UNESCO, Estambul, 16 y 17 de septiembre de 2002.

UNESCO aprobó por unanimidad la Convención para la Salvaguarda de Patrimonio Cultural Inmaterial.<sup>13</sup>

Esta convención ha generado un impacto considerable, no sólo en el sistema de la UNESCO, que ha incorporado la protección de este patrimonio en todos sus programas, sino también en otras recomendaciones de expertos y en las políticas de los diferentes países miembros. Cabe mencionar, por ejemplo, la Carta de Ename para la Interpretación de Lugares Pertencientes al Patrimonio Cultural (Icomos, 2005),<sup>14</sup> en la cual se establece: “Los elementos inmateriales de un lugar con valor patrimonial, tales como las tradiciones culturales y espirituales, los cuentos, la música, la danza, el teatro, la literatura, las artes visuales, las costumbres personales y la gastronomía deben identificarse e incluirse” en la interpretación de dichos lugares (Principio 3.5). En igual sentido, la Carta de Itinerarios Culturales del Icomos (2008)<sup>15</sup> establece que “los contenidos intangibles de un Itinerario Cultural son fundamentales para comprender su sentido y sus valores patrimoniales de carácter asociativo. Por tanto, los aspectos materiales deben relacionarse siempre con otros valores de naturaleza intangible”.

La adopción de una convención internacional que reconociera la existencia de un patrimonio cultural intangible, dinámico, que es constantemente recreado e inseparable de sus portadores, constituye sin duda una conquista desde el punto de vista político. Esta convención, como otros documentos internacionales relativos a derechos de las minorías étnicas, especialmente de los pueblos indígenas, han sido objeto de largos debates y controversias que trascienden los ámbitos nacionales —donde esos pueblos pugnan por reconocimiento—, para impactar en el ámbito internacional, afectando los intereses de países desarrollados y empresas multinacionales. Existen, por ejemplo, cuestiones particularmente críticas, como la protección de los conocimientos tradicionales y las expresiones culturales tradicionales que entran en conflicto con los sistemas legales de pro-

<sup>13</sup> UNESCO, Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, adoptada por la Conferencia General de la UNESCO en la 32 reunión celebrada en París, 17 de noviembre de 2003.

<sup>14</sup> Icomos, *Carta de Enamel para la interpretación de lugares pertenecientes al patrimonio cultural*, 2005.

<sup>15</sup> Icomos, “Carta de itinerarios culturales”, elaborada por el Comité Científico Internacional de Itinerarios Culturales (CIIC), y adoptada en la 16ª Asamblea General del Icomos, 2008.

propiedad intelectual y de patentes y cuyo reconocimiento en el ámbito jurídico internacional enfrenta a los países del tercer mundo con las naciones desarrolladas (principalmente Estados Unidos y los países europeos) que impulsan productos basados en esos conocimientos (disposiciones tipo OMPI-UNESCO de 1982 sobre la propiedad intelectual de las expresiones culturales tradicionales o del folclore).<sup>16</sup>

## **El desafío de definir el patrimonio cultural inmaterial**

El reconocimiento de la diversidad de expresiones del patrimonio y de sus múltiples valoraciones por parte de diferentes grupos, aun dentro de una misma cultura, como enfatiza la Conferencia de Nara, constituyeron factores significativos que ayudaron a adoptar un nuevo enfoque respecto del patrimonio, en un contexto global caracterizado por una mayor receptividad hacia las reivindicaciones que por décadas han efectuado diferentes minorías étnicas y culturales.

De acuerdo con los términos del Artículo 2 de esa Convención, se entiende como patrimonio cultural intangible

[...] los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes, que las comunidades, los grupos, y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.

Se manifiesta particularmente en las tradiciones y expresiones orales; las artes del espectáculo; los usos sociales, rituales y actos festivos; en los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y en las técnicas artesanales tradicionales. A su vez, la Convención tiene por objeto promover la salvaguardia y el respe-

<sup>16</sup> Manuel Ruiz Muller, *La protección jurídica de los conocimientos tradicionales: algunos avances políticos y normativos en América Latina*, 2006; Janice Busingye y Keim Wiebke, "The Political Battlefield: Negotiating Space to Protect Indigenous and Traditional Knowledge under Capitalism", en *International Social Science Journal*, vol. 60, núm. 165, 2009, pp. 37-64.

to del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos de que se trate; la sensibilización en el plano local, nacional e internacional de la importancia del patrimonio cultural inmaterial y de su reconocimiento recíproco, así como la cooperación y asistencia internacionales.

En la Convención de 2003 se pone de manifiesto la importancia que reviste el patrimonio cultural inmaterial como crisol de la diversidad cultural y como garante del desarrollo sostenible. En ella se reconoce, además, que son “las comunidades, en especial las indígenas, los grupos y en algunos casos los individuos, los que desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguarda, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo así a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana”. A su vez, la convención entiende por salvaguarda a todas aquellas medidas destinadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendiendo las acciones de identificar, documentar, investigar, preservar, proteger, promocionar, valorizar, transmitir —básicamente a través de la enseñanza formal y no formal— y revitalizar el patrimonio en sus distintos aspectos (Artículo 2, apartado 3).

Uno de los aspectos más significativos de este instrumento jurídico es el rol central otorgado a las comunidades culturales asociadas con el patrimonio cultural inmaterial. Este es un hecho que marca un precedente en el ámbito internacional, en tanto pone de manifiesto que la protección del patrimonio no debería depender sólo de la intervención de funcionarios o de expertos.<sup>17</sup> No obstante, reconocer el patrimonio cultural inmaterial en los términos de la Convención no fue una tarea sencilla.<sup>18</sup> Se debió llegar a un consenso respecto de la adopción del término “intangible” (en inglés) por las dificultades que encontraron los expertos en adoptar otros posibles, tales como folclore, patrimonio oral, cultura tradicional, cultura expresiva, modo de vida, cultura etnográfica, costumbres, cultura popular o patrimonio vivo cultural. “A las dificultades epistemológicas de las definiciones de cada uno de estos términos, se unen las

<sup>17</sup> Janet Blake, “UNESCO’s 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: The Implications of Community Involvement in ‘Safeguarding’”, en Laurajane Smith y Natsuko Akagawa (eds.), *Intangible Heritage*, 2009.

<sup>18</sup> Richard Kurin, “La salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003: una valoración crítica”, en *Museum Internacional*, núms. 221-222, 2004, pp. 68-81.

cargas ideológicas de los mismos, las particulares historias disciplinarias en cada país y las complicaciones para traducir conceptos tanto por lo que denotan como también en lo que connotan”.<sup>19</sup> Era problemático utilizar términos como “cultura tradicional” y “folclore” emanadas de un sistema anterior de mentalidad colonial. Incluso las nociones de “protección” y “conservación” poseen connotaciones paternalistas en algunos países del mundo.<sup>20</sup> Así fue que en junio de 2002 se convocó a una reunión de expertos con el propósito de establecer las definiciones de los términos más importantes.

La nueva definición de patrimonio cultural inmaterial tomó en cuenta el cuestionamiento al que está siendo objeto el concepto de cultura. “La cultura ha dejado de concebirse como un consenso unánime entre las personas que conforman una comunidad para percibirse actualmente como un lugar de contestación: los pueblos están recreándola continuamente”.<sup>21</sup> La cultura ha ido perdiendo su discrecionalidad previa en términos de “rasgos” y “poblaciones”, para ser considerada como una práctica y un proceso de producción de sentidos. Como señala Briones,<sup>22</sup> la cultura es una “praxis abierta y atravesada por relaciones de poder que pueden generar la naturalización de lo arbitrario, así como la puja por hacer emerger o recrear significados alternativos”.

Otra de las cuestiones abordadas por la Convención, y quizá la más compleja, fue la relativa a los derechos humanos, ya que los esfuerzos internacionales de salvaguarda deben compatibilizarse con el respeto de los derechos humanos. Ello se debe a que la UNESCO no desea amparar aquellas manifestaciones culturales, por más tradicionales que resulten, que entrañen segregación racial o cualquier otra forma de discriminación que genere prejuicios a otros grupos o individuos,<sup>23</sup> o que violen de algún modo los derechos reconocidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU.

Las nociones de “inmaterial” y “material”, o de “tangible” e “intangibles” también tuvieron y tienen sus contradicciones. Existe un binarismo implícito en estas nuevas categorías que “no se pueden

<sup>19</sup> Cristina Sánchez Carretero, *op. cit.*, p. 149.

<sup>20</sup> Wim van Zanten, “La elaboración de una nueva terminología para el patrimonio cultural inmaterial”, en *Museum Internacional*, núms. 221-222, 2004, pp. 36-43.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>22</sup> Claudia Briones, *(Meta)cultura del Estado nación y estado de la (meta)cultura*, 1998, p. 6.

<sup>23</sup> Wim van Zanten, *op. cit.*

mantener ontológicamente”.<sup>24</sup> Una de las contradicciones tiene que ver con su contenido. El patrimonio cultural estuvo por mucho tiempo enfocado en la cultura material; sin embargo, el mismo concepto antropológico de cultura hizo que fuera redundante “el doblete material-inmaterial”,<sup>25</sup> ya que ambos aspectos son indivisibles.<sup>26</sup> Las artesanías, por ejemplo, son parte de la cultura material, pero el conocimiento y las habilidades que hay que desarrollar para producir las constituyen bienes intangibles, por lo que ambas clasificaciones no se pueden escindir.<sup>27</sup> Es más, “algunos sistemas de conocimiento humano ni siquiera distinguen entre formas materiales e inmateriales de patrimonio, o entre lo cultural y lo natural”.<sup>28</sup>

Otro de los conceptos de la Convención susceptible de ser discutido es el de “salvaguardar”, ya que implica garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial. Ninguna intervención cultural puede “garantizar” ese resultado. “La cultura cambia y los usos del pasado se desechan cuando dejan de ser funcionalmente útiles o simbólicamente importantes para la comunidad”.<sup>29</sup> En este sentido, el objetivo de la Convención debería ser el de ayudar a promover prácticas culturales tradicionales, pero no el de garantizarlas. En términos de Lowenthal,<sup>30</sup> la preservación tiene su lugar entre otros fructíferos modos de atesorar un patrimonio, ya que alternando, agregando o resignificando lo que heredamos y salvamos, hacemos que el patrimonio permanezca real, vivo y comprensible.

## El patrimonio cultural inmaterial en Latinoamérica

La Convención de 2003 se convirtió en el primer instrumento jurídico internacional a través del cual los diversos Estados Parte se comprometen a sostener medidas para garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial. Su implementación en Latinoamérica animó a los países del continente a crear el Centro Regional para la

<sup>24</sup> Cristina Sánchez Carretero, *op. cit.*, p. 151.

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> *Idem*; Mujeri Dawson, “Patrimonio material e inmaterial: de la diferencia a la convergencia”, en *Museum Internacional*, núms. 221-222, 2004, pp. 13-21; Mounir Bouchenaki, *op. cit.*, Wim van Zanten, *op. cit.*; Richard Kurin, *op. cit.*

<sup>27</sup> Richard Kurin, *op. cit.*

<sup>28</sup> Wim van Zanten, *op. cit.*

<sup>29</sup> Richard Kurin, *op. cit.*, p. 78.

<sup>30</sup> David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, 1985.

Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (Crespial) el 22 de febrero de 2006. Se trata de un organismo internacional creado por iniciativa del gobierno de Perú, con el apoyo de la UNESCO, para promover y apoyar acciones de salvaguardia y protección del vasto patrimonio inmaterial de los pueblos latinoamericanos. En la actualidad, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina forman parte del Crespial. Sus objetivos principales son, en términos generales, promover la aplicación y el seguimiento de la Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial y contribuir a la formulación de políticas públicas en los países de la región a partir de la identificación, valoración y difusión de la cultura viva y de todas aquellas acciones relativas al enriquecimiento de la diversidad cultural de América Latina. En este sentido sus funciones están definidas en el Artículo 6 del Acuerdo Fundacional, y consisten no sólo en la creación de espacios de debate, intercambio y difusión de ese patrimonio, sino además en el fomento de las actividades que promuevan su valoración a través de los medios de comunicación. Desde el Crespial se concibe al patrimonio inmaterial como una herramienta fundamental para el desarrollo de los pueblos, y por ello se considera necesario fortalecer las capacidades técnicas de los Estados en la gestión del patrimonio y lograr la participación de las poblaciones portadoras de estos conocimientos para proteger su patrimonio.

Gracias a la labor del Crespial en los últimos años se cuenta con información actualizada sobre el estado de la cuestión en cada uno de los países miembros. Además, en el marco del Crespial, así como de la Comisión de Patrimonio Cultural del Mercosur Cultural,<sup>31</sup> se ha promovido la generación de proyectos de alcance regional que involucran a pueblos originarios u otros grupos culturales que habitan en los distintos países. De este modo, se iniciaron acciones vinculadas con la protección de distintos universos culturales regionales, como el guaraní, el de los afrodescendientes y el de las comunidades aymara de Bolivia, Chile y Perú.

Asimismo, en el marco de la postulación ante UNESCO del Qhapac Ñan o Camino Principal Andino —iniciativa multinacional que in-

<sup>31</sup> El Mercosur Cultural fue creado en 1996 con el objeto de crear un marco jurídico que facilitara políticas tendientes a promover la integración cultural en el ámbito del Mercosur. Esta unión subregional está integrada por Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay (países miembros del Mercosur) y Venezuela (en proceso de incorporación). Tiene como países asociados a Bolivia, Chile, Colombia, Perú, Ecuador y México.

volucra a Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina— se están relevando los tramos principales del camino, así como el patrimonio natural y cultural, material e inmaterial asociado al mismo. En consecuencia se ha efectuado un relevamiento sin precedentes, al menos en Argentina, del patrimonio cultural intangible involucrado.

En este contexto, el concepto de patrimonio inmaterial adoptado por la UNESCO comenzó a ser incorporado en las normas, programas y planes dirigidos a reforzar la diversidad de expresiones culturales que se manifiestan en cada uno de los países latinoamericanos.

### **El patrimonio intangible en la legislación Argentina**

La República Argentina, mediante la Ley N° 26.118/06 ratificó la Convención UNESCO de 2003, y la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación designó a la Dirección Nacional de Patrimonio y Museos como el órgano encargado de llevar a cabo la salvaguardia de este patrimonio en el país. Esta dirección, a su vez, creó el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial cuyo objetivo se centra en la identificación, inventario y registro del patrimonio, incorporando un diseño y líneas generales de acción basados en la experiencia realizada en Brasil. Asimismo tiene a su cargo la promoción y desarrollo de las acciones de investigación, divulgación, valorización y salvaguardia del patrimonio intangible en todo el territorio de la nación.

Esta tarea debe ser realizada en coordinación con las provincias, ya que uno de los principales problemas que suelen surgir en la dinámica de registrar estos bienes se debe al carácter federal del sistema político argentino, por el cual cada una de las provincias está facultada para crear su propio sistema de registro, y en caso de resultar muy diferentes entre sí pueden, a la postre, resultar incompatibles. Por ello resultó conveniente que la autoridad nacional asumiera la función de promover la articulación interinstitucional necesaria para la implementación del mencionado programa, en coordinación con las instituciones provinciales y no gubernamentales vinculadas.

Cabe destacar que entre los objetivos del Programa Nacional se encuentra el de “apoyar y fomentar la transmisión de conocimientos producidos por las poblaciones prehispánicas e inmigrantes, así como la de todo grupo que contribuya a la formación del entramado

complejo de la identidad nacional argentina”, y también el de “apoyar y fomentar la salvaguardia, el tratamiento y el acceso a los acervos documentales y etnográficos”. Entre sus líneas de acción se destacan las siguientes: *a)* promover la investigación etnográfica, el trabajo de campo y la documentación por diversos medios de las manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial; *b)* estimular y apoyar la transmisión de conocimientos sobre bienes y manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial entre sus productores actuales y sus potenciales productores futuros; *c)* apoyar acciones orientadas al planeamiento e implantación de medidas de interés para salvaguardar y valorizar el patrimonio cultural inmaterial, incluyendo las asociadas a cuestiones de propiedad intelectual y de derechos difusos. Finalmente se propone establecer una red de asociaciones entre instituciones públicas, entidades privadas y sectores de la sociedad civil organizada, a fin de aportar al programa recursos financieros, técnicos e institucionales para su buen desarrollo en todo el territorio nacional.

Durante el último año se han iniciado las gestiones para la conformación de un Comité Técnico Nacional para la implementación de la Convención de la UNESCO. Además se han efectuado modificaciones a las fichas de registro diseñadas originalmente, a pedido de los representantes provinciales, y se ha avanzado en el registro de las fiestas populares.<sup>32</sup>

## Normativas provinciales

Cada provincia argentina tiene la potestad jurídica de sancionar normas, así como de proponer y ejecutar diferentes políticas de gestión para fomentar la salvaguardia y puesta en valor del patrimonio inmaterial, conforme a las facultades otorgadas por el artículo 41 de la Constitución nacional. Esto permite que coexistan en un mismo territorio diferentes normas de protección, con criterios y alcances diversos en relación al patrimonio intangible. Esto genera no pocos desafíos para las autoridades nacionales a la hora de coordinar acciones y compatibilizar los sistemas de registro entre las distintas jurisdicciones. Este problema se torna aún más complejo por la inexistencia de una ley nacional marco del patrimonio intangible, a la

<sup>32</sup> Dirección Nacional de Patrimonio y Museos, *Informe de gestión, 2010, 2011.*

cual las provincias deban ajustarse y complementarla a través de normas locales.

La mayoría de las provincias cuenta con leyes especiales para proteger algunas manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial, particularmente las artesanías indígenas, la música y danzas folclóricas, algunas festividades, etcétera. Además, en las leyes generales de protección del patrimonio cultural se suele mencionar vagamente algunos componentes del patrimonio intangible, como las lenguas y las tradiciones orales. Sin embargo, son pocas las provincias que han legislado en materia de patrimonio intangible definiéndolo como tal.

En este contexto, el Gobierno Autónomo de la Ciudad Buenos Aires ha tomado la vanguardia en el tema al adoptar una legislación específica, la Ley N° 1227 de Patrimonio Cultural, promulgada en 2003 por el Decreto 2799. Su propósito fue el de proporcionar un marco legal para “la investigación, preservación, salvaguarda, protección, restauración, promoción, acrecentamiento y transmisión a las generaciones futuras del Patrimonio Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”. En el artículo segundo de dicha ley se define al patrimonio cultural de la ciudad como “el conjunto de bienes muebles e inmuebles [...] que en sus aspectos tangibles e intangibles, materiales y simbólicos, y que por su significación intrínseca y/o convencionalmente atribuida, definan la identidad y la memoria colectiva de sus habitantes”. A su vez, este gobierno promulgó en 2004 la Ley N° 1535 que creó el Atlas del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Ciudad de Buenos Aires y puso en marcha el relevamiento, registro e investigación de fiestas, celebraciones y rituales que adquieren especial significación para la memoria, la identidad y la vida social. El Atlas constituyó una experiencia inédita en el ámbito nacional y local y se ha desarrollado a través del Programa de Patrimonio Inmaterial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico y Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. En dicho Atlas se considera al patrimonio cultural inmaterial como un medio para el reconocimiento y la gestión de la alteridad, por lo que se ha puesto énfasis en la participación de las comunidades, dando un lugar a los sujetos y grupos sociales como creadores, ejecutores, portadores, difusores y consumidores de las expresiones y bienes en cuestión. De este modo la revalorización del patrimonio intangible es vista como una oportunidad para pensar las identidades, gestar

un diálogo acerca de ellas, así como promover y reivindicar los derechos culturales.<sup>33</sup>

Por su parte, la provincia de Mendoza, ubicada en el centro oeste del país, posee la Ley de Patrimonio Cultural N° 6.034/93 (texto ordenado en 2001), que ha abierto una nueva etapa en la salvaguarda del patrimonio provincial, pues asegura la protección, conservación, restauración y acrecentamiento de todos aquellos bienes que conforman el acervo cultural donde se arraiga la identidad y la memoria social de los habitantes de la provincia de Mendoza. Por su parte, el Decreto Reglamentario N° 1882/09 brinda un marco jurídico de protección a todo el acervo de bienes materiales e inmateriales, y se constituye además en un instrumento para viabilizar su gestión. El Capítulo V de dicho decreto contiene disposiciones específicas sobre el patrimonio cultural intangible. Lo interesante de este capítulo es la perspectiva moderna y actualizada que posee, acorde a las problemáticas reales y actuales de la provincia de Mendoza. Adopta la definición que propone la Convención de la UNESCO en su Artículo 2 y protege sólo aquellos patrimonios que sean compatibles con los instrumentos de derechos humanos existentes, así como con el respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y el desarrollo sostenible. A su vez, especifica las áreas en que el patrimonio intangible se manifiesta, adoptando una perspectiva más amplia que otras normas provinciales. Incluye las técnicas constructivas, artesanales, las tecnologías y manufacturas, la indumentaria y atavíos, la gastronomía, la medicina popular, la literatura oral, la música, las danzas, los juegos y actividades lúdicas, las fiestas y celebraciones, las cosmovisiones, los usos y las costumbres y finalmente la toponimia.

La autoridad de aplicación de la norma es la Dirección de Patrimonio Cultural de la provincia, entre cuyas funciones destaca la de “fomentar estudios científicos, técnicos y artísticos”, así como “metodologías de investigación para la salvaguardia eficaz de este patrimonio”, además de “favorecer la creación y/o fortalecer instituciones de formación en gestión del patrimonio inmaterial”.

Otras provincias, como las de San Juan, Río Negro y Tucumán, ubicadas en las regiones centro oeste, sur y noroeste del país, también poseen normas que regulan la protección de diferentes aspectos del patrimonio intangible, pero con menor alcance o especificidad. Así,

<sup>33</sup> Mónica Lacarrieu, *Atlas de fiestas, celebraciones, conmemoraciones y rituales de la ciudad de Buenos Aires. Una iniciativa pública del ámbito local*, 2006.

las Leyes de Patrimonio Natural y Cultural de la provincia de San Juan y Río Negro incluyen la protección del patrimonio inmaterial pero circunscribiéndolo a las creaciones musicales, cuentos, poemas, leyendas, adivinanzas, refranes y relatos sobre usos y costumbres tradicionales (Ley N° 6.801/97, modificada por la Ley 7911/2008 de San Juan, artículo tercero y Ley N° 3656/2002 de Río Negro, artículo octavo, inciso C, apartado siete).

Por su parte, la provincia de Tucumán<sup>34</sup> cuenta con un Sistema de Protección del Patrimonio Cultural creado por la Ley N° 7500/2005. En dicha norma se incluye el patrimonio antropológico-cultural, constituido por “toda expresión del acervo popular de la Provincia y/o región, anónimo o registrado, que constituyen las creaciones elaboradas y compartidas que forman parte de la memoria del pueblo y que se expresan como símbolos de identidad de un grupo”. En el anexo I de la norma se define el alcance del Patrimonio Antropológico-Cultural, en tanto establece que estaría integrado por:

[...] las artesanías, la diversidad lingüística, las composiciones musicales, con letra o sin ella, danzas, cuentos, poemas, leyendas, refranes y relatos o tradiciones orales sobre usos y costumbres, actividades, conocimientos y técnicas tradicionales que hayan sido transmitidos consuetudinariamente. Por el carácter particular que presentan estos bienes, muchos de ellos constituidos por símbolos de identidad que el pueblo preserva, crea y forma parte de la cultura viviente, sus portadores (copleras, artesanos, relatores, y otros) serán declarados Patrimonio Vivo.

Todas estas normas crean un registro provincial del patrimonio cultural, en el cual se contempla al intangible. La norma de Tucumán prevé, además, la creación de un Registro de Organizaciones, Entidades y Personas dedicadas a la preservación del Patrimonio Cultural de la Provincia y la participación de representantes de las comunidades indígenas y de otras organizaciones sociales en la

<sup>34</sup> La Pachamama (Madre Tierra) ha sido expresamente reconocida por la Constitución de la Provincia de Tucumán reformada en 2006. En el artículo 149 se “reconoce la preexistencia étnico-cultural, la identidad, la espiritualidad y las instituciones de los Pueblos Indígenas que habitan en el territorio provincial” y garantiza “la educación bilingüe e intercultural y el desarrollo político cultural y social de sus comunidades indígenas, teniendo en cuenta la especial importancia que para estos pueblos reviste la relación con su Pachamama”.

Comisión Provincial del Patrimonio Cultural, que es un órgano asesor de la autoridad de aplicación.

Aquellas provincias argentinas que no poseen leyes de protección del patrimonio intangible ni definiciones explícitas en las normas de patrimonio cultural pueden contar, no obstante, con programas específicos generados desde sus órganos de gestión (normalmente secretarías o direcciones de cultura dependientes de ministerios de educación o de gobiernos) que les permitan empezar a trabajar en la salvaguarda de este patrimonio, particularmente en las actividades de identificación e inventario.

En suma, podría afirmarse que las salvaguardas de los patrimonios culturales intangibles en Argentina se encuentran a mitad de camino. Si bien se ha comenzado a instalar la noción de patrimonio inmaterial y la idea de su salvaguarda en los funcionarios tanto como en el imaginario social, las mismas no logran anclarse con la fuerza que es esperable en las políticas de gestión nacional o provinciales. Pueden señalarse algunos vacíos que siguen siendo importantes, como la escasa institucionalización de la salvaguarda del patrimonio inmaterial, la insuficiente sistematización de experiencias, y la débil articulación entre el Estado y la sociedad civil respecto al tema. Sin embargo, la provincia de Mendoza y el gobierno de la provincia de Buenos Aires parecen estar en el camino indicado. No sólo poseen normativas legales, sino que además están desarrollando actividades específicas para su gestión (activación de patrimonios inmateriales como las murgas y carnavales porteños).<sup>35</sup>

## Los desafíos de proteger un patrimonio diverso y dinámico

La protección del patrimonio inmaterial en Argentina requiere atender múltiples factores que se articulan en función de los contextos en que se producen esos patrimonios. Algunos de ellos son la hete-

<sup>35</sup> Alicia Martín, "El carnaval como patrimonio intangible. Un análisis desde la perspectiva del folclore urbano", en *Temas de patrimonio 5. Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Memorias, identidades e imaginarios sociales*, 2001, pp. 187-182; Hernán Morel, "Murgas y patrimonios en el carnaval de Buenos Aires", en Carolina Crespo, Flora Losada y Alicia Martín (eds.), *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, 2007, pp. 129-144; Analía Patricia Canale, "Políticas culturales y murgas porteñas: indagando sobre sus relaciones", en Carolina Crespo, Flora Losada y Alicia Martín (eds.), *ibidem*, pp.109-128.

rogeneidad y diversidad que caracteriza a la población argentina, la multiplicidad de flujos culturales y simbólicos y los procesos diferenciales de apropiación de los patrimonios culturales materiales e inmateriales.

Los grupos de inmigrantes que viven en Argentina, por ejemplo, producen una particular mediación de elementos sociales e individuales, materiales y simbólicos, tanto de la sociedad de origen como de la sociedad receptora; es decir que en estos procesos de construcción de patrimonios articulan cuestiones locales, nacionales y globales. Ellos movilizan capitales culturales y “ponen en movimiento” un conjunto de representaciones simbólicas que se imbrican en la vida cotidiana y en las conductas, generando nuevas territorialidades y la emergencia de patrimonios culturales —locales, nacionales, étnicos, transnacionales, entre otros—. Como expresa Mónica Lacarrieu,<sup>36</sup> la diversidad construida en relación con las expresiones culturales inmateriales en Argentina sería el resultado de mediaciones que transitan entre lo heredado y lo adquirido, lo material y lo inmaterial, lo tradicional y lo moderno, lo global y lo local, lo importado y lo exportado.

En el contexto de una era global, esta diversidad cultural debería ser un tema de sumo interés para sociedades, gobiernos y otras instituciones nacionales, ya que se reconoce en su riqueza no sólo una fuente de identidad colectiva e individual, sino también un valor a “preservar”. Cuanto más rápido crece un país y más se desarrolla económicamente, más probable es que los legados materiales e inmateriales sufran un deterioro de su historia. Mientras tanto, la memoria colectiva se hace más necesaria, aunque ella sola no baste. “El llamado progreso, con su lógica de cambio y transformación, se lleva por delante casi inevitablemente fragmentos de un entorno cultural que se fue construyendo poco a poco”, señalan Ballart Hernández y Tresserras.<sup>37</sup> Y agregan: “con el paso del tiempo se pierden también los lazos tangibles y las memorias que ponen en contacto a las personas y los colectivos con el pasado y las generaciones precedentes”. Sin embargo, la globalización ha estimulado también procesos de revalorización, afirmación y, en ocasiones, recuperación de los elementos culturales que caracterizan e identifican a un grupo

<sup>36</sup> Mónica Lacarrieu, *op. cit.*

<sup>37</sup> Joseph Ballart Hernández y Juan Tresserras, *Gestión del patrimonio cultural*, 2007.

ante otros.<sup>38</sup> Esto último puede observarse en los pueblos indígenas y en las comunidades de inmigrantes, quienes a través del uso de la lengua, de la transmisión de las costumbres, de los relatos o los saberes dan cuenta de “una extensa e intensa red de nucleamientos que les permite identificarse en el tiempo y en el espacio”, posibilitando que los individuos sepan quiénes son y de dónde vienen.<sup>39</sup>

En este contexto, se ha señalado acertadamente que pueden existir tantos objetos, lugares, paisajes, manifestaciones, representaciones y conocimientos que pueden ser patrimonializables, que la cuestión podría desbordarse.<sup>40</sup>

### **Discusión: algunas ideas para re-pensar el patrimonio inmaterial en Argentina**

La salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial requiere un trabajo arduo y colectivo. Su complejidad radica no sólo en la heterogeneidad de los actores sociales involucrados y en la diversidad de representaciones sociales, sino también en la dinámica misma de los procesos de formación de los patrimonios. Existen cuestiones muy complejas, como los derechos de propiedad intelectual de las partes involucradas y el desafío de registrarlos como tales.<sup>41</sup>

Conocer la particular manera en que el patrimonio cultural inmaterial es concebido, nombrado y definido por los distintos grupos, constituye el punto de partida, un insumo vital, para la efectividad de la gestión y contribuye, a su vez, a reforzar la significación social del patrimonio. En este sentido, las normas y las políticas de gestión “deberían propiciar el encuentro entre alteridades”<sup>42</sup> y, en definitiva, ser capaces de “mover voluntades, generar afecciones y convocar a

<sup>38</sup> Crespial, *Estado del arte del patrimonio cultural inmaterial*, 2008.

<sup>39</sup> Carolina Andrea Maidana, “Volver a la tierra. Parentesco, redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria”, en Liliana Tamagno (coord.), *Pueblos indígenas. Inter-culturalidad, colonialidad, política*, 2009, pp. 45-57.

<sup>40</sup> Joseph Ballart Hernández y Juan Tresserras, *op. cit.*, p. 18.

<sup>41</sup> El Régimen Legal de la Propiedad Intelectual vigente en Argentina reconoce los derechos morales y patrimoniales de autores vivos y de sus descendientes (Ley N° 11.723 y modificatorias), pero no existe un régimen de protección adecuado para la propiedad intelectual sobre los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas, tal como existe en otros países latinoamericanos (Ley 27.811/2002 de Perú que protege los conocimientos indígenas vinculados con los recursos biológicos).

<sup>42</sup> Marcela Martínez, “Sostener una invitación. La gestión de proyectos comunitarios”, en *Construcción de proyectos en ciencias sociales*, 2009.

los grupos e individuos a partir de una idea fuerza que marque el rumbo". Diseñar políticas de salvaguarda del patrimonio intangible, fundadas en procesos participativos que incluyan a los distintos grupos de interés atendiendo a sus necesidades e intereses reales, podría ser una de esas ideas fuerza. Esto implica, también, concebir al patrimonio inmaterial como un elemento integrador desde el cual empezar a generar nuevas alianzas y encuentros que permitan mantener activos y dinámicos los patrimonios a través del tiempo.

La frecuente ausencia de registros de patrimonio inmaterial en el ámbito de las ciudades ha contribuido a la invisibilización y la exclusión de expresiones culturales creadas y recreadas por grupos sociales diversos.<sup>43</sup> En ese sentido las leyes deberían facilitar, a quienes aspiran al respaldo institucional, mecanismos de legitimación de sus expresiones con el fin de promover la perdurabilidad de estas prácticas en toda su complejidad y dinámica. Por ello se debería garantizar la inclusión de los patrimonios culturales inmateriales en las políticas estatales de gestión, tanto provincial como nacional. De este modo se estaría instituyendo de manera positiva en el imaginario social el reconocimiento de la diversidad de expresiones que componen los patrimonios culturales intangibles en Argentina.

En este sentido puede interpretarse la acción de registro como una estrategia de visibilización, en la medida que permita la inclusión simbólica de la diversidad.<sup>44</sup> Para ello deben considerarse los diferentes puntos de vista, así como los diversos procesos de disputa por la legitimación y reconocimiento social del patrimonio. Esto equivale a otorgarle un lugar central no sólo al rol de los grupos e individuos, que son en definitiva los portadores, difusores, creadores y ejecutores de los bienes y manifestaciones inmateriales, sino también reconocer la importancia de emplear metodologías propias de la antropología social para posibilitar su inclusión. En efecto, el enfoque etnográfico y el uso de la perspectiva de los actores posibilitan abordar la diversidad y la singularidad, rescatando la lógica de la producción "material y simbólica" de los sujetos sociales, así como comprender sus perspectivas, que no son unívocas ni igualmente compartidas y apropiadas por todos, pero sí relevantes para "determinar

<sup>43</sup> Mónica Lacarrieu, *op. cit.*

<sup>44</sup> *Idem.*

el universo social y culturalmente posible, así como las nociones y acciones que estarán enmarcadas en él".<sup>45</sup>

Esto contribuiría a que las políticas de patrimonio tuvieran en cuenta las estructuras conceptuales con que la gente actúa y hace inteligible su conducta y la de los demás, para evitar promulgar normas que no reflejan los intereses reales de los involucrados.

La identificación y gestión conjunta del patrimonio cultural intangible debería ser el eje alrededor del cual giren planes de acción participativos, que promuevan la valoración de todas aquellas manifestaciones, tangibles e intangibles, que sean representativas y significativas para las comunidades y grupos, y que se deseen preservar para las generaciones venideras. Estos proyectos deberían tener como objetivo fortalecer las manifestaciones culturales a través de la investigación, el registro y la promoción de los diversos y siempre cambiantes patrimonios culturales inmateriales.

En suma, conocer los significados que determinados bienes tienen para las comunidades en cuestión posibilitaría una mejor apreciación de las diferentes manifestaciones patrimoniales como parte de un legado ancestral, y permitiría valorarlas como parte significativa de la diversidad cultural y de las identidades sociales.

## Comentarios finales

El patrimonio cultural inmaterial se convirtió en una nueva categoría para agrupar y clasificar las expresiones culturales que siempre estuvieron presentes, y que son desde hace tiempo significativas para la identidad de un grupo, una comunidad o un individuo. Lo que cambió son los modos de percibirlo e interpretarlo. La Convención de la UNESCO de 2003 lo conceptualizó e institucionalizó, permitiendo su adopción a nivel mundial. Sin embargo, las medidas político-legales destinadas a su salvaguarda han tenido diferentes procesos de planificación y aplicación en los diversos países que ratificaron la Convención.

En Argentina la ausencia de un marco legal específico a nivel nacional pone de manifiesto un escenario de aparente incertidumbre. Las provincias no han sido más efectivas en el desarrollo de una

<sup>45</sup> Rosana Guber, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, 2004.

normativa acorde a los requerimientos actuales del patrimonio intangible, a excepción de Mendoza, la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y, hasta cierto punto, Tucumán.

La agenda futura para la salvaguarda del patrimonio intangible en Argentina demanda su integración en una política general de patrimonio, de modo que no sea tratado como un compartimiento estanco en la gestión nacional y provincial, sino de manera conjunta con la preservación de los otros componentes materiales, culturales y naturales del patrimonio. Ello implica compatibilizar normas, coordinar acciones entre diferentes autoridades de aplicación e integrar diferentes planes y programas.

Debido a su reciente incorporación al sistema legal (a través de la ley de ratificación de la Convención) y administrativo argentino, el patrimonio cultural inmaterial es el menos conocido y protegido. Es por ello que, tan prioritario como iniciar su identificación e inventario, es capacitar a quienes tengan la responsabilidad de efectuarlo. La escasez de personal idóneo en áreas encargadas de la gestión, así como de profesionales especializados en la temática constituyen otras de las debilidades del sistema.

Desarrollar investigaciones sistemáticas que tengan por objeto el patrimonio intangible, perfeccionar las metodologías para su identificación, registro, promoción y difusión a partir de un abordaje participativo es otro importante desafío. En este punto cabe preguntarse cuál debería ser el rol de los investigadores. Ya se ha señalado antes el aporte que la antropología puede brindar para el conocimiento de este patrimonio en toda su complejidad. Pero ello significa también un nuevo rol para los antropólogos, pues implicaría, como señalan Curtoni y Endere,<sup>46</sup> un cambio en la manera de percibir e interpretar la producción científica, haciendo que la misma trascienda el ámbito académico y comience a jugar un rol en la definición de políticas culturales y en la gestión del patrimonio. Como afirma Lacarrieu: “la posibilidad de poner en juego la construcción y negociación de la alteridad, no sólo ofrece la opción de que el patrimonio que nos interpela sirva a los fines de configurar políticas de identidad, sino que también permite mirar al patrimonio como instrumen-

<sup>46</sup> Rafael Pedro Curtoni y María Luz Endere (eds.), *Análisis, interpretación y gestión en la arqueología de Sudamérica*, 2003.

to político y de gestión donde dicha construcción y negociación implica pensar los escenarios y espacios de poder".<sup>47</sup>

## Bibliografía

- Ballart Hernández, Joseph y Juan Tresserras, *Gestión del patrimonio cultural*, Barcelona, Ariel Patrimonio, 2007.
- Blake, Janet, "UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: The Implications of Community Involvement in 'Safeguarding'", en Laurajane Smith y Natsuko Akagawa (eds.), *Intangible Heritage*, Londres, Routledge, 2009.
- Bouchenaki, Mounir, "Editorial", en *Museum Internacional*, núms. 221-222, 2004, pp. 7-12.
- Briones, Claudia, *(Meta)cultura del Estado nación y estado de la (meta)cultura*, Brasilia, Universidad de Brasilia (Serie Antropológica), 1998.
- Busingye, Janice y Keim Wiebke, "The Political Battlefield: Negotiating Space to Protect Indigenous and Traditional Knowledge under Capitalism", en *International Social Science Journal*, vol. 60, núm. 165, 2009, pp. 37-64.
- Canale, Analía Patricia, "Políticas culturales y murgas porteñas: indagando sobre sus relaciones", en Carolina Crespo, Flora Losada y Alicia Martín (eds.), *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, Buenos Aires, Antropofagia, 2007, pp. 109-128.
- Carta de Atenas, adoptada por el primer Congreso Internacional de Arquitectos y Técnicos de Monumentos Históricos, 1931, en línea [[http://www.mcu.es/patrimonio/MC/IPHE/Biblioteca/carta\\_de\\_atenas.pdf](http://www.mcu.es/patrimonio/MC/IPHE/Biblioteca/carta_de_atenas.pdf)], visitado el 28 de junio de 2011.
- Carta de Urbanismo de Atenas, adoptada por el Congreso Internacional de Arquitectura Moderna, 1933, Atenas, Grecia, en línea [<http://urbanistica.blogspot.com/2009/03/carta-de-atenas-1933.html>], visitado el 28 de junio de 2011.
- Crespial, *Estado del arte del patrimonio cultural Inmaterial*, Cusco, UNESCO, 2008.
- , *Informe del seminario internacional sobre identificación del patrimonio cultural inmaterial en Latinoamérica: construcción de inventarios en el contexto de la Convención de la UNESCO de 2003*, Cusco, Crespial, 2009.
- Curtoni, Rafael Pedro y María Luz Endere (eds.), *Análisis, interpretación y gestión en la arqueología de Sudamérica*, Olavarría, Incuapa (Serie Teórica, vol. 2), 2003.

<sup>47</sup> Mónica Lacarrieu, "¿Es necesario patrimonializar las expresiones culturales inmateriales? Desafíos teóricos y metodológicos en torno al patrimonio cultural intangible", en *Actas del Primer Encuentro Iberoamericano sobre Patrimonio Cultural* (CD), 2010.

- Dawson, Mujeri, "Patrimonio material e inmaterial: de la diferencia a la convergencia", en *Museum Internacional*, núms. 221-222, 2004, pp. 13-21.
- Declaración de Estambul, Comunicado Final de la III Mesa Redonda de Ministros de Cultura del mundo sobre "El patrimonio cultural inmaterial, espejo de la diversidad cultural", convocada por la UNESCO, Estambul, 16 y 17 de septiembre de 2002, en línea [[http://www.lacult.org/docc/oralidad\\_11\\_10-11-declaracion-de-estambul.pdf](http://www.lacult.org/docc/oralidad_11_10-11-declaracion-de-estambul.pdf)], visitado el 28 de junio de 2011.
- Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, adoptada por la 31a Reunión de la Conferencia General de la UNESCO, París, 2 de noviembre de 2001, en línea [[http://portal.unesco.org/culture/es/ev.phpURL\\_ID=35232&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/culture/es/ev.phpURL_ID=35232&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)], visitado el 28 de junio de 2011.
- Dirección Nacional de Patrimonio y Museos, *Informe de gestión 2010*, en línea [[http://www.cultura.gov.ar/archivos/programas\\_docs/DNPM\\_memoria2010.pdf](http://www.cultura.gov.ar/archivos/programas_docs/DNPM_memoria2010.pdf)], visitado el 28 de junio de 2011.
- Endere, María Luz, "Algunas reflexiones acerca del patrimonio", en María Endere y José Luis Prado (eds.), *Patrimonio, ciencia y comunidad. Su abordaje en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil*, Buenos Aires, Incuapa/UNCPBA, 2009, pp. 19-48.
- García Canclini, Néstor, "Los usos sociales del patrimonio cultural", en E. Aguilar Criado (ed.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Andalucía, Consejería de la Cultura-Junta de Andalucía, 1999, pp. 16-33.
- Guber, Rosana, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_, "El proyecto de investigación en Ciencias Sociales: acepción, concepción y redacción", en *Construcción de proyectos en ciencias sociales*, CAICYT Conicet Cursos, Área Ciencias Sociales, 2009, en línea [<http://ecursos.caicyt.gov.ar/>], visitado el 28 de junio de 2011.
- Icomos Australia, *Carta de Burra para sitios de significación cultural*, Burra, 1988 y modificada en 1999, en línea [<http://www.icomos.org/australia/burracharter.html>], visitado el 28 de junio de 2011.
- Icomos, *Carta de Enamel para la interpretación de lugares pertenecientes para el patrimonio cultural*, 2005, en línea [[www.international.icomos.org/](http://www.international.icomos.org/)], visitado el 28 de junio de 2011.
- \_\_\_\_\_, *Carta Internacional sobre la conservación y la restauración de monumentos y conjuntos históricos-artísticos*, 1964, en línea [[http://www.icomos.org/docs/venice\\_es.html](http://www.icomos.org/docs/venice_es.html)], visitado el 28 de junio de 2011.
- \_\_\_\_\_, "Carta de itinerarios culturales, elaborada por el Comité Científico Internacional de Itinerarios Culturales (CIIC)" y adoptada en la 16ª Asamblea General del Icomos, Québec, 2008, en línea [<http://www.interna->

- tional.icomos.org/charters/culturalroutes\_sp.pdf], visitado el 28 de junio de 2011.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, "El patrimonio inmaterial como producción metacultural", en *Museum Internacional*, núms. 221-222, 2004, pp. 52-67.
- Kurin, Richard, "La salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003: una valoración crítica", en *Museum Internacional*, núms. 221-222, 2004, pp. 68-81.
- Lacarrière, Mónica, *Atlas de fiestas, celebraciones, conmemoraciones y rituales de la ciudad de Buenos Aires. Una iniciativa pública del ámbito local*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2006.
- , "¿Es necesario patrimonializar las expresiones culturales inmateriales? Desafíos teóricos y metodológicos en torno al patrimonio cultural intangible", en *Actas del Primer Encuentro Iberoamericano sobre Patrimonio Cultural* (CD), San José, Universidad de Costa Rica, 2010.
- Larsen, Knut (ed.), *Nara Conference on Authenticity, 1-6 November, 1994. Nara, Japan Proceeding*, Tokio, UNESCO World Heritage Centre/Agency for Cultural Affairs (Japan)/ICCROM/Icomos 1995.
- Lowenthal, David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Maidana, Carolina Andrea, "Volver a la tierra. Parentesco, redimensión territorial y reconstrucción identitaria", en Liliana Tamagno (coord.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Buenos Aires, Biblos, 2009, pp. 45-57.
- Martin, Alicia, "El carnaval como patrimonio intangible. Un análisis desde la perspectiva del folclore urbano", en *Temas de patrimonio 5. Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Memorias, identidades e imaginarios sociales*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2001, pp. 187-182.
- Martínez, Marcela, "Sostener una invitación. La gestión de proyectos comunitarios", en *Construcción de proyectos en ciencias sociales*, CAICYT CONICET Cursos, Área Ciencias Sociales, 2009, en línea [<http://ecursos.caicyt.gov.ar>], visitado el 28 de junio de 2011.
- Molteni, Jorge y Elvira Pereira, *Patrimonio intangible. Conceptualización estudios de caso y legislación*, La Plata, Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires, 2005.
- Morel, Hernán, "Murgas y patrimonios en el carnaval de Buenos Aires", en Carolina Crespo, Flora Losada y Alicia Martin (eds.), *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, Buenos Aires, Antropofagia, 2007, pp. 129-144.
- Pearson, Susan, "The Making of Cultural Heritage", en Erica Avrami, Randall Mason y Marta de la Torre (eds.), *Values and Heritage Conser-*

- vation, Research Report*, Los Ángeles, The Getty Conservation Institute, 2000, pp. 59-64.
- Prats, Llorenç, "El concepto de patrimonio cultural", en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 11, 2000, pp. 115-136.
- , *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel, 2007.
- UNESCO, Recomendación sobre la salvaguarda de la cultura tradicional y popular, París, 15 de noviembre de 1989, en línea [[http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL\\_ID=13141&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)], visitado el 28 de junio de 2011.
- Rosas Mantecón, Ana, "El patrimonio cultural. Estudios contemporáneos. Presentación", en *Alteridades*, año 8, núm. 16, julio-diciembre de 1998, pp. 3-9.
- Ruiz Muller, Manuel, *La protección jurídica de los conocimientos tradicionales: algunos avances políticos y normativos en América Latina*, Quito, UICN-Oficina Regional para América del Sur, 2006.
- Sánchez-Carretero, Cristina, "Sobre el patrimonio inmaterial de la humanidad y la lucha por visibilizar 'lo africano' en la República Dominicana", en Xosé Carlos Sierra Rodríguez y Xerardo Pereiro Pérez (eds.), *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*, Sevilla, FFAAEE, 2005, pp. 147-163.
- Taylor, Steven y Bogdan, Robert, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Buenos Aires, Paidós, 1986.
- UNESCO, Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado, adoptada en La Haya, el 14 de mayo de 1954, en línea [[www.unesco.org](http://www.unesco.org)], visitado el 28 de junio de 2011.
- , Convención sobre las Medidas que deben adoptarse para Prohibir e impedir la Importación, Exportación y Transferencia de Propiedad Ilícita de Bienes Culturales, adoptada por la Conferencia General de la UNESCO en la 16ª reunión celebrada en París, el 4 de noviembre de 1970, en línea [[www.unesco.org](http://www.unesco.org)], visitado el 28 de junio de 2011.
- , Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Natural y Cultural, adoptada por la Conferencia General de la UNESCO en la 17ª reunión celebrada en París, el 16 de noviembre de 1972, en línea [[www.unesco.org](http://www.unesco.org)], visitado el 28 de junio de 2011.
- , Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, adoptada por la Conferencia General de la UNESCO en la 32ª reunión celebrada en París, el 17 de noviembre de 2003, en línea [[www.unesco.org](http://www.unesco.org)], visitado el 28 de junio de 2011.
- , *Directrices prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial*, Textos básicos de la Convención del Patrimonio Mundial de 1972, París, UNESCO, 2006.
- Zanten, Wim van, "La elaboración de una nueva terminología para el patrimonio cultural inmaterial", en *Museum Internacional*, núms. 221-222, 2004, pp. 36-43.



# El libro: legitimidad y autenticidad en tres comunidades indígenas de Veracruz

ENRIQUE HUGO GARCÍA VALENCIA\*

*Successively, and in a regulated fashion, the center receives  
different forms or names. The history of metaphysics,  
like the history of the West, is the history of these  
metaphors and metonymies.*

Jacques Derrida  
*Writing and Difference*

**E**n varias ocasiones, al hacer investigación de campo me he encontrado con la existencia, o la referencia a algún libro como elemento fundamental en relación al cual se definen o se delimitan claramente los límites de un grupo, al mismo tiempo que los integrantes del mismo se definen como los auténticos representantes de lo que el libro dice. En otras ocasiones es exactamente lo opuesto, el libro o el recurso al mismo es causa de descrédito y deslegitimación.

Me propongo exponer, con cuatro ejemplos, algunos elementos relativos a cuestiones de identidad indígena particularmente en dos aspectos: 1) los intentos de producir una identidad para hacer a los individuos objetos de inventario y como actividad actuarial. 2) Un intento por presentar la identidad indígena, a la que se refiere el libro, de una manera fluida, compleja, que se somete a y somete las realidades históricas, en que el individuo, sujeto del libro, se convierte en centro de la identidad. Éste, a su vez, es conocido y desco-

\* Centro INAH Xalapa.

nocido en un juego de ocultamientos, develaciones y revelaciones con un conjunto de otros individuos.

El libro incide directamente en estos juegos de luces y sombras, ya sea al acumular sentidos y significados añejos que compilan procesos —algunos extintos, otros vigentes—, que permiten a conjuntos de individuos operar como una unidad distinguible y diferenciada. Identificada consigo misma. El libro también registra de una vez y por todas hechos fundamentales, pero fugaces, mientras los individuos a que se refiere eligen libremente —también en un juego de acercamientos constantes y sucesivos, pero infructuosos— comunicarse e interactuar con otros individuos que emplean formas similares de identificarse unos con otros, sobre todo con el uso de nombres cambiantes. El libro también impone identidades que emanan del poder político (el imperio) que legitiman y autorizan el actuar étnico dentro de un marco legal y territorial, o en un marco ideológico y normativo. Finalmente, el recurso al libro, cuando procede de un medio cultural ajeno, deslegitima a su usuario, cuando la interacción de éste con pares de su comunidad se basa en conocimientos esotéricos compartidos, pero en abierta competencia.

La investigación de campo la empecé hace casi 38 años en San Miguel Aguasuelos y Landero y Cos, este último anteriormente conocido como San Juan Miahuatlán, dos pueblos totonacos enclavados en lo que se conoce como Sierra de Chiconquiaco, en el centro del estado de Veracruz. Ambos pueblos han tenido como centro rector, durante siglos, a la ciudad mestiza y española de Naolinco. Inicié mi investigación en ambos pueblos en 1972, cuando era todavía un estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia e investigador del Museo Nacional de Antropología de México. Los dos casos que presento aquí se benefician con la observación de procesos largos, que he podido seguir con detenimiento a lo largo de este tiempo y mis recurrentes visitas a ambos pueblos durante todo este periodo.

Otro caso lo tomo de mi investigación de campo en el pueblo tepehua de Pisa Flores. Aquí inicié mi investigación a principios del año 2000, intrigado por la información que recibí de que los indígenas de este pueblo eran ortodoxos.<sup>1</sup> Pisa Flores se encuentra encla-

<sup>1</sup> Enrique Hugo García Valencia, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aida Castilleja (eds.), *Los dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, 2005; del mismo autor, "Religión, política y brujería", en *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 37,

vado también en la sierra, en una desviación conocida como la Uno en la carretera México-Tuxpan. Este pueblo lo estudió Roberto Williams a mediados del siglo pasado, y el cercano pueblo de Mecapalapa lo estudió el prestigioso investigador francés Alan Ichon. El caso a que hago referencia aquí lo observé en múltiples visitas al pueblo con motivo de mis investigaciones sobre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica apostólica mexicana, prevalente en esta comunidad tepehua.

El cuarto caso es producto de reflexiones sobre un proyecto fallido.

## Introducción

El doctor Piña Cabral, en una presentación en la 11 conferencia bianual de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales en Manyooth, Irlanda, en agosto de 2010, propone que el nombre es una categoría intermedia junto con parentesco, liminalidad, ritual, acción simbólica y algunas otras más. La mera idea de mediación en el nombre inmediatamente suscita la cuestión de que media, pero, ¿entre qué? Elaborando sobre la misma cuestión dice que esta categoría (nombre) de manera más abstracta está relacionada con la categoría de persona. El estudio de esta relación le permite a uno intentar entender las identidades cambiantes (*shifting identities*), el desplazamiento del tiempo (*time disjunction*)<sup>2</sup> en el proceso de nombrar, afiliaciones y distanciamientos sucesivos (*successive attachments and dettachments*) con y de realidades sociales cambiantes y diferenciadas y el encubrimiento y develamiento (*ravelling and unravelling*) de los misterios de uno mismo (*self*) de y a la mirada inquisitiva del otro en el continuo proceso de ser (*process of becoming*) dado y posicionado en contextos sociales.<sup>3</sup>

El nombrar enriquece su sentido cuando se investiga el sentido de sus categorías opuestas: incógnito y pseudónimo, ambas se asocian con el anonimato en múltiples maneras, que nos permiten

---

2006, pp. 151-180; "La Iglesia católica apostólica mexicana en Veracruz", en *Ollin*, Nueva época, 2008, pp. 37-43, y "Territorios en disputa y paisajes rituales. Refracciones de globalización y nación en lo local. Un caso tepehua", en Nicolas Ellison y Mónica Martínez Mauri (eds.), *Paisajes, espacios y territorios*, 2009, pp. 197-212.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Specters of Marx*, 1994.

<sup>3</sup> Gisli Palsson, "Ensamblages of Biosocial Relations", 2010.

vislumbrar el sentido de la verdad en su contexto histórico, y la revelación de la persona en sus relaciones sociales.

Incógnito indica a alguien que no es conocido, como resultado de su intención explícita de no ser conocido. El éxito de tal propósito depende de la eficacia del engaño (*deception*), del disfraz y la falta de conocimiento. La otra categoría, seudónimo, corresponde a relaciones complejas precisamente entre las categorías abstractas de nombre y persona.

Empecemos por la segunda. Al tratar de encontrar el significado original de la verdad (*ἀλήθεια*), Heidegger<sup>4</sup> investiga todas las expresiones opuestas que ayuden a entender su sentido en el pensamiento griego. Una de ellas, y completamente apropiada para esta investigación es precisamente *pseudo*. Una noción que antes que se entendiera a través de la interpretación romana, se oponía a la noción originaria de verdad. *Aletheia*, en términos de Heidegger significaba exactamente el develamiento de lo oculto, mientras que *pseudo* se refería a lo oculto, de tal manera que un pseudónimo es empleado por una persona verdadera para ocultar, precisamente, su verdadera persona. De esta manera *aletheia* es el develamiento del ser, mientras que *pseudo* oculta y al mismo tiempo revela. Falso, asociado con *pseudo* es una derivación de la palabra latina *falsum* proveniente del verbo *fallere*: caer. Según el mismo autor *fallere* adquiere su sentido romano a partir de una posición imperial basado en un territorio y mandamiento (*commandment*) que es el fundamento esencial de la dominación junto con *iustum* significando lo derecho, lo recto, lo justo y, tener derecho.<sup>5</sup> La obra romana de conversión de *pseudo* a *falsum* se continúa con el imperio eclesiástico “Su dominación también se basa en el mandamiento” para quien lo opuesto de *falsum* viene a ser *verum* de donde la antigua *aletheia* de los griegos viene a recaer en la razón humana, ya no como un develamiento del ser o de la naturaleza de las cosas. La esencia moderna de la verdad se determina sobre las bases de certeza, rectitud, ser justo y justicia. Una de las fuentes de la certeza es el asentamiento en libros, como veremos en los ejemplos que nos ocupan en este ensayo.

Usando el contraste entre pseudónimo y nombre, notamos que debido a que la noción de falsedad se transformó, de una noción originaria griega de velar y develar a una imperial y eclesiástica de

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Parménides*, 2005, pp. 39-92.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 55.

falso bajo la regla imperial, éste relacionado con lo correcto y la certeza. El nombre y nombrar mismos, como un registro, caen bajo el dominio del imperio, transformando una persona y personalidad, fluida y cambiante en sus interrelaciones cotidianas, en una persona nombrada, subordinada al imperio (en el sentido que lo entiende Heidegger yo lo entiendo como referido al poder, tanto del Estado como de la Iglesia, sobre todo la Iglesia romana). Por el mismo hecho, su opuesto, pseudónimo, transforma, a diferencia de los griegos, no una persona no develada, sino una persona constituida y conocida, en una persona cuya personalidad se oculta poniéndola al abrigo o al margen de lo derecho, del derecho mismo y de la certeza social.

El nombrar se encuentra pues en la encrucijada (*junction*) del anonimato y la persona, al mismo tiempo que en la encrucijada (*junction*) entre una persona verdadera y conocida y una persona falsa y desconocida. El nombrar también establece una encrucijada (*disjunction*) entre un mundo de personas e individuos sin nombre, no completamente integrados al otro mundo, el de los nombrados o integrados completamente a su mundo social. Esta disyunción se basa precisamente en el hecho de que el primer conjunto está formado ya sea por personas que aún no reciben un nombre, o por personas no distinguibles en el conjunto de los nombrados.

En el primer caso los individuos no nombrados aún pertenecen a un ambiente social del cual no son parte totalmente y se encuentran en una situación liminal entre ser y no ser. En el otro caso un individuo finge no pertenecer a un ambiente social dado, de manera que pretende ser un miembro de un ámbito diferente al de su origen. Mientras que en el primer caso un individuo pertenece a un orden imperial o de dominio social, pero no reconocido todavía debido a su falta de nombre, en el segundo caso la manipulación del nombre permite precisamente manipular el orden de dominio social a través del ocultamiento de un nombre previo y la exhibición de uno falso.

Las encrucijadas (*injunctions and disjunctions*) de lo falso y verdadero en el nombre, al mismo tiempo que el velar y develar de la persona se insertan en el proceso continuo de llegar a ser humano (*becoming human*). Este proceso implica necesariamente un antes y un después como una apropiación progresiva del cuerpo y sus facultades, regidas cuando menos por fuerzas naturales y sociales, y finalmente por el reconocimiento social.

La oposición naturaleza/cultura, o naturaleza/regla se ha visto sometida a una severa crítica desde varios frentes, proponiéndose como alternativa una visión unitaria del llegar a ser humano (*becoming human*) en un proceso de desarrollo (*developmental process*) que engloba el mundo exterior y el cuerpo humano con todo lo que éste implica.<sup>6</sup> El nombrar, como ya lo apuntamos más arriba, se encuentra en el centro de tales encrucijadas, pero aún hay más en relación con el mismo.

Un individuo ya constituido socialmente y nombrado tiene aún la alternativa de optar por salirse de su mundo ya formado, en el cual formalmente fue admitido, e integrarse en otro abandonando su anterior nombre, su personalidad anterior e integrarse a uno de su elección. Finalmente la disyunción última se da entre el no-nombrado y el innombrable. El primero porque todavía no alcanza el reconocimiento social integral y el otro porque está más allá de cualquier comprensión y más allá de cualquier facultad humana de ser comprendido más que figurada y analógicamente.

El nombre ya bajo el régimen estatal y religioso se inscribe en un libro, en el cual se lleva el inventario de todas aquellas personas sobre las cuales estas instancias ejercen su poder, y de las cuales exigen un control minucioso, empezando por los términos cuantitativos. Pero el sentido identitario del libro, entendido como el registro civil, no es la única manera en que se establece la personalidad verdadera y auténtica de un individuo. Otros libros demandan, de igual manera, la sumisión de sus usuarios al escrutinio y control social, de ahí que la noción de imperio como el poder del Estado y de la Iglesia se puede extender al imperio del poder comunitario.

Más aún, algunos libros, colecciones de palabras que corresponden a ejercicios manuales (*manual exertions*) se presentan como expresiones y manifestaciones visibles de Dios mismo. La interpretación de lo escrito en los libros se convierte en (*becomes*) la actuación (*en-acting*) y (*performance*) ejecución de la voz de Dios, restaurada en su forma oral. El libro también cae bajo el dominio, y es expresión, del imperio. Una vez que se reconoce la verdad como expresión del imperio y el individuo escudriña en el libro los modos justos y apropiados de pensar, comportarse y relacionarse, o sea, las formas de llegar a ser humano, tal veneración y sometimiento a la palabra se convierte en otro atributo del imperio. El libro como una extensión

<sup>6</sup> Gisli Palsson, *op. cit.*

establece criterios de verdad y certeza, con el cual en un orden imperial (de poder), el individuo es continuamente juzgado como cierto y, por tanto, inscrito, registrado, contado, controlado, como consecuencia de la naturaleza vitalista del deseo de poder del imperio (*will of power*).<sup>7</sup>

La peculiar forma verbal del libro, como una expresión de la voluntad humana y un ejercicio manual, se disuelve progresivamente en sus estadios (*progressively dettached*) y expresiones de lo uno en el otro. La imprenta y, para los tiempos de Heidegger, el mecanoescrito, estableció una mediación y disyunción entre la palabra y la mano, inscribiendo al libro más y más en el dominio de la tecnología, una palabra bárbara en términos griegos; o sea, aquellos con una forma extraña de hablar. El libro impreso se tornó significativo incluso si se escribió en una lengua desconocida, e incluso si los individuos no saben leer, como veremos en alguno de los casos descritos más abajo.

En los casos que voy a presentar de palabras inscritas en libros, éstas no son inscripciones divinas, ni su interpretación restaura de manera oral la voz de Dios. En estos casos el libro, ejercicio manual y ya resultado de procesos de impresión —libros impresos— o de ejercicios manuales —registros públicos— son expresión de la voluntad de poder del imperio, religioso, estatal e incluso comunal o de facción. En ellos encontramos los intentos del poder por contar, inscribir, registrar a los individuos y la tensión constante con el permanente fluir de la vida (*becoming human*) en procesos de ocultamiento y develación de la persona en la vida cotidiana. La tensión entre *aletheia* y *verum*.

## Procesos históricos acumulados e identidad comunitaria

Primer ejemplo. En mi primera investigación de campo a Landero y Cos, en 1972, me tocó presenciar el cambio de mayordomía que se realizó el 6 de enero de 1973. En esa ocasión

[...] para cumplir sus funciones los mayordomos se ayudan de los fiscales, cuyo signo de poder es una vara de madera con un extremo de

<sup>7</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2004; Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 70.

metal al que llaman corona y que es adornado con flores y una cruz, el día del cambio de fiscales, que es el 6 de enero, los fiscales salientes entregan estos símbolos del poder a los nuevos, junto con unos libros muy antiguos que tienen en mucha estima, aunque no saben de qué tratan, y son restos de más volúmenes que tenían antiguamente, pues actualmente solo quedan casi hojas sueltas que corresponden a dos *Ordo Missae*, uno tiene el *imprimatur* de 1633 y el otro de alrededores de 1700, además, dos o más Breviarios, igualmente antiguos y una página de una novela llamada *Los mil y un días*, de la serie 3a, 1er día, que trata de la mezquita de Theilun. "Historia de Hassa Abd-Alluh o las llaves del destino" (Diario de campo).

Esta novela la publicó por primera vez Petit de la Croix en 1844, con el título de *Les Mille et Un Jours. Contes Persans, Turcs et Chinois*. La primera edición en español la hizo la Tipografía de Juan Olivares en Barcelona en 1863, con el título de *Los mil y un días: cuentos persas, indios, turcos y chinos*,<sup>8</sup> a tan sólo 19 años de que apareciera la edición original francesa. Ignoro a cuál edición española correspondan los fragmentos de Landero y Cos, pero ciertamente datan de una fecha posterior a la aparición del libro de *Las mil y una noches* en 1704, publicados por Antoine Galland en Caen, Francia, ocasión en que la curiosidad europea se vio avivada por estos cuentos y al aparecer *Los mil y un días* en 1844 sus "cinco volúmenes fueron arrebatados de las manos de sus editores".<sup>9</sup>

Los mayordomos nunca habían visto tales objetos y no sabían la razón por la que estaban ahí, y mucho menos el significado de los textos latinos de los misales. Las hojas sueltas de la novela tampoco contaban una historia completa. ¿De dónde pues provenía la importancia de tales libros y su exhibición en las procesiones anuales del cambio de mayordomía? No se puede aducir el conocimiento o desconocimiento del latín, ni lo fragmentario del libro puesto que ni eran vistos ni tenían algún uso utilitario en los rituales. Más bien todo el contenido, sin saber cuál fuera, se encontraba rodeado de misterio, cuyo sentido probablemente se pierda en las tortuosidades de la historia local.

Pero las tortuosidades de la historia, representadas en el contenido de las cajas en que se guardaban los libros y la novela, son

<sup>8</sup> François Petit de la Croix, *Los mil y un días. Cuentos persas, indios, turcos y chinos*, 2002.

<sup>9</sup> Rafael David Juárez Oñate, "Prólogo" a *Las mil y una noches*, 2005, p. 6.

acumulativas. Tenemos, además, que en la misma ceremonia los mayordomos entrantes reciben una caja de ceras de manos de los que salen, costumbre que parece ser común a comunidades que fueran catequizadas originalmente por franciscanos como lo fuera Landero y Cos y toda la Región Xalapa-Misantla<sup>10</sup> El *imprimatur* de los *Ordo Missae* indica que uno data de los tiempos (1633) en que los franciscanos catequizaban el área, mientras el otro corresponde al tiempo (1700) en que la grey de la región estaba bajo el control del clero secular. Las páginas de la novela corresponden a alguna de las ediciones del libro mencionado arriba.

En consecuencia, tenemos una costumbre que data probablemente del siglo XVI-XVII. Uno de los misales data de cuando el área se encontraba bajo el control del clero regular, o sea de los frailes franciscanos. Un *Ordo Missae* del siglo XVIII o sea cuando la región la controlaba religiosamente el clero secular, y una novela del siglo XIX, cuya publicación original al francés se hizo un poco después de la Revolución francesa, mientras la española corresponde, en el tiempo, a las luchas internas en México entre conservadores y liberales, imperialistas y republicanos. Tal vez este libro haya sido propiedad de un sacerdote ilustrado. El conjunto se ha de haber ido acumulando a través de los siglos de una u otra forma, hasta conformarse en la forma en que lo conocí, probablemente en los momentos álgidos de la persecución religiosa en Veracruz y en gran parte de México, cuando muchos sacerdotes liberales tuvieron que tomar partido fuera de la Iglesia católica romana<sup>11</sup> y muchos otros plegarse a los llamados papales a rebelarse contra el modernismo, haciendo el juramento contra el mismo *Sacrorum Antistitum (Jusiurandum contra errores modernismi)* de 1910 y apearse a los llamados papales a oponerse a la separación entre Iglesia y Estado.

A falta de alguna otra explicación elaboré la hipótesis de que, durante la persecución religiosa implementada por el gobierno teje-dista en Veracruz, los sacerdotes dejaban los misales encargados con

<sup>10</sup> Enrique Hugo García Valencia, "La región de Jalapa-Misantla en los siglos XVI y XX", en *Sociedad Mexicana de Antropología*, 1975, pp. 345-352; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, 1986, p. 385.

<sup>11</sup> John B. Williman, *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940*, 1976; Mario Ramírez Rancaño, "La ruptura con el Vaticano. José Joaquín Pérez y la Iglesia Católica Apostólica Mexicana", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 24, 2002, pp. 103-142; del mismo autor, *El patriarca Pérez. La Iglesia católica apostólica mexicana*, 2006; Enrique Hugo García Valencia, *op. cit.*, 2006.

los mayordomos locales, o al menos en este caso particular, quienes los guardaban celosamente para que los sacerdotes los utilizaran en sus visitas esporádicas. Landero y Cos, conocido también como San Juan Miahuatlán, nunca tuvo un sacerdote de planta y pertenece a la Parroquia de Naolinco, donde se encuentran los archivos parroquiales, pero ha sido visitado por sacerdotes regulares y seculares desde el siglo XVI. Ciertamente los sacerdotes prófugos durante los años 1920-1930 llegaban furtivamente a pastorear a su grey. Una informante del mismo pueblo recuerda cómo en aquellos tiempos un señor desarrapado y descalzo llegaba a decir misa y a bautizar, ocasión en la que era muy práctico dejar en la población documentos que, en circunstancias adversas, los delatarían fácilmente si fueran interceptados por las fuerzas del gobierno. En el cercano pueblo de Teziutlán, Estercita Villegas, una anciana señorita ahora finada, me mostró en cierta ocasión las duelas bajo las cuales guardaba el Santísimo que dejaban consagrado los sacerdotes perseguidos y que ella, una jovencita llena de fervor religioso, se encargaba de administrar a los enfermos del pueblo; además, Lola de la Sierra, del mismo lugar, conserva una mesita costurero utilizada con el mismo propósito. En situaciones ordinarias tenía un florero encima, mientras en su compartimiento guardaba un relicario con la hostia consagrada.

Los mayordomos, una vez restablecido el culto, conservaron estos objetos como una reliquia no tanto de la persecución, sino como simbolizando de manera incierta el poder que representaban dentro de la comunidad, y si la memoria del origen del contenido de tan peculiar caja se perdió en el olvido, los objetos se asociaron a la parafernalia ritual del cambio de mayordomía contribuyendo a su carácter performativo. El develar el misterio, al abrir la caja, de ninguna manera cambió ni la actitud de sus poseedores acerca de los objetos, ni interfirió con el carácter performativo de las ceremonias en que se exhibían periódicamente. Al contrario, ese hecho por sí mismo incrementó el halo de misterio que los envolvía. Supongo que las hojas sueltas de la novela corrieron una suerte similar al ser conservadas por mayordomos, algunos de los cuales probablemente no sabían leer y para quienes la letra impresa era, por ese mismo hecho, misteriosa.

Así pues, el contenido de las cajas correspondía a hechos históricos. En un sentido expresaba la identificación de este pueblo con la religión católica romana por más de quinientos años. En algún momento tal identificación los orilló a volverse cómplices de la mis-

ma al recibir y aceptar los ritos de sacerdotes proscritos. Las hojas sueltas de la novela nos abren un pequeño espacio para vislumbrar el tipo de esparcimiento intelectual que se permitían los sacerdotes en tiempos aciagos. El contenido de la caja se convirtió, al correr de los años, en misterio, cuando incluso el sentido de confabulación se había perdido adquiriendo un nuevo sentido en el conjunto de elementos performativos que acompañaban al cambio de mayordomía. Cuando yo supe de ellos ya estaban asociados a la parafernalia ritual del cambio de mayordomía, tiempos cuando los misales ya estaban en lengua vernácula y cuando las disposiciones del Concilio Vaticano III habían vuelto obsoleto el uso de los antiguos misales latinos. Pero nuevos tiempos y nuevas ideas empezaban a romper la otrora coexistencia de poder y ritual.

Cuando me tocó observar estos hechos había una disputa por un recurso estatal, y había tres facciones interesadas en su aplicación: el presidente municipal quería emplearlo en mejoras al edificio municipal; la Sociedad de Padres de Familia quería emplearlo en mejoras a la escuela, y los mayordomos querían emplearlo en mejoras a la iglesia. La mayordomía ya estaba en franca decadencia y competía abiertamente con otras fuerzas locales. Pero su importancia performativa era todavía aceptada por todos los habitantes del pueblo, y correspondía en ese momento a un aspecto de la identidad comunitaria de sus habitantes.

Treinta y cuatro años después, precisamente cuando redactaba este ensayo, se me ocurrió averiguar qué había pasado con la caja misteriosa que acompañaba a los ritos de cambio de mayordomía. Así pues, acompañado por el doctor Camilo García Parra me encaminé un día a Landero y Cos, en donde me entrevisté con mi antiguo informante, don Efrén Rivera. Éste me recomendó hablar con uno de los mayordomos actuales, que vive a una cuadra de su casa. El doctor García Parra y yo nos encaminamos al domicilio del mayordomo, en donde nos enteramos con gran pena que la caja con tales libros ya no existía, pero que los mayordomos aún intercambiaban la caja de las ceras, mostrando esa actividad ritual una mayor persistencia que la de la caja de los libros. El intercambio de ceras se ha realizado ininterrumpidamente en este pueblo, y en muchos otros, año tras año por casi quinientos años.

En mis divagaciones, me ha dado por imaginar que el contenido misterioso de la mencionada caja terminó en el acervo de algún coleccionista de antigüedades, de los que en los años ochenta y noven-

ta peinaron la región llevándose cuanto objeto antiguo encontraban a su paso. De tal manera que ahora encontramos mesas de comedor de metal y formaica, que han suplantado a las piezas artesanales que viera yo en aquellos tiempos. Misales antiguos, aperos de labranza, baúles, cunas, etcétera; un códice y una colección de documentos en el cercano pueblo de San José Miahuatlán han desaparecido sin dejar rastro, cediendo su lugar a misales de reciente impresión y en lengua vernácula, a objetos utilitarios manufacturados, además de un vacío histórico por la desaparición de documentos y testimonios irremplazables. Afortunadamente la ausencia de los libros y las piezas artesanales no lograron mellar la autenticidad del lugar, aunque sí le asestaron un duro golpe. La mayordomía persiste, lo mismo que la transferencia de ceras de los mayordomos salientes a los entrantes. El sentido simbólico y en cierta manera de complicidad, de unidad religiosa y comunitaria se ha ido resquebrajando no sólo por la debilidad de la mayordomía ante organizaciones de nuevo cuño, o que han disputado el poder a la mayordomía y se han independizado de la misma como son el municipio y la asociación de padres de familia, sino también por la migración y nuevos fenómenos religiosos en la región.<sup>12</sup> Un ejemplo de ello lo vemos en el siguiente caso.

### **Identidad actuarial y de inventario**

Segundo ejemplo. En cierta ocasión me invitó un vecino judío, en Xalapa, a una fiesta de pubertad celebrada en honor de su hijo. En cierto momento me vi departiendo con el ministro que dirigiera la ceremonia, quien sucede que es originario del pueblo totonaco de Landero y Cos, anteriormente conocido como San Juan Miahuatlán. Discernir su identidad se me antojó un problema antropológico interesante, por lo que me propuse inquirir tanto acerca de su auto adscripción como de sus antecedentes identitarios oficiales. No esperaba enfrentarme a un problema altamente complejo de decentralidad y variedad de nombres, además de la confabulación, como en el caso de arriba, de elementos locales para someter los registros oficiales a las exigencias nativas, todo en un complejo proceso de alejamiento (*dettachment*) y agregación (*attachment*). Al preguntar al

<sup>12</sup> Enrique Hugo García Valencia, *op. cit.*, 2005 y 2006.

ministro si era totonaco, éste me aseguró que no, y añadió que su padre no hablaba totonaco sino que más bien tenía nociones de yidish y latín. Igualmente inquirí quién lo había circuncidado, asegurando que había sido su abuela. Finalmente le pregunté si había sido bautizado, a lo que me respondió que no, y que no había fe de bautismo suya en los archivos parroquiales. Obviamente consideré la información sospechosa por lo que me dirigí a los archivos parroquiales de Naolinco en donde, en efecto, no había registro de que hubiera sido bautizado y, por tanto, no tenía un nombre de pila. Como elemento adicional es de notar que este personaje había cambiado la versión española de su nombre, o del nombre con el que lo conocemos, por una versión, me imagino que, rusa.

Él me aseguró que las autoridades judías, en el proceso de legalizar su adscripción al judaísmo, habían buscado en los archivos con un resultado igual al mío. Aún así el caso se me hacía bastante extraño, por lo que me dirigí a Landero y Cos para inquirir en los archivos municipales. Antes de partir le pedí me dijera en detalle los nombres de sus padres, su fecha de nacimiento y la fecha aproximada en que fue asentado en los archivos del registro civil local. Antes de dirigirme al archivo decidí asegurarme de que tendría la asistencia necesaria, por lo que me encaminé al domicilio de don Efrén Rivera, un antiguo conocido mío del lugar a quien expuse el caso. Este informante me aseguró que su padre y el padre del ministro se sentaban, cuando eran niños, en el mismo mesa-banco en la escuela y que los dos hablaban totonaco con fluidez.

A continuación sucedió algo extraño. Cuando don Efrén se enteró de que me dirigía al Registro Civil me pidió que de pasada averiguara acerca de él mismo, pues el nombre con el que todos lo conocemos no es su nombre oficial, sino otro. Continuamos con la conversación cuando terció su esposa y me hizo el mismo extraño requerimiento, puesto que su nombre ordinario no era el mismo que el de su asentamiento en los archivos. Por lo demás, me aseguró mi informante que de nada me serviría una recomendación suya, pues los funcionarios del municipio actuales pertenecían a un partido diferente al suyo. Posteriormente me enteré que se estaban fraguando ciertos movimientos locales relacionados con las inminentes elecciones municipales, por los cuales se quería inflar el padrón local de votantes con nombres de personas de otro municipio afines a un candidato en particular. (Por extraño que parezca, la manipulación de nombres es un procedimiento local muy socorrido, como veremos

a continuación). Debo aclarar que mi informante había recorrido todos los puestos importantes del pueblo: presidente municipal por el PRI precisamente en 1972, año en que hice mi primera incursión en el pueblo. También fue presidente de la Sociedad de Padres de Familia y mayordomo, además de ser una persona con posibilidades económicas superiores a las de muchos de sus vecinos.

Me dirigí al Registro Civil de la Presidencia Municipal, en donde, después de explicar el motivo de mi visita, me adjudicaron una secretaria que se encargó de pasar las hojas del registro por mí. Fue grande mi asombro cuando noté que frecuentemente en la sección del nombre del infante se asentó “niño sin nombre”, la frecuencia de este hecho me llamó la atención, lo que se aunaba al dato de que mis informantes no tenían los nombres con los que se les había conocido durante toda su larga vida en el poblado, y de que el nombre del ministro judío no aparecía por lado alguno. Finalmente llegamos a una entrada que llenaba todos los requisitos que yo había solicitado del ministro y, para mayor asombro mío, sucedió que tampoco él se llamaba como decía llamarse —obviamente en la versión española del mismo y no la rusa que adoptara una vez que se reconociera como judío, sino que tenía otro nombre.

En el caso de don Efrén tal parece que tenía dos nombres: uno era su nombre de pila o con el que fue bautizado y otro el nombre del Registro Civil, que no necesariamente coinciden, existe también la posibilidad de que algunas personas sean conocidas por el nombre del día en que nacieron y los otros dos nombres no se ocupen más, como fue el caso de don Efrén. Esta persona lleva el nombre del santo del día en que nació, pero fue asentado con otro nombre. En el caso del ministro judío no encontré una fe de bautismo, pero sí el nombre del Registro Civil, que no era igual al nombre con el que se le conoce en la vida ordinaria.

Estos hechos de ninguna manera son aislados u ocasionales, sino que obedecen a un patrón del cual aventuré alguna explicación en mi libro sobre San Miguel Aguasuelos,<sup>13</sup> que tiene que ver con el nombre y su imposición en el bautismo como el elemento más importante de identidad personal, por el cual se asocian una persona y un nombre simbolizando la unión permanente entre alma y cuerpo. De igual manera su ocultamiento tiene sentido en un contexto de gran desconfianza, por lo que se teme que el nombre real sea

<sup>13</sup> Enrique Hugo García Valencia, *San Miguel Aguasuelos: estrategias de residencia*, 1991.

utilizado para hacer brujería o mal de ojo a los niños. De ahí que la imposición y la recepción del nombre sea un hecho único e irrepetible y, paradójicamente, el uso del mismo resulte totalmente prescindible por el resto de la existencia del individuo que lo lleva. Este acercamiento y distanciamiento del otro, e incluso de sí mismo, como lo vimos en los casos descritos, alcanza un punto absoluto y definitivo con la muerte, cuando el individuo pasa a formar parte de la categoría amenazante de “espanto” o a la benévola y bienvenida categoría de alma, sombra o ánima<sup>14</sup> en un proceso gradual de desaparición y alienación relativa, regulada por los rituales funerarios.

El doctor Alan Sandstrom, quien tiene más de 30 años haciendo investigación de campo en una población nahua de la Huasteca veracruzana, cuyo nombre ficticio es Amatlán (concordando este procedimiento con la tradición local de ocultamiento de nombres), me pidió que lo acompañara precisamente para ver qué interpretación podría obtener de un hecho igual en ese lugar. Así pues, dirigido por él mismo me aproximé a un informante suyo al que conoce bien, al cual le pregunté su nombre y me respondió con algún nombre propio, el doctor Sandstrom le hizo notar que el día anterior él mismo le había dicho otro nombre. Ésta, me aseguró el doctor Sandstrom, era una situación que se había repetido una y otra vez durante sus más de treinta años de visitar el mismo lugar. La respuesta del informante fue que esos eran nombres de “chiste” y, en efecto, nunca supimos a ciencia cierta cuál era su nombre. O más bien, nuestra obsesión actuarial y de inventario por obtener ese tipo de respuesta en ninguna manera correspondía con los usos e intereses locales.

Las razones por las que don Efrén quería saber su nombre real (oficial) eran que ya estaba viejo y tenía que hacer su testamento, pero no podía firmarlo con el nombre con el que todo mundo lo conocía, su nombre falso, puesto que no era su nombre oficial —su nombre real (verdadero)—, el cual había permanecido ignorado durante la mayor parte de su larga existencia por él mismo y todos quienes lo conocemos. De no corregir esa laguna en su identidad actuarial dejaría legalmente desprotegidos a sus hijos y esposa una vez que muriera. Hombre previsor, tenía contemplado cambiar legalmente todos sus documentos, y eso significa absolutamente todos:

<sup>14</sup> Enrique Hugo García Valencia, “Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel Aguasuelos, Veracruz”, en *La Palabra y el Hombre*, vol. 62, 1987, pp. 15-23; Enrique Hugo García Valencia, *op. cit.*, 1991.

acta de nacimiento, certificado de primaria, credencial de elector, credencial de miembro de la Asociación Ganadera local y, sobre todo, sus títulos de propiedad de casas, terrenos, vehículos, etcétera. Hasta ese momento me di cuenta de las implicaciones y consecuencias que, en un contexto en que la identidad individual se tiene que modelar conforme a las exigencias actuariales y de inventario de un Estado moderno, del imperio, podría tener una costumbre indígena, y que probablemente haya contribuido a la perpetración de múltiples abusos en contra de ellos. Lo más interesante era, sin embargo, que se ocultara un elemento tan importante de identidad, como es el nombre asentado en el Registro Civil, en un juego de ocultamientos y develaciones que esconden y exhiben una identidad manipulable a voluntad y el valor utilitario de rescatar el nombre oficial.

A diferencia de Bali, donde la identidad real es la identidad teatral dada por la máscara ocultada con la actuación de la vida diaria,<sup>15</sup> aquí la identidad real dada por el nombre de pila y el nombre del Registro Civil se oculta de manera casi absoluta, tomando varios nombres en la vida cotidiana que sólo parcialmente develan la verdadera identidad del individuo. Esto obedece no a un voluntarismo sin sentido, sino a un juego de ocultamientos, develaciones y revelaciones de aspectos significantes de la persona, reconocidos y nombrados a su vez, con nombres de chiste, por los individuos que conocen a esa persona en una interacción continuamente oblicua y nunca directa. Actuar de otra manera conduciría a acusaciones de brujería si algo negativo o adverso ocurre en una interacción directa real o supuesta. En un exceso de alejamiento, el ministro judío cambió su nombre (falso) español, por el cual siempre fue conocido en el pueblo, por una versión rusa del mismo en un doble alejamiento (*dettachment*), y no estoy seguro de que haya registrado cabalmente la información que le di, por la cual le revelé el nombre bajo el cual está asentado en el registro civil de Landero y Cos, el cual nunca utilizó y nunca utilizará; más aún: nunca supo cuál era su verdadero nombre y nunca le interesó adoptarlo una vez que lo supo. Para él no ha sido utilitario recuperar este nombre ni su nombre de pila, al contrario, éstos permanecen en el olvido, e incluso el nombre ordinario con el que siempre se le conoció también lo transformó en una versión ajena y alejada del contexto social en que vivió y creció.

<sup>15</sup> George E. Marcus, y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, 1986, p. 47.

Al igual que la comunidad entera del caso anterior se volvió cómplice de una Iglesia perseguida y de ministros proscritos, en este caso los oficiales del Registro Civil, concededores de los usos y costumbres del pueblo, no dudaron en asentar como válido el nombre de “niño sin nombre” en los registros oficiales, sometiendo una vez más las exigencias oficiales a su interpretación cultural.

Pero la necesidad histórica de tales manipulaciones parece haber dejado de ser vigente, y tales ocultamientos en un contexto moderno producen ya sea problemas de identidad personal y psicológica, como en el caso del ministro judío, o problemas legales que no pueden ser resueltos con los recursos tradicionales de la comunidad, como son el conocimiento individual, de persona a persona, de cada uno de sus miembros. En este caso nos encontramos la identidad individual ya sea jurídica, ya sea emocional y afectiva, e incluso performativa, relacionada con un libro, el cual oculta y devela nombres, en lugar de procesos históricos, como en el caso anterior. Desafortunadamente no pude indagar a profundidad los motivos que tuvieran los encargados de los registros para admitir “niño sin nombre” como un procedimiento correcto —verdadero y legítimo, además de la certeza jurídica que da al poseedor del nombre—. La explicación de la secretaria que me ayudó con los libros es que en muchas ocasiones los padrinos o los abuelos que iban a registrar al niño iban borrachos y no se acordaban del nombre del niño, explicación por lo demás creíble, pero no suficiente.

En mi última visita a este pueblo, cuando redactaba este ensayo, me enteré de que don Efrén logró que se reconociera legalmente su nombre falso, Efrén, como su verdadero nombre, que es aquel por el cual lo conoce todo el mundo en el pueblo y yo también, el cual se volvió equiparable con su nombre oficial, verdadero, que es Basilio. Su esposa, afortunadamente, no tuvo que recurrir a tal procedimiento legal, porque al final descubrió que su nombre, por el cual la conocen todos en el pueblo y yo también, sí es su verdadero nombre y lo puede seguir usando sin que un juez tenga que hacer válida su identidad con un juicio. Pero según don Efrén ahora muchas personas del pueblo se encuentran con el problema legal de identificar dos o varios nombres con una sola persona. Aparentemente el pueblo se ha reconciliado con la idea de identificar a los individuos bajo un solo nombre en un largo proceso centenario que culminará en unas cuantas décadas, o sea el triunfo del imperio, la certeza, sobre la

noción griega de verdad como develación siempre inacabada del ser social en un proceso continuo de llegar a ser (*becoming*).

### **El libro y el territorio: identidad domesticada**

Tercer ejemplo. Con ocasión de la publicación de un libro editado conjuntamente con el doctor Alan Sandstrom,<sup>16</sup> cuya existencia se divulgó antes de su publicación, recibí la visita de un consultor extranjero interesado en promover la creación de compañías indígenas que dieran servicio a Petróleos Mexicanos cuando las obras de esta compañía pasaran por sus comunidades. La idea era que los indígenas mexicanos se capacitaran en universidades extranjeras, con financiamiento de indígenas de otro país, y una vez capacitados regresaran a formar sus propias compañías. La idea pareció peligrosa a altos oficiales de varias instancias y no pudo prosperar. Sin embargo, a lo largo de nuestras conversaciones vino a cuestión ¿quiénes podrían ser los indígenas que pudieran aspirar a formar tales compañías? En interpretación del consultor el problema era que, en su país (Canadá), eran indígenas aquellos que estaban inscritos en el libro o un registro escrito de los miembros de una tribu que habitan una reservación, mientras en México, y en particular en las regiones en que habíamos pensado, no existía tal libro, ni había forma definida de decidir quién podría participar en el esquema. Antes de que pudiéramos tomar decisiones se abandonó el proyecto debido a la renuencia oficial en apoyarlo y el consultor se fue a otro país.

Planteado desde el punto de vista del consultor, el problema era poder dilucidar quiénes eran indígenas auténticos. Obviamente esta cuestión se vuelve un problema relevante desde una perspectiva externa y relacionada con ciertas estructuras de poder. En su país, el gobierno, no los indígenas, tiene un libro donde se asientan los nombres de los que aspiran a tal reconocimiento y con toda seguridad se elaboró en un proceso largo y arduo de consulta con expertos y con los interesados mismos. En nuestra conversación no salió a relucir el hecho de que el elemento que completa al libro de ese otro lugar es el territorio, un territorio restringido y limitante de los indígenas, con el doble valor de derecho y de obligación, ambos: libro

<sup>16</sup> Alan R. Sandstrom y E. Hugo García Valencia (eds.), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, 2005.

y territorio, referidos al imperio y la certeza. El libro y el territorio permiten y legitiman el que los indígenas puedan dar servicios profesionales a las compañías petroleras que hagan obras dentro de los confines de sus territorios, y se beneficien económicamente de tales servicios, siempre y cuando sus nombres estén inscritos en el libro y radiquen en los confines de ese territorio.

La comparación con México hacía ver que en este país no existen tales condiciones para definir a un indígena, ni un libro, ni un territorio restringido como reserva indígena. En cambio, la negativa de los ejecutivos de la compañía con quien discutiera el agente estos asuntos exhibían un temor manifiesto, fundado tal vez no en que los indígenas organizados en compañías especializadas representaran un peligro para sus intereses o los de la nación en general, sino más bien en que los indígenas salieran del *ghetto* mental en que esta nación los tiene confinados. Este confinamiento y relegación de los indígenas a un *ghetto* preconcebido e ideológico no permite que sea legítimo o deseable el que puedan ser promovidos por el Estado y la sociedad nacional como agentes de la modernidad y la técnica. Proceder de otra manera rompería drásticamente con un orden subconsciente pero establecido desde hace mucho tiempo, según el cual solo se pueden promover, como siempre lo han sido, ya sea como personal no calificado, con trabajos eventuales y de rango inferior, o de plano promover su naturaleza folclórica y agrícola.

En consecuencia, en ambos casos advertimos la existencia de la idea de que los indígenas deben estar confinados a espacios restringidos —reservas— e inventariados en un libro, o configurados idealmente en espacios que sólo permiten concebirlos en ámbitos subordinados y supeditados que restringen su acción fuera de tales esferas, so pena de perder su identidad y legitimidad indígenas.

En todos estos casos el libro tiene la virtud de exhibir elementos salientes de la identidad indígena. Ya sea agrupados en torno a un símbolo construido históricamente, el cual exhiben periódicamente de manera performativa, como en el primer caso, en el cual elementos externos son asumidos por la comunidad y son construidos como un símbolo y como un misterio que da unidad y añade sentido a algunas de sus manifestaciones culturales, el cual, siendo un agregado, puede desaparecer como en el ejemplo visto más arriba, dejando elementos todavía más fundamentales como símbolos de identidad y aglutinamiento moral y performativo. En el segundo caso, el libro es resultado de una actitud actuarial y controladora del Estado, cuyos

registros, contra toda expectativa, conjugan, en una misma lógica de ocultamientos y develaciones con un alto contenido cultural y regional, los fines de control estatal con los de la comunidad, prestándose a un juego de identidades que acompaña al individuo por el resto de su vida en su interacción con otras personas de su comunidad. En el tercer caso, la comparación entre una sociedad que define por medio de un libro, en última instancia, la identidad de los individuos que ocupan un territorio determinado, nos muestra como contraparte los compartimientos culturales y sociales a los que se confina a los indios en una sociedad sin el libro. Aquí la necesidad actuarial se torna más ingente e impositiva: por un lado el registro estricto de cada individuo y su confinamiento a un territorio contrasta con los compartimientos sociales a que son confinados los indígenas en México; en un caso el individuo se adscribe a una lista permitida, dentro de un territorio legitimador, lo que contrasta con el mapa social de la sociedad mexicana, que asigna un espacio ideal pero compulsivo a lo indígena e impide su movilidad social a menos que reniegue de su propia identidad.

### **El libro en Pisa Flores. Competencia por la identidad legítima**

Al hacer investigación sobre diversidad religiosa en Veracruz me encontré de manos a boca con un miembro de un grupo de danzantes quien me advirtió, en cierto momento, que desconfiara de aquellos nativos que viven en los pueblos y que les da por llamarse indios. Era obvio que dejaba a mi iniciativa el concluir, por razones que él solo conocía, que él si era un indio verdadero y auténtico. No le di importancia a tal observación y ni siquiera la registré en el diario de campo, pero me vino a la cabeza cuando, al correr del tiempo, me encontré en situaciones en que la legitimidad de ser lo que una persona clama ser se pone en tela de juicio por sus mismos pares.

Al visitar Pisa Flores por primera vez lo único que sabía del pueblo era que en esa localidad la mayoría de sus habitantes hablaba la lengua tepehua y la mayoría profesa la religión ortodoxa rusa en la versión de la Iglesia ortodoxa de América combinada con la Iglesia católica apostólica mexicana y una Iglesia holandesa poco conocida, llamada la Iglesia Antigua. En esa visita el padre ortodoxo de la localidad me informó que los ritos indígenas se podían celebrar

dentro de la iglesia misma sin problema alguno. También supe en ese momento que había un curandero indígena que había erigido un centro ritual en el pueblo, centro conocido como *Lakachinchin*, que permitía ahora la celebración de ritos ancestrales fuera del ámbito del edificio de la Iglesia ortodoxa local. Rápidamente entablé contacto con el mencionado curandero, quien me recibió de la manera más afable e inmediatamente puso a mi disposición la información que yo requería acerca de los ritos que él celebra: papel recortado, oraciones, cantos, ritos, inmolaciones y sacrificios cruentos, y largas secuencias rituales en las que participaban varios de sus asistentes y personas del pueblo. Los símbolos y motivos nativos se me hicieron correspondientes a una añeja tradición indígena ampliamente documentada.<sup>17</sup> También me informó este personaje que su madre había sido “espirituista”.

La mayor dificultad que yo encontraba al comunicarme con él, era que el curandero en cuestión difícilmente se podía expresar en español, lo que hacía muy difícil entender las largas explicaciones que me daba acerca de varios aspectos rituales. Con paciencia y auxiliándome de grabadora, cámara fotográfica, video y casetes, además de mi diario de campo, pude irme adentrando lentamente en conocimientos que yo pensé arcanos y sólo compartidos con un reducido círculo de iniciados. Mi aprendizaje era, y todavía lo es lento, tedioso y difícil.

En algún momento el curandero empezó a elaborar sobre algunos símbolos que aparecen en los ritos. Por ejemplo, que la fiesta del 5 de mayo tiene como objetivo bendecir las siete mazorcas que se revolverán con la semilla de la siembra para que haya buenas cosechas. Añadió que son siete mazorcas porque así viene en el rosario. También porque hay siete variedades de maíz discernibles por su color: 1) maíz amarillo, 2) negro, 3) blanco, 4) anaranjado, 5) rojo, 6) morado o lila, 7) morado. También hay otro maíz conocido como “diente de caballo”

Los aires, me informó también, son ocho o nueve: 1) negro (agua=nubes oscuras) 2) amarillo (tiene gusanitos), 3) verde (agua), 4) blanco (nieve, nieve=agua), 5) colorado (agua= sangrado de la luna), 6) azul (agua azul), 7) morado, 8) anaranjado.

<sup>17</sup> Roberto Williams, *Mitos tepelhuas*, 1972.

Por fin sentí que adquirirían actualidad los antiguos conocimientos que obtuvieran Ichón y Williams.<sup>18</sup> Para mayor satisfacción mía, el curandero empezó a hacer algunas asociaciones sugerentes: Ponciano Marcos es verde. Mateo Marcos es rojo y tiene su escoba. Cuando hacen alguna brujería se barre con su escoba. También me informó que en el agua andan niños verdes, negros o de cualquier color (gris). Ponciano Marco y Mateo Marcos son la luna. Para informarme, finalmente, que todo eso lo sacó de un libro de magia y reconoce que hay magia negra, verde, roja y blanca. El libro a que hace referencia se llama “Libro de magia completa”. Y lo describió como sigue: Viene en cuatro colores. En la pasta tiene dibujos de dos mujeres murciélagos, una estrella, un chivo. La muerte ahí esta sentada. Las mujeres tienen escoba. Y de pasada me pidió que le consiguiera una copia, pues la suya ya no servía.

Fue interesante notar que a pesar de su casi total monolingüismo, era capaz de leer el libro, con fluidez, facilidad y entendimiento, y que su afición por la magia probablemente se despertara al observar las sesiones espiritistas que su madre dirigiera en otros tiempos.

Inmediatamente me lancé a la búsqueda del libro mencionado por el curandero, pero sin éxito alguno. No lo pude encontrar ni en Veracruz, ni en Xalapa. En el mercado de Veracruz me informaron que se había dejado de publicar hace algún tiempo porque el autor o editor se había vuelto “hermano” (convertido al protestantismo). En otra librería quedaron de conseguirlo, sin que hasta la fecha eso haya sucedido. A sugerencia de algunas personas me lancé a su búsqueda al Mercado de Sonora en el Distrito Federal, pero sin éxito, aun cuando ahí obtuve la información adicional de que no existía un libro con tal título y que con toda seguridad era el intitulado *El libro supremo de todas las magias*, el cual, según información que me dieran en la Editorial Porrúa esta agotado desde 1994. Total que no puedo dar cuenta del mismo en este artículo.

En otra ocasión decidí vagar un poco por las calles del pueblo y visitar parajes en donde no me había adentrado. Al dar vuelta en una esquina escuché música de “costumbre”, por lo que me acerqué al lugar de donde procedía con la intención de ser invitado, o al menos que se me permitiera observar el rito, pero todo fue infructuoso. Lo más que logré fue que un personaje ebrio que me observaba insis-

<sup>18</sup> Roberto Williams García, *Los tepahuas*, 1963; Roberto Williams, *op. cit.*, 1972; Alan Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, 1990.

tentemente se me acercara e inquiriera los motivos de mi presencia en el pueblo. En su estupor alcanzó a informarme que el ritual estaba a punto de terminar, pero que me podría conducir a casa del curandero más efectivo del pueblo. Y hacia allá nos dirigimos. Su casa se encontraba situada en la cima de una calle empinada, cercana al lugar de mi encuentro con el peculiar personaje.

Don Bartolo, según mi guía ebrio, es uno de los curanderos más reconocidos del pueblo. Al preguntarle a don Bartolo acerca de la veracidad de tal afirmación, eludió dar una respuesta afirmativa o negativa, y su actitud más bien consistió en descalificar al resto de curanderos del pueblo, asegurando que todos ellos son nuevos y todos son hechiceros que hacen brujería utilizando libros. Afirma que las antiguas ceremonias se han perdido. Esta conversación me recordó inmediatamente la petición de mi anterior informante, quien quería que le consiguiera un libro de brujería.

Pero mi informante no había procedido de manera diferente al inicio de nuestras conversaciones, representando a sus acompañantes como aprendices que no conocían los ritos a la perfección, y legitimándose en varios hechos que no apuntaban necesariamente a la ejecución de ritos tradicionales.

Primero me mostró su “esquema”, o sea el orden y estructura en que cuelga las cortinas que representan vientos y colores protectores del pueblo. En seguida procedió a enseñarme un programa de un evento organizado por el INI, en el cual asegura que ganó un primer lugar; el hecho de que el *Lakachinchin* se encuentre en un predio altamente disputado es otro punto de autolegitimación. El predio del *Lakachinchin* fue donado por los fundadores del pueblo, con el propósito de tener un lugar ritual. Al correr de los años él fue capaz de erigir una estructura empleada ahora como lugar de ceremonias, pero el predio mismo lo disputan representantes de otras facciones del pueblo. Al preguntarle si otros curanderos también celebran el costumbre ahí, me dijo que son libres de hacerlo pero que no quieren.

Todos estos elementos indican los recursos retóricos empleados por los curanderos para deslegitimarse entre sí, en un proceso continuo de legitimación y deslegitimación. Pero tales disputas no ponen en tela de juicio el ser indígena, sino más bien el actuar una parte importante del ser indígena, o sea el de ser auténticos curanderos. En tal legitimación o deslegitimación los criterios de autenticidad e inautenticidad se vuelven cada vez más importantes, en la medida en que no sólo los habitantes del pueblo tienen criterios elaborados

para distinguir a los buenos curanderos de los malos, sino, y en grado creciente, en que la sociedad nacional demanda servicios y productos culturales auténticos precisamente de parte de estos personajes.

## Conclusión

La noción de verdad, entendida por Heidegger como un proceso semántico evolutivo ligado al desarrollo de ciertas estructuras de poder: la democracia griega, como un inicio, y su transformación sucesiva en el Estado romano, particularmente el Imperio, para afianzarse con el control ulterior de la Iglesia romana y las nuevas democracias asume que la noción de *aleteia* o verdad griega quedó abolida y en la actualidad la única que impera es la verdad del Estado subordinada al deseo de poder. El doble proceso de identificación existente en las comunidades totonaca, nahua y tepehua del estado de Veracruz nos muestra que la verdad —como hace ver Heidegger— como una revelación (*aleteia*) es una noción presente no sólo en las comunidades indígenas que estudio, en donde aparentemente es una forma idiosincrática de ocultar el individuo elementos salientes de su identidad tales como su nombre, su adscripción a formas organizativas comunitarias, proscritas en algunos casos, en continua tensión con la otra versión de verdad fundada en el poder, y en particular en la compulsión a contar y medir como medio de control. Esta es una manifestación más de la constante tensión entre un Estado moderno obligado a ejercer control de su población y sectores de la población que prefieren formas locales de identificación. Los intereses gubernamentales y religiosos se manifiestan en múltiples registros: actas de nacimiento, boletas de bautismo, cartillas múltiples, o en procedimientos científicos de supuesta infalibilidad absoluta: huella digital, iris de los ojos y, finalmente ADN. Pero el afán de poder del Estado y de la Iglesia ahora compite con muchas otras instancias ávidas de control que también optan por encontrar formas de identificar personas: tarjetas de crédito, tarjetas inteligentes. Y los antropólogos mismos han derramado mucha tinta para encontrar formas indiscutibles e infalibles de poder distinguir a los indígenas de quienes no lo son, llegando incluso a clasificarlos por grados de indianidad. A todas ellas se oponen múltiples formas de falsificación y usurpación de identidad: documentos falsos, clonación

de tarjetas y probablemente a eso corresponda también la clonación de individuos. Tal tensión en las comunidades indígenas no tiene como objetivo, o no responde a una necesidad por ocultar o suplantar identidades, sino a formas culturales de protección e interacción basadas en principios tenidos en alta estima. Incluso los registros oficiales han sido sometidos a un “tratamiento indígena”, con el objeto de ocultar la verdadera personalidad de esos individuos y protegerlos de posibles malas influencias y acciones. Así pues, encontramos que los libros representan formas de identidad individual cuando en la comunidad imperan formas de identificación comunitarias dadas por el conocimiento interpersonal de las relaciones sociales en que se encuentran inmersos los sujetos. Las dos formas de verdad coexisten en contextos específicos de poder. Ya sea el poder estatal a través del Registro Civil, o el poder eclesiástico enfrentado con el estatal durante la persecución religiosa, en que las comunidades tomaban posiciones por uno u otro partido y se hacían custodios de documentos que los identificaban, pero al mismo los hacían actuar en la clandestinidad. La ausencia de un libro que indicara la adscripción tribal, el uso de una lengua específica y un territorio discernible eran motivo para no poder distinguir indígenas en un contexto de producción industrial, donde ni siquiera se interrogó a los indígenas sobre cómo podrían resolver esa situación y se optó por entenderlos como “peligrosos”. Finalmente, el uso del libro en situaciones rituales, que son eminentemente situaciones de poder, da pie a una feroz competencia entre curanderos en la que uno deslegitima a otro precisamente por el uso del libro, el cual de alguna manera revela, en un proceso de develamiento, la ausencia de cualidades apropiadas para el ejercicio comunal de esa función. En todos los casos advertimos la tensión constante entre una verdad que se devela comunitariamente, y una verdad rigurosa y autoritaria que se impone sobre los individuos. Aparentemente la segunda noción es la imperante, pero un estudio cuidadoso de la sociedad nos hace ver, como en los casos aquí estudiados, que la realidad es mucho más compleja y que, a diferencia de Heidegger, las dos nociones coexisten y se determinan mutuamente en contextos de poder diversos.

## Bibliografía

- Derrida, Jacques, *Writing and Difference* (trad., introd. y notas por Alan Bass), Londres/Nueva York, Routledge, 2001.
- Derrida, Jacques, *Specters of Marx*, Nueva York/Londres, Routledge, 1994.
- García Valencia, Enrique Hugo, "La región de Jalapa-Misantla en los siglos XVI y XX", en *Sociedad Mexicana de Antropología*, 1975, pp. 345-352.
- \_\_\_\_\_, "Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel Aguasuelos, Veracruz", en *La Palabra y el Hombre*, vol. 62, 1987, pp. 15-23.
- \_\_\_\_\_, *San Miguel Aguasuelos: estrategias de residencia*, México, Gobierno del Estado de Veracruz (V Centenario), 1991.
- \_\_\_\_\_, "Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas entre los indígenas de Veracruz", en Ella Fanny Quintal y Aida Castilleja (eds.), *Los dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, México, INAH, 2005.
- \_\_\_\_\_, "Religión, política y brujería", en *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 37, 2006, pp. 151-180.
- \_\_\_\_\_, "La Iglesia católica apostólica mexicana en Veracruz", en *Ollin*, nueva época, 2008, pp. 37-43.
- \_\_\_\_\_, "Territorios en disputa y paisajes rituales. Refracciones de globalización y nación en lo local. Un caso tepehua", en Nicolas Ellison y Mónica Martínez Mauri (eds.), *Paisajes, espacios y territorios*, Quito, Abya-Yala/Erea/CNRS, 2009, pp. 197- 212.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1986.
- Heidegger, Martin, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.
- Ichon, Alan, *La religión de los totonacos de la sierra*, México, Conaculta-INI, 1990.
- Juárez Oñate, Rafael David, "Prólogo" a *Las mil y una noches*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2005.
- Marcus, George E. y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1986.
- Palsson, Gisli, "Ensembles of Biosocial Relations", ponencia presentada en la EASA 2010, Maynooth, Irlanda, 24-27 de agosto de 2010 [Invited Workshop 007: "Beyond the Biological and the Social: Anthropology as the Study of Human Becomings"].
- Petit de la Croix, François, *Los mil y un días. Cuentos persas, indios, turcos y chinos* (presentación de Nicasio Torres), Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Los mil y un días. Cuentos persas, Indios, turcos y chinos*, Barcelona, Tipografía de D. Juan Olivares, 1863.

- \_\_\_\_\_, *Les Mille et Un Jours. Contes Persans, Turcs et Chinois*, Traduit par [ & c. ] augmentes de nouveaux contes traduits de l'Arabe par M. Sainte-Croix Ajpot. Edition Illustree, París, Pourrat Freres, 1844.
- Piña Cabral, Joao, "The Personal Name as a Category of Comparison", Ensayo leído en la 11 Conferencia de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales, Maynooth, Irlanda, 25 de agosto.
- Ramírez Rancaño, Mario, "La ruptura con el Vaticano. José Joaquín Pérez y la Iglesia católica apostólica mexicana", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 24, 2002, pp. 103-142.
- \_\_\_\_\_, *El patriarca Pérez. La Iglesia católica apostólica mexicana*, México, UNAM, 2006.
- Sandstrom, Alan R. y E. Hugo García Valencia (eds.), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2005.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (trad., introd. y notas de Pilar López de Santa María), 2 vols., Madrid, Trotta, 2004.
- Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, 1963.
- Williams, Roberto, *Mitos tepehuas*, México, SEP (SepSetentas, 27), 1972.
- Williman, John B., *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940* (trad. de Ana Elena Lara Zúñiga), México, SEP (SepSetentas), 1976.



# ¿Estamos listos en México para defender nuestros maíces? Agricultores y consumidores en la encrucijada

ELENA LAZOS\*

**A**gricultores y consumidores de maíces se encuentran una vez más, en la historia agraria de México, en la encrucijada de defender o dejar perder la cultura de la milpa. Hoy en día, bajo el modelo actual de desarrollo y bajo las políticas agrarias nacionales, los pequeños y medianos agricultores no pueden competir con los precios internacionales de productos básicos; no pueden invertir tanto trabajo para el control de malezas; no pueden controlar adecuadamente la proliferación de plagas.<sup>1</sup> El conjunto de estos factores, junto con la distribución tan aleatoria de la precipitación pluvial, provocan que tanto la alta diversidad agrícola como la superficie cultivada hayan venido disminuyendo. En general, actualmente las familias cultivan pequeñas parcelas con baja agrodiversidad. Si bien es cierto que el tamaño y las características de la riqueza de los cul-

\* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

<sup>1</sup> Hasta hace dos décadas, para las milpas mayas actuales, se reportan en total 32 especies con 95 variantes (Silvia Terán y Christian Rasmussen, *La milpa de los mayas*, 1994, pp. 223-227) y para el sur de Yucatán se encontraron en las milpas mayas un total de 18 especies con nueve poblaciones de maíces y 32 variedades de hortalizas, flores y tubérculos (Elena Lazos Chavero, "Du maïs à l'orange: transformation de la structure agraire. Développement et crise agricole d'une région mexicaine (Oxkutzcab, Yucatan", tesis de doctorado, 1992, p. 218). Con esta riqueza se lograba que las familias obtuvieran una cosecha de cultivos tiernos y maduros a lo largo del año.

tivos de la milpa dependen de una dinámica ecológica (cambios climáticos, reducción en la edad de la vegetación, erosión), también lo es que, para entender la pérdida de la agrobiodiversidad tenemos que analizar el contexto socio-económico (estructura y dinámica de la organización familiar y fuerza de trabajo, necesidades de consumo, desarrollo de mercado de productos y laboral, estructura de precios, principalmente), las políticas de desarrollo (falta de créditos y de subsidios, falta de planteamientos agrícolas por muchas organizaciones políticas, falta de programas que incentiven la agrobiodiversidad y la conservación de suelos y aguas) y la dinámica cultural (cosmovisión, significados, símbolos, diversidad en la alimentación, entre otros).

Por otro lado, en los campos de los grandes agricultores, encontramos de manera creciente amplias superficies de monocultivos, básicamente de maíz y/o de productos agrícolas de exportación. El factor que ha llevado a esta especialización ha sido básicamente el comportamiento del mercado y la política desarrollada a la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Todavía en la década de 1990 los grandes productores del norte sembraban varios cultivos, pero el mercado y, en algunos casos, la presencia de plagas fueron llevando a la especialización productiva de hoy.

En este artículo, con base en un extenso trabajo de campo analizaré esta problemática en dos estados altamente contrastantes (Oaxaca y Sinaloa), con el fin de vislumbrar las posibilidades para la defensa del maíz como un bien común a nivel nacional. Frente a esta situación del campo mexicano, los dilemas expresados por los agricultores —al igual que las propuestas y opiniones de los consumidores— son fundamentales para tomar en consideración con el fin de construir caminos alternativos a la actual política agraria.

¿Realmente estamos listos para defender nuestros maíces? Múltiples actores sociales, tales como organizaciones indígenas y campesinas a lo largo de nuestro país, asociaciones de grandes y medianos agricultores en ciertas regiones, inclusive del norte y noroeste, asociaciones civiles, científicos sociales y naturales, así como grupos de consumidores organizados se han proclamado en manifestaciones, manifiestos, declaraciones en los medios de comunicación, expresiones culturales, escritos y recomendaciones a las distintas instancias gubernamentales, en el sentido de que tendrían que velar por los intereses de la mayoría de los agricultores y consumidores. El maíz es un patrimonio que incluye una riqueza genética que debería ser considerada como un baluarte social y económico para las futuras

generaciones. Sin embargo, ni esta riqueza genética en sí, ni todo el cúmulo de manifestaciones, ha sido suficiente para establecer claramente los lineamientos de resguardo en el Régimen de Protección Especial del Maíz. Desde el año 2000 se han venido consolidando paulatinamente acciones colectivas en torno a la defensa del grano, el cual a lo largo de la historia agraria se ha convertido en un bien cultural, alimenticio, económico-productivo y, finalmente, en un bien político común.

Estas manifestaciones iniciadas en la Sierra Norte de Juárez, en el estado de Oaxaca, se fueron extendiendo al resto de los estados. Paulatinamente, las organizaciones indígenas y campesinas se fueron adhiriendo al movimiento que partía de la defensa de los maíces nativos y que se pronunciaba claramente contra el cultivo de maíz transgénico en el campo mexicano. Organizaciones zapotecas, ñuu s'avi, mixes, chinantecas, ojitecas, nahuas veracruzanas, nahuas guerrerenses, nahuas poblanas, tenek, huicholas, rarámuri, p'urhépechas, mestizas se han expresado en marchas, escritos, cartas, poemas, canciones y en diversos eventos en defensa de sus maíces. Sin embargo, en general muchas organizaciones no han podido mantener y extender su fuerza en las poblaciones y comunidades donde se encuentran. Esto lo relaciono con siete graves problemáticas que aquejan a las organizaciones, las cuales se expresan en distintos momentos: *a)* la falta de posibilidades de mantener un programa comunitario en torno al maíz por las vulnerabilidades ecológicas y económicas que los pobladores enfrentan día con día; *b)* la falta de información y de valoración, por un lado, de la conservación de los maíces nativos y, por otro lado, del significado de las implicaciones biológicas, ecológicas, sociales y económicas de la pérdida de la agrobiodiversidad y de la introducción del maíz transgénico entre los diversos actores sociales (maestros, autoridades, comerciantes, ganaderos, mismos productores); *c)* el contexto de alta vulnerabilidad vivida por las organizaciones debido a factores políticos y económicos; *d)* el éxodo rural que ha provocado cambios estructurales internos (desde la composición y dinámica de los grupos domésticos hasta dinámicas comunitarias) y transformaciones organizacionales regionales; *e)* el mayor control del narcotráfico sobre comunidades, lo que ha suscitado una mayor violencia y enfrentamientos entre grupos; *f)* las políticas agrarias que desestabilizan el campo mexicano, minando los recursos básicos, tales como semillas, suelos, aguas que repercuten en escenarios agrícolas desestabilizados y dependientes del Estado

(miseros subsidios como Procampo) y de las compañías transnacionales (paquetes de agroquímicos, semillas, maquinarias, graneros, circuitos comerciales); y *g*) el despojo territorial que las comunidades rurales están viviendo.

Estos factores se interrelacionan en dinámicas distintas según el contexto cultural, político y económico de la región, pero resultan escenarios complejos que desmovilizan a las organizaciones a distintos tiempos. Por ello procederé a analizar estos siete factores y sus interdependencias en dos escenarios contrastantes, tanto por su cultura como por su economía: Oaxaca y Sinaloa. Presentaré las opiniones, los intereses y las acciones de los productores en las dos regiones. Segundo, discutiré las opiniones e intereses de los consumidores de maíz, en particular de tortillas, en las dos zonas de estudio. Finalmente, mostraré la vulnerabilidad de las organizaciones y de los movimientos que luchan por la defensa de sus maíces y por la prohibición de la introducción de la siembra del maíz transgénico en sus tierras.

### **Agricultores: discursos sobre la defensa de los maíces nativos y sobre la oposición a la siembra del maíz transgénico**

*Agricultores del norte*

En Sinaloa, el paisaje agrícola está dominado por grandes superficies maiceras y de producción hortícola para exportación. Los grandes agricultores combinan, por lo general, estas dos actividades, aunque algunos se especializan únicamente en la producción hortícola. Para ello la mayoría combina tierras propias con tierras rentadas en los ejidos, logrando extensiones entre 150 y 1 000 ha de maíz y entre 100 y 400 ha de productos hortícolas. El otro componente del paisaje está cubierto por medianos y pequeños agricultores. Los medianos, cuyos cultivos llegan a ocupar entre 40 y 150 ha, todavía se dedican principalmente a las actividades agrícolas. Mientras los pequeños ejidatarios, aquellos que tienen menos de 40 ha y cuyos familiares masculinos y/o jóvenes han migrado, muchos rentan sus tierras y migran o se convierten en los trabajadores asalariados (desde tractoristas hasta jornaleros) de los grandes agricultores. En algunas planicies de temporal, los pequeños ejidatarios cultivan hasta 15 ha

con diversas poblaciones de maíces y de cultivos asociados (particularmente en los municipios de Concordia y de El Fuerte). En cambio, en las sierras nororientales, los pequeños ejidatarios cultivan muy pequeñas parcelas (entre 2 y 4 ha de maíz) sólo para un autoconsumo que cubre entre dos y cuatro meses. Son mayormente migrantes hacia los campos sonorenses o sinaloenses, o hacia Estados Unidos. Un factor importante es que a toda escala podemos encontrar la “ayuda” con la siembra de enervantes.

Estos distintos escenarios agrarios en Sinaloa están bajo una misma política agraria nacional. Mientras los grandes productores tienen acceso directo o indirecto a subsidios para la producción (Procampo) y para la comercialización (a través de Aserca), los pequeños productores sólo tienen acceso a Procampo, que se toma “a cuenta” en la renta de sus parcelas. Sin embargo, además de estas diferencias entre los productores, también hay contrastes en términos políticos. Los subsidios para la comercialización están negociados por grupos según el poder que pueden detentar, dependiendo del contexto de abastecimiento del maíz. Sin embargo, aunque se valore a nivel nacional la alta producción de los estados del norte (principalmente Sinaloa), ya que surten en algunos años hasta 80% del consumo total nacional de maíz blanco, el gobierno federal siempre amenaza con abrir los aranceles para una mayor importación de maíz de Estados Unidos o inclusive de otras partes (en 2012 de Sudáfrica). Este doble papel indefinido del gobierno federal, cosecha tras cosecha, provoca las movilizaciones y plantones en el norte para obtener mejores condiciones de producción, pero sobre todo para asegurar adecuados canales de comercialización. La correlación de fuerzas entonces está definida, tanto a nivel federal como de las distintas asociaciones agrícolas, de los fideicomisos, de las industrias transnacionales transformadoras y comercializadoras como Maseca y Minsa, y las empresas transnacionales comercializadoras como Cargill y Corn Products International (CPI) en Sinaloa.

En este escenario, plantear programas de maíces nativos está fuera de la lógica de los grandes productores. Inclusive, muchos de los grandes y medianos productores entrevistados menosprecian la importancia de los maíces nativos debido a sus bajos rendimientos. Un agricultor que cultiva grandes extensiones de maíz nos comenta:

¿Qué? ¿Cuáles variedades?, ¿las criollas que le dicen? Pues no, con eso no se hace nada, ¿para qué quieren saber eso? Nadie va a estar intere-

sado en ellas. Creo que los indios allá lejos, tienen pero no salen de jodidos. Aquí con riego, nadie se interesa por esas variedades criollas, como le dicen. Aquí todos sembramos maíces híbridos, sí, todos comprados, según como uno quiera, unos compran a DuPont, otros a Pioneer, otros a otras, y así cada quien lo que le convence.

Igualmente, los funcionarios de la Sagarpa no consideran las superficies de las poblaciones de maíces nativos en el norte: “¿Tener estadísticas de las variedades criollas? No, no tenemos, bueno tenemos superficie de maíz rústico, ahí están esas variedades que ustedes dicen. Pero no, no hay un listado de variedades ni de sus superficies diferenciadas. Pero es muy poquito, son puñitos de maíces, ni para qué gastar tiempo [...]”.

Estas aseveraciones contrastan con las poblaciones de maíces cultivadas en zonas no irrigadas, las cuales además son áreas secas, deslavadas, con suelos pobres de nutrientes, pero que llegan a producir entre 800 y 1 200 kg por hectárea cuando tienen años con buena precipitación. Los habitantes de estas pequeñas comunidades empobrecidas siguen cultivando 12 poblaciones de maíces nativos por diversas virtudes que cada una presenta (tabla 1). Estas poblaciones son locales o híbridas ya criollizadas (es decir, híbridas que se han cruzado a lo largo de generaciones con las poblaciones nativas). Los habitantes cuentan que hubo programas de introducción de maíces que no tuvieron continuidad, por lo que ya no hubo una línea pura. Las semillas introducidas se mezclaron con las semillas propias. En este caso encontramos al maíz conocido como “costeño Culiacán”, al “Carrasco” y al “quitahambre”. El resto de las poblaciones son reconocidas como originarias de la región. Los habitantes valoran la población del maíz llamada “maizón” o “maíz blanco”, el cual es utilizado para hacer las tradicionales empanadas conocidas como “coricos”. Es un maíz blando, blanco, de crecimiento rápido (se necesitan 60 días para tener grano), con una mazorca grande (20 cm), muy suave para desgranar (ver tabla 1 para todas las virtudes y desventajas mencionadas para cada variedad).

Si bien los pequeños productores de las sierras de Choix y de las planicies temporales de El Fuerte y de Concordia han mantenido estas poblaciones de maíces nativos, éstas son cultivadas en pequeñas superficies, comparadas con los medianos y grandes maiceros de riego. Por esto mismo, con los malos temporales, los productores han perdido el acervo de semillas: “De antes, teníamos siempre cinco

variedades de maíz: el 8 carreras, el chapalote, el pinolero, el maizón, el amarillo y el dulce amarilloso. Pero ahora ya hemos perdido varias, casi no hay semilla. El dulce amarilloso ya no conozco quién lo tenga, yo creo que ya se perdió y así con las otras, se irán perdiendo si ya no se tiene dinero para sembrarlas” (mujer mayo de Choix).

Tabla 1. Poblaciones de maíces nativos en comunidades indígenas de Sinaloa

No.	Población local	Ventajas o virtudes que las familias productoras señalan	Desventajas
1	<b>Maizón o blanco para coricochis</b>	Ciclo corto (a los 45 días empieza a dar y 60 días para tener grano). Mazorca blanca y grande (20 cm) cuando llueve. En los años de lluvia es muy rendidor. Aguanta mucho el calor, “ya parece que se marchita, pero si llueve, vuelve a revivir”. Olote delgado. Lleva 9 o 12 granos por metro lineal. Muy suave para desgranar. El tallo es grueso, hoja ancha, la planta crece como 2 m. Se utiliza para hacer las empanadas “coricos”, pan, tortillas muy blancas. Bueno para engordar cochinos.	Rinde poco sin lluvia. Casi no pesa. Pocos tienen semilla.
2	<b>Costeño Culiacán</b>	Ciclo de 200 días. Una mazorca grande por mata, productividad buena, olote delgado, bolita, pesado. Bueno para comercializar, no es de aquí, es mejorado.	Ya no hay semilla por eso no sembramos criollo.
3	<b>Carrasco</b>	Una mazorca por mata, productividad buena, olote delgado, bolita, pesado.	
4	<b>Pinto amarillo</b>	Ciclo de 80-90 días. Maíz blanco y amarillo. Tamaño de 1.80 m de altura. Olote grueso, es oriundo, muy bueno, mejor sabor, pesado. Olote blanco y rojo. Una mata da 1-2 mazorcas cuando hay buen temporal. Es el mejor para la tortilla, más fuerte, llena más, más macizo. Ambos son de corto plazo y son buenos para hacer empanadas “coricos”. Tortillas amarillitas. Tallo grueso, hoja ancha, crece igual que el blanco, sólo cambia el color a amarillo.	Criollos muy productivos pero muchos ya no tenemos semilla, es muy seguro.
5	<b>Chapalote</b>	Es bueno para pinole y atole. Tiene diferentes colores: negro, café y amarillo; una misma mazorca tiene a veces los tres colores. También se hacen esquite y la flor se muele. En noviembre se desgrana y se hace el esquite, se echa en leche y se toma.	Es negro. Es duro para desgranar a mano y para molerse. La tortilla es muy dura. Mazorca chica y delgada. Hemos dejado algo de semilla y cuando hay más se consume para tortilla.

Tabla 1. (Continuación).

No.	Población local	Ventajas o virtudes que las familias productoras señalan	Desventajas
6	<b>Olote colorado</b>	Ciclo de 3 meses. Maíz suave, viene de la sierra.	
7	<b>8 Carreras</b>	Es el más breve, tiene 8 kg, es el legítimo, buena tortilla, mejor sabor, el mejor elote, largo y grueso, blanco, olote grueso pero también hay con delgado como el chapalote. Una mazorca grande y blanca, crece más de 2 m, el grano es gordo y el elote es bueno para comer. Siembro 4 granos por metro lineal. Siempre ha estado, es el mejor maíz para este terreno.	
8	<b>Chapito o breve</b>	Ciclo breve, de mazorca chiquita, blanca, planta chaparra, llega a medir 1.30 m, el grano es menudito, se siembra 4 granos por metro lineal. El maíz breve lo escojo por lo breve que es y cuando falta lluvia, rinde.	
9	<b>Jileño</b>		Casi nadie lo siembra.
10	<b>Quitahambre</b>		
11	<b>“Cuenchito”</b>	Necesita poca agua.	No me gusta el sabor.
12	<b>Dulce amarilloso</b>		Se perdió esta variedad.

Fuente: 50 productores de Sinaloa, entrevistas realizadas en 2002.

Los habitantes de comunidades antiguamente pertenecientes a los mayo ya no basan su economía a partir del cultivo del maíz.

No vivimos del maíz, ¿sabe? ¿Cómo cree que aquí podemos vivir de eso? Los que tienen riego, esos sí pueden hacer mucho dinero del maíz, además el gobierno los favorece, pero nosotros aquí, sin riego, en malas tierras, tierras de secano, no podemos pensar que de ahí podemos vivir. Si el maíz está tan barato. Sólo sembramos porque nos gusta, para las empanadas, para el gusto de comer elote fresco, nuestro, pero no por negocio. Le metemos más de lo que sacamos, eso sí es así, pero el gobierno no ve eso (hombre mayo de Choix).

La migración es un factor que empuja a los jóvenes a abandonar la agricultura por la baja remuneración de su trabajo agrícola. En este sentido, plantearles programas para la recuperación de semillas crio-

llas queda totalmente fuera de su lógica. Los hombres y mujeres mayores de 50 años estaban interesados en realizar bancos de germoplasma para la conservación de sus maíces. Sin embargo, no podrían cultivar mayores superficies debido a la escasez de mano de obra. Estas contradicciones se podrían resolver con programas que incentivaran la siembra de variedades criollas, ya sea a través de la producción, o a través de la creación de mercados diferenciados que les otorgaran un sobreprecio.

Por ejemplo, en las pequeñas planicies de los municipios de El Fuerte y de Concordia algunas familias campesinas han podido conservar varias razas de maíces y de productos asociados porque pueden vivir de ello y porque reciben apoyos de pequeños programas de la Sagarpa.

Tengo unos 40 años trabajando el maíz y no se me contamina, porque una variedad va breve tempranera arriba, tardío en medio, otra tempranera y otro tardío y no gana un tiempo y produce buena cosecha y no se contamina ninguna, todo se da bien. El productivo más temprano por aquí está [...] éste es el maíz burrito y es especial para hacerse pinoles, coricos, gorditas. Éste es la misma calidad nomás que éste es de color rojo y éste es de color azul. Todos estos maíces son de los que yo tengo en mi campo. Éste, el nombre es el maíz huesito, pero responde como chapalote, se hace como palomita, igual. Tengo 20 razas de maíz, eso es mi trabajo. Siembro cacahuate, jamaica, jícama y toda cuestión de caña, plátano, árboles frutales, de todo aparte de la producción de maíces. El azafrán también es producto que yo traigo de allá, para hacer guisos para la sopa (entrevista en la Feria de Diversidad Biológica organizada por el Sistema Nacional de Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura, en el parque Xochitla, 2012, Proyecto "Impactos sociales, económicos y culturales de la posible introducción de maíz genéticamente modificados en México", coordinado por las doctoras Michelle Chauvet y Elena Lazos).

Hasta ahora, las causas que explican esta fragilidad de los maíces nativos se encuentran más en el ámbito económico. Sin embargo, el segundo factor planteado en la introducción, es decir, la mala información y la inexistente comunicación de la valoración de la riqueza de germoplasma, provoca que muchos de los productores entrevistados (ya sea, grandes, medianos o pequeños), en general no le otorguen un valor a la conservación de sus maíces, a excepción de las

comunidades indígenas de las sierras o de las comunidades mestizas de las planicies, que sí continúan con su siembra. El resto de los agricultores, a pesar de que algunos reconocen muchas virtudes o ventajas de los nativos sobre los híbridos, y a pesar de expresar el miedo a la dependencia de compañías transnacionales para la adquisición de la semilla, no considera importante la existencia de programas de maíces criollos. “Bueno, pues sí que traigan programas, allá la gente más necesitada es lo que puede allá sembrarlos. Aquí (municipio de Los Mochis) no los necesitamos, pues mejor es tener los otros, con riego. Mejor hay que pelear por riego, que se reparta bien, ahí sí, eso sí nos convendría.”

La desvaloración de los maíces nativos tiene su origen mismo en la desvaloración de la propia cultura indígena y de la cultura de la milpa. Si la siembra de maíces criollos se asocia con pobreza y marginalidad, es claro que la valoración de éstos lleve la carga de estos estigmas formulados desde hace centenares de años en nuestro país. Por el contrario, si la siembra de variedades mejoradas y de maíces híbridos se asocia con riqueza y progreso, éstos gozan de un prestigio, a pesar que muchas veces se externalizan grandes desventajas (la dependencia de una tecnología extranjera, la vulnerabilidad por las plagas).

Por tanto, la interrelación entre la falta de políticas adecuadas para incentivar la siembra de maíces nativos, el éxodo rural que crea vacíos institucionales formales e informales en las comunidades y en los grandes poblados sinaloenses, así como la institucionalización del narcotráfico en todos los niveles que compite con la siembra marginalizada de maíz, crean escenarios donde no se valoran económicamente los maíces nativos, aunque puedan ser considerados importantes por su eficiencia ecológica, por su sabor y por su uso exclusivo en la manufactura de “coricos” y de las codiciadas tortillas blancas.

En cuanto a las percepciones sobre la introducción del cultivo del maíz transgénico en Sinaloa, tenemos una gran divergencia entre 2002 (cuando hicimos las primeras entrevistas) y 2005 (con el anuncio de la construcción de una fábrica de etanol a partir del maíz). En un lapso de tres años encontramos escenarios completamente diferentes. En 2002 muy pocos de los grandes agricultores estaban familiarizados con la información sobre el maíz transgénico. Únicamente los presidentes de la Fundación Produce, el presidente de la Confederación de Asociaciones Agrícolas del Estado de Sinaloa

(CAADES), los asesores de las asociaciones estaban ya familiarizados con las “bondades y virtudes” prometidas por Monsanto para el maíz transgénico. Sin embargo, seguían considerando que en general no les resolvería su eje problemático. Tenemos que recordar que los agricultores sinaloenses pasaron de rendimientos de 2.96 ton/ha en 1990, a 9.08 ton/ha en 2004 (figura 1) y a 15 ton/ha en 2012. Simplemente, los rendimientos se duplicaron en un lapso de tres años (entre 1990 y 1993): pasaron de 2.96 ton/ha a 6.29 ton/ha (figura 1). Este aumento espectacular se debió a la introducción de semillas mejoradas por las grandes transnacionales (Pioneer, DuPont, Monsanto), al riego sostenido para el maíz (cuatro a cinco riegos durante el ciclo) y a las fuertes cantidades de fertilizantes químicos que permiten altas densidades de siembra. Por tanto, su mayor problema era, y es todavía, encontrar canales adecuados de comercialización y encontrar vías de financiamiento para la compra del paquete tecnológico. Su problema no reside en la baja productividad, por el contrario, su problema neurálgico reside en la comercialización y formas financiables de la distribución de su producto. Esta situación provoca que los productores no se preocupen tanto por una mayor productividad, pues ya la han logrado. Están preocupados por haber logrado una gran producción sin tener los canales de comer-

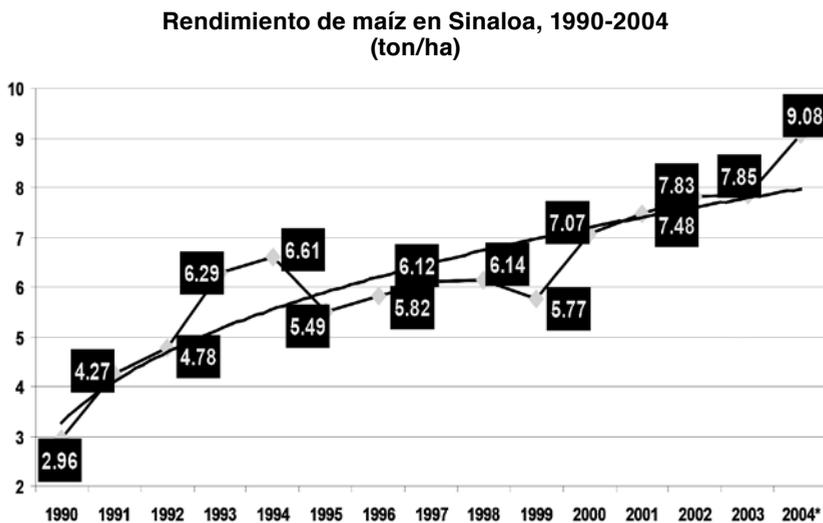


Fig. 1. Evolución de los rendimientos de maíz en Sinaloa (1990-2004).

cialización subsidiados ni asegurados política y económicamente. Estos vacíos institucionales en la comercialización han sido aprovechados por las transnacionales. En particular, Cargill y Maseca se han concentrado en el acopio del maíz, brindando facilidades crediticias, adelantos y/o mejores precios en ciertos periodos, con el fin de garantizar la comercialización en sus propias manos. Sin embargo, también ejercen presión para comprar a los precios que se establecen por su propio interés y mantienen bajo una constante amenaza a los productores por una posible importación de maíz del extranjero (de Sudáfrica en 2012).

Desde finales de 2005 la mayoría de los grandes y medianos agricultores tenían ya conocimiento de los transgénicos. Muchos habían ya visitado los campos de Monsanto en Estados Unidos, viajes ofrecidos por la misma compañía para mostrar las ventajas de los transgénicos. Pero sobre todo, el espejismo de una nueva ruta comercializadora, la industria del bioetanol a partir del maíz. Esto atraía definitivamente a la mayoría de los agricultores para elevar su productividad, “debido al uso del maíz transgénico, así como nos explicaron en Monsanto”. Por tanto, el discurso de la mayoría ahora se centraba en los “beneficios” del cultivo del maíz transgénico en la industria del bioetanol. “¿Cómo vas a negar el progreso? Creo que México tiene que seguir el progreso y no hay que preocuparnos, pues ya dijeron que el maíz transgénico no es peligroso, ya lo probaron, de eso estamos convencidos. Y ahora será para la industria del bioetanol. Ya no hay petróleo, entonces ese es el futuro y Sinaloa no puede quedarse atrás. Debe demostrar que aquí sí trabajamos” (presidente de la Asociación de Agricultores de Sinaloa).

Sin embargo, no todos los grandes y medianos productores se iban con el espejismo de la siembra del maíz transgénico. Uno de los grandes productores, el señor Paredes nos comenta:

[...] lo que ahorita tenemos principalmente es la renta de la tierra, que al gobierno federal le ha dado por no considerarla pero bueno es un costo, yo tengo aquí, semanalmente yo estoy sacando costos. Aquí tengo unos de esta semana de maíz, que son los avances. Nosotros estamos manejando más o menos 600 hectáreas de maíz y aquí está, andábamos en 800, como lo combinamos con las legumbres y, pues la verdad, no está muy atractivo la siembra del maíz, tenemos que irle dando paso a otras cosas, bajándole y subiendo un poco en legumbres que es donde tenemos la posibilidad.

La política agraria en Sinaloa se basa en la siembra del maíz blanco para ser consumido por la población nacional y la reconversión del maíz blanco en el maíz amarillo para ser usado en la industria. Sin embargo, estos programas de reconversión, a pesar de tener subsidios y apoyos gubernamentales importantes, han fracasado. Los grandes agricultores han preferido continuar la siembra del maíz blanco. Esto se debe a la falta de confianza en las políticas agrarias federales, e inclusive señalan las incongruencias de la política agraria. Por un lado, el gobierno federal incentiva a los grandes productores para lograr aumentar su productividad a través del subsidio a los fertilizantes, pero en los subsidios a la comercialización los desincentiva. Los subsidios se dan para rendimientos de 11 ton/ha, y si un productor llega a 14 ton/ha sólo le pagan la cuota máxima fijada en 11 (entrevista en diciembre de 2005).

Bueno la semilla sí ha subido, afortunadamente la semilla ha ido con la inflación, son 3%, 4% lo que sube. Donde sí se ha disparado es en el amoniaco, el gobierno a su vez ha tenido esta facultad de subsidio de \$145 por tonelada. Por un lado, alzan el amoniaco; por otro, lo bajan porque si la tonelada subió de 3 000 y pico a 6 000 que es casi el 100%, le dan \$145 por tonelada, ahí le están bajando \$1 600 del subsidio, entonces si cuesta \$3 000 la hectárea menos \$1 500, son \$1500; entonces prácticamente se viene quedando uno como antes.

La comercialización es aparte, de comercialización son \$350 por tonelada, este apoyo es por la logística concretamente y en el caso del apoyo a la fertilización son \$145 por tonelada, de tal forma que el gobierno apoya al productor con \$445 por tonelada, pero con un máximo de hasta 11 toneladas, más no, el que produce 14 toneladas ni modo, no recibe más (entrevista con el señor Paredes)

Estas incongruencias de las políticas federales son analizadas y discutidas por los agricultores en diferentes espacios de la CAADES. Pero todos apuntan hacia una desconfianza. Por eso mismo la cuestión de producir más era una pregunta que los propios productores contestaban: ¿para qué? Esto los alejaba de una lucha por la introducción del maíz transgénico. "Para qué queremos maíz transgénico, para qué queremos más productividad, según ellos [los ingenieros de Monsanto], si luego no nos dan más apoyo, el subsidio no es parejo, se queda en las 11 toneladas por hectárea." Esta desconfianza y estas incongruencias se vieron profundizadas porque

en años recientes, el “espejismo” del bioetanol a partir del maíz se esfumó; la política federal dictó la prohibición del uso del maíz en la industria del bioetanol.

Actualmente el discurso de Monsanto para favorecer el cultivo del maíz transgénico gira en torno al ahorro económico que los productores tendrían en el uso de insecticidas para el control de plagas (el gusano cogollero). Sin embargo, a decir, por varios grandes y medianos agricultores estas plagas no constituyen una amenaza de pérdidas importantes en el cultivo del maíz. Por tanto, el ahorro de insecticidas no sería significativo.

### *Agricultores del sur*

En Oaxaca, el paisaje agrícola está dominado por pequeñas superficies maiceras. El minifundio va de 0.5 a 3 ha por familia; aunque en las pocas llanuras oaxaqueñas, las familias cultivan hasta 15 ha. Mientras que el rendimiento promedio en las sierras es de 800 kg/ha, en los llanos es de entre 3 y 5 ton/ha, pero con un alto uso de agroquímicos (casi 40% de los costos productivos).

En las sierras, varios productores combinan parcelas en distintos pisos ecológicos. Complementan una producción de maíces de tierras frías con maíces de tierras templadas y calientes. Los sistemas productivos son diversos. En las partes altas las tierras descansan entre dos y cuatro años, en función de la presión sobre la tierra. En estas partes sólo existe una cosecha de ciclo largo; en cambio, en las partes bajas templadas y calientes las tierras no descansan, se practica el arado con yunta o tractor, y coexisten dos cosechas anuales (ciclo corto 0-I y ciclo largo P-V), siempre y cuando no haya problemas de fertilidad. En las sierras hemos encontrado un total de 15 poblaciones de maíces nativos. Los productores escogen entre dos y cuatro variedades para su milpa, lo cual depende de varios factores: ambientales (resistencia a heladas y vientos, tipos de suelos, ambientes microclimáticos), económicos (rendimientos y productividades) y culturales (tipo de productos que quieren consumir). Por ello los agricultores señalan las ventajas y desventajas de cada cultivar y con respecto a toda una matriz de decisiones seleccionan el maíz a sembrar.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Véanse tablas de los maíces nativos en Elena Lazos Chavero, “La invención de los

En algunas partes llanas hacia el sur, los agricultores usan yunta y tractor. Debido a programas de desarrollo rural, los ejidatarios recibieron créditos para la compra de chapoleadoras, sembradoras, cosechadoras y desgranadoras mecanizadas. En esta zona cultivan híbridos de maíz comprados a empresas trasnacionales: Cargill 343, VS 536, HC 881-882, Asgrow y Pioneer. Teniendo mayores superficies de estos híbridos, la mayoría de estos ejidatarios recibe apoyo de Procampo. Por ejemplo, 80% de los ejidatarios del Papaloapan (Oaxaca) cuentan con Procampo. Esto contrasta con la situación de la sierra, ya que los productores han tenido créditos de forma aislada y sólo la mitad de ellos dispone de tales apoyos. Por tanto, los procesos migratorios presentan marcadas diferencias. En las sierras de nuestros entrevistados, tres cuartas partes de las familias zapotecas y mixes cuentan con al menos un miembro migrante en la familia, pero pueden llegar a tener cuatro migrantes por familia; en las zonas bajas de la Sierra Norte, 35% de las familias mixes y mestizas tienen, en general, un miembro migrante.<sup>3</sup> Esto repercute en las actividades agrícolas y de conservación. Por ejemplo, en Santa Cruz Yagavila, la mitad de la población ha migrado hacia el norte de México, Estados Unidos y Canadá. En 2003 se registraron 700 habitantes, representando la mitad de la población de una década anterior. Se impone una sanción fuerte si no cooperan con el tequio. Si una persona abandona su cargo, para no perder su terreno tiene que pagar entre 6 mil y 7 mil pesos. Si dejan los cargos por migración, los habitantes se reúnen para embargar sus tierras. Si regresan tienen que pagar por no haber hecho tequio. Y a pesar de todas estas sanciones, la migración continúa. Por el contrario, en comunidades como en San Miguel Villa Talea de Castro, Ixtlán, cuya migración ha sido alta y básicamente hacia Los Ángeles y Washington, acordaron no embargar tierras a los que no hicieran tequio. Los comuneros de San Miguel pensaban que como eran tantos y partían tan lejos, no se podía exigir las mismas condiciones del tequio. Simplemente decidieron que cuando regresaran tendrían que hacerlo.

En estos diversos escenarios, plantear programas de maíces nativos fue considerado de manera muy contrastante y ha variado mucho desde 2001. Antes de esta fecha, es decir, antes de las discu-

---

transgénicos: ¿nuevas relaciones entre sociedad y cultura?", en *Nueva Antropología*, vol. XXI, núm. 68, 2008, pp. 9-36.

<sup>3</sup> Datos a partir de 128 entrevistas realizadas entre 2002 y 2004.

siones sobre la contaminación de los maíces nativos por el maíz transgénico, algunas organizaciones campesinas e indígenas, tales como CIPO-RFM, no veían la necesidad de tener dichos programas; actualmente, en cambio, plantean su importancia. Sin embargo, todavía hasta 2004 no realizaban programas comunitarios de rescate de maíces. En otras organizaciones no se veía ni antes ni ahora la importancia de rescatar los maíces criollos: “¿Maíz? ¿Qué quieren saber del maíz, si a nadie le importa? Las comunidades ya ni siembran, ni nada. Las tierras son malas para el maíz. No, nosotros no hacemos programas de maíz. En cambio, nosotros tenemos programas de vivienda, repartimos costales de cemento o láminas para el techo. A las mujeres les compramos una camioneta para que comercialicen sus tlayudas” (Heriberto Pasos, MULT).

Existen comunidades que quisieran continuar sembrando maíces nativos, mas por los bajos precios no lo siguen haciendo. “Sale mejor comprar que sembrar” es una frase bastante repetida en la región. Además, la milpa se vio fuertemente diezmada primero con el reemplazo por el café y más tarde, con la baja del precio del café. Por ejemplo, en San Miguel Villa Talea de Castro un agricultor nos comenta:

Ya no se siembra mucho maíz, sólo 70% de la comunidad y es sólo para autoconsumo, ahora el café es el que mueve a la gente. Se siembra frijol delgado en cañadas hondas porque requiere de mucho calor. Ni el maíz, ni el frijol representan ganancias. Ora la gente prefiere vender café para comprar maíz. La Organización de Pueblos Indígenas Solidarios (OPIS) es la única que trabaja aquí ayudando a vender el café orgánico que se produce en la zona.

Por el contrario, en otras comunidades que han estado apoyadas por diversas ONG de la ciudad de Oaxaca, se plantea la importancia de continuar con la siembra de las variedades criollas de maíces y de diversos cultivos asociados al maíz (frijoles y calabazas, principalmente). Por ejemplo, en la comunidad de Santa Cruz Yagavila, la cual ha estado asesorada por el Grupo Mesófilo, A.C., los comuneros y pequeños propietarios plantearon:

Aquí la gente quiere seguir trabajando con el criollo porque es el más importante. La Semarnat en pláticas en Ixtlán les ha hablado sobre transgénicos, dicen las autoridades que es bueno.

El maíz transgénico creo que vienen de Estados Unidos para acabar con los criollos” “Un helicóptero pasó cerquita y regaron el maíz en el monte, ese tiempo era de sequía. No lo recogieron, allí se quedó. Después dijeron en el radio que era transgénico.

Igualmente, en Santa María Zoogocho, donde también han estado trabajando varias asociaciones civiles (Grupo Mesófilo, la Coordinadora Estatal de Productores de Café Orgánico y la Organización de Médicos Indígenas de la Sierra Juárez de Oaxaca), los pobladores nos comentan:

Se ha tenido información de lo transgénico por la Unosjo y por la radio. En la entrevista con las autoridades se comentó que el maíz transgénico no es recomendable porque está contaminado. Lo que se debe hacer es mantener al criollo. Es el acuerdo que tenemos los del sector de Ixtlán. Se necesita tecnificar para producir mejor maíz criollo. Sobre el oro vive el indio pero no nos damos cuenta.

Pasó un helicóptero tirando maíz y varios fueron a recogerlo, los de Yagavila lo llevaron al laboratorio.

Lo que hace falta es atención con abono orgánico. Ya hacemos *abonera* con desperdicio y lo depositamos mata por mata.

Inclusive en algunas comunidades, por el trabajo de la Asociación de Servicios Mixe, los ancianos se han dado a la tarea de rescatar cuentos, mitos y leyendas sobre el origen del maíz. Así, en la comunidad mixe de Santa María Alotepec don Adelfo Regino nos contó el origen del maíz para los mixes:

En la concepción del mixe hay un cuento de un “Conдой,” personaje padre y señor de los mixes y quien protege. Antes los mixes estaban hambrientos, aislados, desnudos. Y Conдой llegó, los empezó a guiar. Se encontró un pueblo que necesitaba comer. Al Cempoaltepetl (cerro de las 20 divinidades) los mixes piden comida.

Conдой sabe que hay maíz y está custodiado por dos serpientes. Tiene una hermana nahual, Tajuf. Piensa que ella se mueve bajo tierra. Le pide que recoja el maíz en el Cempoaltepetl; ella roba el grano, corazón de la vida de los mixes.

Al anochecer Conдой se preocupa porque su hermana no regresa. Aparece en Coatlán, con la cara hinchada y resplandeciente, se acerca y vomita el maíz. Desde entonces los mixes cultivamos maíz.

En este sentido, los planteamientos para la conservación de los maíces y la oposición para el cultivo del maíz transgénico dependen mucho de la información recibida y de la comunicación de la problemática entre los productores. Observamos, en general, que en las comunidades donde no ha habido la influencia de ONG o de ciertas organizaciones campesinas e indígenas, los pobladores carecen de la información necesaria para saber lo que es el maíz transgénico, y la valoración y rescate de los maíces nativos y de cultivos asociados en las milpas, varían mucho entre los diversos sectores comunitarios, además de estar sujetos a una alta vulnerabilidad económica y cultural. En cambio, en las comunidades con una fuerte presencia de ONG y de organizaciones campesinas e indígenas los pobladores tienden a tener una mayor información y tratan de comunicársela. Inclusive, en algunas zonas comentaron haber conocido la problemática de los maíces transgénicos a través de la radio comunitaria.

En cuanto a mantener una lucha constante y a mantener informada al resto de las comunidades, las organizaciones se enfrentan a situaciones muy vulnerables. Por una parte sufren de fuerte represión por parte de caciques y autoridades estatales,<sup>4</sup> altas vulnerabilidades sociales (organizativas, principalmente) y económicas (altas tasas de migración, pobreza, bajos precios del maíz), violencia entre comunidades por la mala definición de sus linderos, deficiencias en la educación (analfabetismo). Estas situaciones de fragilidad y procesos complejos de violencia e inestabilidad social llevan a tambalear programas iniciados. Por ejemplo, Santa María Zoogochi tuvo problemas con Yagavila por delimitación de tierras. “Antes no nos podíamos ver, nos aventábamos piedras”. Por tanto, el CIPO no podía trabajar en las dos comunidades. En este sentido, los problemas de linderos eran prioritarios; antes que cualquier programa de rescate de maíces. Igualmente, existe tensión en las comunidades por el paso

<sup>4</sup> En San Isidro Reforma los comuneros y ejidatarios se organizaron con Transparencia A.C., CIPO y Unosjo (Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca) en 1990, en torno a sus peticiones para hacer caminos que les permitieran mejorar las comunicaciones entre las poblaciones de esta parte de la sierra. La primera vez que se organizaron hubo problemas porque el gobierno del estado argumentaba que era mucho dinero para la compostura del camino. A la mitad, les quitaron el presupuesto y el camino llegó apenas a San Juan Yaé. Con CIPO “hace poco que nos integramos Los Pueblos Unidos del Rincón que lo integraron 10 comunidades que querían transporte público y no privado en manos de cacique. Al gobierno no le gustó la unión, desarticularon todo y entonces nos unimos a CIPO. Los caciques no querían perder su poder del monopolio de los camiones y las autoridades de Oaxaca estaban metidas”.

de Procede: “Procede todavía no pasa por esta comunidad, pero no lo vamos a aceptar. Reforma es una comunidad agraria y así se va a quedar. La cabecera está en Juquila.”

El mantener en pie a la organización requiere de esfuerzos enormes frente a la política represiva del estado de Oaxaca. Después de la militarización en el estado, varias asociaciones (CIPO-RFM) fueron amenazadas y fragmentadas, varios líderes fueron golpeados y encarcelados. En este sentido, mantener la lucha por la defensa de sus maíces no solamente depende del ámbito organizativo, sino que todo un cúmulo de factores interviene y obstaculiza el tratar de mantener su lucha. Por tanto, los productores han planteado trabajar conjuntamente con los consumidores y por ello nos interesamos en ese mundo, con el fin de conocer sus demandas e intereses con respecto a los maíces nativos.

### **Consumidores: discursos sobre la defensa de los maíces nativos y sobre la oposición a la siembra del maíz transgénico**

Consideramos importante conocer las opiniones y las acciones de los consumidores de maíz. Si queremos lograr cambios fundamentales en los modelos de alimentación, tenemos que entender todos los circuitos y los nodos que intervienen en las redes alimenticias, desde los productores, los manufactureros, las industrias a pequeña escala, las transnacionales alimentarias, los consumidores, las autoridades y leyes sobre alimentación y consumo. Por tanto, decidimos entrevistar a una parte de los consumidores de tortillas que acudieran a la compra de las mismas en tortillerías. Fueron entrevistados mientras esperaban en la fila. Nuestro objetivo para entrevistar a los consumidores era entender las razones para acudir a cierta tortillería, los conocimientos expresados por los consumidores acerca del origen y de la calidad del maíz, la información acerca del maíz transgénico y las exigencias y demandas como consumidores de tortillas. Nuestras preguntas tornaron alrededor de la calidad de la tortilla y del origen del maíz, por un lado, y del conocimiento que tenían acerca de los maíces nativos y acerca del maíz transgénico, por el otro.

Los consumidores del norte fueron entrevistados en tres ciudades: Culiacán, Los Mochis y Leyva. Primero tenemos que saber que Maseca tiene el monopolio de las tortillerías en Sinaloa. Casi todas las tortillerías se surten de harina Maseca, a través de créditos para la compra de maquinaria. Hace alrededor de 15 años, otra empresa nacional (Minsa) tenía, al igual que Maseca, el control del monopolio de las tortillerías. Por un problema grave en la calidad de la harina Minsa perdió el mercado en el norte. Poco a poco lo ha ido recuperando, pero Maseca tiene el control del estado. En todo Culiacán sólo encontramos tres tortillerías que fabricaban tortillas con maíz nixtamalizado. Por tanto, es lógico que la mayoría de los consumidores prefiera la tortillería en cuestión con base en el criterio distancia. Las personas prefieren no desplazarse para la compra de tortillas. “La que está en la esquina”, “la que me quede cerquita” eran opiniones altamente recurridas por los consumidores. El segundo criterio era la calidad de la tortilla (sabor, olor, conservación). Algunas personas se quejaban de la higiene de algunas tortillerías. Casi todos estaban resignados a comer tortillas Maseca.

En este sentido, el cuestionario aplicado en Sinaloa era mucho más sencillo que en Oaxaca, ya que siempre nos interesaba conocer los intereses de los consumidores acerca de la conservación de los maíces nativos. Sin embargo, como en las ciudades sinaloenses no se consumen los maíces criollos, toda esta información no podía ser proporcionada.

En cuanto al conocimiento sobre los transgénicos, asombra que sólo 10 de 84 consumidores hayan oído hablar sobre el maíz transgénico. Se habían enterado por la radio, básicamente. Las asociaciones no han jugado un papel importante en la difusión de la información sobre diversos temas agropecuarios de alto interés.

La mayor parte fueron consumidores de tortillas de la tortillería (109 entrevistas en diversas ciudades); pues tenemos pocas entrevistas de consumidores de tortilla hecha a mano (10 entrevistas en el mercado de Oaxaca y de Juchitán). Algunas tortilleras venden en los mercados; pero muchas otras acuden directamente a los domicilios.

En este sentido, es difícil entrevistar a los consumidores de tortillas hechas a mano, debido a que hay un menor número accesible y, por lo mismo, no hay filas largas para esperar ser atendidos. Esto dificulta aún más realizar la entrevista. En Oaxaca sólo entrevistamos en las ciudades, como la misma ciudad capital, Tlaxiaco, Juxtlahuaca, Juchitán, Ixtepec, San Mateo del Mar y Tehuantepec.

La mayor parte de los consumidores (95%) prefiere comer tortillas hechas a mano. Este criterio les da la seguridad que la tortilla es “de excelente calidad,” “natural,” “nutritiva”, aunque paradójicamente no se preocupan por el origen del maíz. Muy pocos consumidores se preguntaban por el origen del maíz. Únicamente 15% sabía que era de “origen campesino”, con lo cual querían decir que eran maíces nativos cultivados por campesinos. Pero muy pocos se preguntaban por el tipo de maíz utilizado para su tortilla. Es decir, los consumidores no compran tortillas diferenciadas por las variedades de maíces con las cuales se elaboran las tortillas. La gran excepción se encuentra en la ciudad de Oaxaca, en la tortillería “Itanoni”, donde los consumidores llegan a comprar tortillas y diferencian las variedades de maíces utilizadas.

Los consumidores de tortillas hechas a mano no son constantes en exigir siempre tortillas hechas a mano. El precio y la distancia para adquirirlas son los dos factores más importantes para determinar su consumo. “Son más sabrosas, pero hay que tener más gasto, no siempre se puede comprar”. “Nos queda lejos el mercado, no siempre puede uno venir hasta acá, sólo de cuando en cuando, además sí son más caras, pero lo sabroso cuesta más, ¿verdad?”.

En este sentido, el precio refleja el trabajo invertido en las tortillas a mano y no en la variedad de maíz utilizada. Para algunos productos, tales como para las *tlayudas* y para los totopos, se parte de que siempre se hacen con los mismos maíces, bolita y zapalote, respectivamente. Sin embargo, las tortilleras cuando no encuentran estas variedades de maíces recurren a la compra de maíz blanco en las tiendas de los mercados, principalmente. “Luego uno no encuentra del maíz que uno quiere, entóces compra uno lo que encuentra. Prefiero ir al mercado a comprarlo, pero si no también en los pueblos, en Diconsa me agarra más fácil.”

En cuanto al consumo de tortillas en tortillerías, los consumidores acuden al mismo expendio por diversas razones, desde la cercanía del comercio, la rapidez con que despachan, la limpieza hasta la textura y conservación de la tortilla (tabla 2): “Me gusta venir aquí,

Tabla 2. Criterios para seleccionar la tortillería

	Distancia	Calidad de la tortilla	Tortilla de nixtamal	Rapidez y atención para ser atendidos
Población entrevistada*(número)	51	42	10	11

\* Los números no suman el total de entrevistados (109), debido a que los consumidores podían dar dos respuestas.

porque siempre está todo limpio, y luego nos despachan rapidito, ya uno no pierde tiempo". "Aquí vengo sólo porque está a la vuelta de mi casa, no tengo tiempo para andar viendo por otros lados". "La tortilla de aquí sale buena, no se hace dura, está hecha de maíz y no de Maseca".

Muy pocos consumidores se interesan por conocer el origen del maíz con el cual están hechas las tortillas. Contradictoriamente, la mayoría dijo que quería tener una etiqueta que dijera el origen del maíz.

En el criterio de la calidad de la tortilla se incluye el color, la textura, la conservación, el sabor, "lo calentito." Por esto mismo, en el sabor y la textura puede estar reflejado que la tortilla esté hecha de maíz y no de harina. Otros criterios no incluidos en la tabla, y mencionados por uno o dos consumidores, fueron el económico y la condición de que fuera realizada con harina de Maseca. Sin embargo, aunque la mayoría de los consumidores selecciona la tortillería por la cercanía a su hogar o a su oficina, muchos mencionaron la calidad de la tortilla. Inclusive, si sumamos el criterio de calidad de la tortilla con el criterio que buscan que sea una tortilla de maíz nixtamalizado, tenemos el mismo número que los consumidores que mencionaron la distancia. Por tanto, podemos concluir que en las ciudades visitadas de Oaxaca los consumidores sí quieren una buena calidad de la tortilla, basada en que sea de maíz nixtamalizado y no de harina. Tan sólo una persona de las 109 entrevistadas prefirió comprar tortillas de Maseca.

En cuanto al origen del maíz, 16 personas mencionaron conocerlo. Las respuestas oscilaban desde que "eran del campo", "criollas" hasta decir que no se producían en Oaxaca, sino que venían de otros lados de la república, mencionando a Puebla, Jalisco o al norte. Hubo dos personas que aseguraron que el maíz venía de China. Al preguntarles si quisieran tener esa información, la mayoría (87 personas)

está interesada por conocer el origen por diversas razones: higiene, salud, tipo de transporte. Varios de los que contestaron que no quisieran tener la información, 7 de 22, preguntan para qué se quiere saber el origen, puesto que si el maíz está cultivado por los campesinos tiene que estar en buen estado. Existe como una confianza en el producto del campesino. Pero el resto simplemente no quiere saberlo porque no cambiaría su actitud. “Mientras no me haga daño, para qué tanto saber?”. “Aunque me haga daño, pues no puedo cambiar nada, luego qué?”, opiniones de algunos consumidores.

Frente al conocimiento de los maíces transgénicos, observamos que todavía en 2003 había una absoluta desinformación. De las 109 personas entrevistadas, 84 ignoraban el significado del maíz transgénico y nunca habían oído hablar de él. De 25 personas que habían escuchado hablar de los transgénicos, la mayoría son hombres jóvenes, de 15 a 25 años de edad.

Tabla 3. Origen del conocimiento del maíz transgénico entre los consumidores

Origen del conocimiento	Número de personas
Televisión	9
Radio	8
Periódico	7
Escuela	2
Amigos o familiares	2

N = 25 personas entrevistadas con conocimientos de transgénicos.

Sin embargo, aunque sólo fueran 25 personas que habían oído hablar del maíz transgénico o de los cultivos transgénicos, la mayoría manifestó su interés en saber qué era y cuáles eran las consecuencias de ingerirlo. Estos consumidores compraban desde uno hasta ocho kilos de tortilla para ser consumidos en un día.

## A manera de conclusiones: controversias y contextos

*Sobre el oro vive el indio, pero no nos damos cuenta*  
(zapoteco de Santa María Zoogochi, Oaxaca)

La información y la comunicación sobre la conservación y protección de los maíces nativos son procesos fundamentales para la concerta-

ción de acciones. Mientras no haya la información suficiente, los pobladores sinaloenses y oaxaqueños seguirán desconociendo las discusiones internacionales sobre la importancia de la conservación de los recursos genéticos y de las amenazas por la introducción del cultivo de los transgénicos en México. La única fuente de información en Sinaloa eran las propias empresas transnacionales, particularmente Monsanto. Las visitas guiadas a los campos de Monsanto fueron detonadores para lograr un cambio de percepción y de actitudes de muchos productores maiceros sinaloenses. Aunque los agricultores tuvieran claro que el eje de su problema era la falta de canales de comercialización y no la baja productividad, ellos, después de sus visitas, caían en los discursos de “progreso y modernidad” declarados en la publicidad del uso de la biotecnología por las empresas transnacionales.

En cambio, en Oaxaca, la información sobre la contaminación de los maíces nativos por el maíz transgénico circuló por las radios comunitarias de la Sierra Norte de Juárez. En las entrevistas, el papel jugado por asociaciones civiles fue claro. En todas aquellas comunidades donde hubiera un trabajo agrícola por organizaciones civiles e indígenas, los pobladores tenían más ideas sobre la problemática de la conservación de sus maíces y de los posibles riesgos de la introducción del maíz transgénico. Aunque los pobladores no pudieran expresar toda la información de manera clara, y aunque hubiera confusiones y tergiversaciones de la información, los pobladores pudieron opinar y reflexionar sobre su futuro agrícola y alimenticio. Sin embargo, esta información no fue extensiva a todas las sierras y valles de Oaxaca, por lo que muchas comunidades quedaron sin tener un espacio de discusión sobre la importancia de la conservación de sus maíces nativos.

Las prioridades de las organizaciones indígenas y de las comunidades se tejen a contrapunteo y en destiempo, por lo que aun si pudieron tener un espacio de reflexión sobre su futuro agrícola, las organizaciones visitadas no pudieron concretar sus preocupaciones maiceras en programas de conservación a largo plazo. Las vulnerabilidades sociales y económicas, la fragilidad política, la represión en el campo, el narcotráfico, la reestructuración cultural y el alto flujo migratorio van forjando el marco donde viven las comunidades. Estos procesos deben entenderse para analizar los movimientos comunitarios por la defensa de sus maíces.

En cuanto al consumidor, ni en Sinaloa ni en Oaxaca existen organizaciones de consumidores que exijan mejores calidades nutricionales de los alimentos que componen su canasta básica. Si bien encontramos un porcentaje importante de consumidores que elijen la tortillería por la calidad de la tortilla, el origen y la calidad del maíz no llegan a constituir parámetros de exigencia. En este sentido, falta información sobre la importancia del consumo de maíces nativos.

Tanto los agricultores de Sinaloa como los de Oaxaca expresaron la falta de compromiso institucional por parte de las políticas agrarias federales. Exigen políticas a largo plazo y no que cambien año con año, pues esto provoca gran incertidumbre. Exigen una política de subsidios para lograr tener precios un poco más justos, que permitan tener una vida digna. Mientras la soberanía alimentaria con base en productos cultivados por los agricultores sinaloenses y oaxaqueños no se construya en el propio discurso de los productores, la importancia de la soberanía alimentaria no podrá permear las discusiones en los foros de los consumidores. Se necesitan espacios de reflexión entre consumidores y productores con el fin de defender política, económica y culturalmente al maíz como un bien común.

## Bibliografía

- Ashby, Jacqueline *et al.*, "Farmer Participation in Technology Development: Work with Crop Varieties", en R. Chambers, A. Pacey y L. A. Thrupp (eds.), *Farmer First: Farmer Innovation and Agricultural Research*, Londres, Intermediate Technology, 1989.
- Bunch, Roland, *Two Ears of Corn: A Guide to People-centered Agricultural Improvement*, Oklahoma, World Neighbors, 1985.
- Lazos Chavero, Elena, "Du maïs à l'orange: transformation de la structure agraire. Développement et crise agricole d'une région mexicaine (Oxkutzcab, Yucatan", tesis de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1992.
- \_\_\_\_\_, "La invención de los transgénicos: ¿nuevas relaciones entre sociedad y cultura?", en *Nueva Antropología*, vol. XXI, núm. 68, 2008, pp. 9-36.
- Ribeiro, Silvia, "El poder corporativo y las nuevas generaciones de transgénicos", en C. Heineke (ed.), *La vida en venta: transgénicos, patentes y biodiversidad*, El Salvador, Heinrich Böll, 2002, pp. 113-147.

- Schejtman, Alejandro, "Oaxaca y Sinaloa: campesinos y empresarios en dos polos contrastantes de la estructura agraria", en *Economía Mexicana* (Serie Temática I, Sector Agropecuario), 1983, pp. 159-179.
- Terán Silvia y Christian Rasmussen, *La milpa de los mayas*, Mérida, Daniola, 1994.
- Wellhausen, E., L. Roberts y E. Hernández-Xolocotzi, *Races of Maize in Mexico*, Cambridge, Bussey Institution, 1952.

# La relación del *itonal* con el *chikawalistli* en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla

ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ\*

**S**i bien dentro de los estudios nahuas la concepción del cuerpo y de la persona difícilmente se aprehenden sin la noción de entidades anímicas propuesta por Alfredo López Austin en el caso de los nahuas antiguos, y seguida por Alessandro Lupo e Italo Signorini entre los nahuas de la zona oriental de la Sierra Norte de Puebla, el caso de los nahuas de Pahuatlán<sup>1</sup> dista de la triada anímica planteada para unos y otros.<sup>2</sup> Entre los nahuas del área occidental del norte de Puebla, en particular en el distrito de Huauchinango, Marie-Noëlle Chamoux ya ha advertido que en esta parte de la sierra

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

<sup>1</sup> De las 34 localidades que actualmente se ubican en el municipio, donde habitan poco más de 20 mil personas, cerca de 6 mil se encuentran distribuidas en los cuatro pueblos nahuas, concentrándose mayoritariamente en Xolotla y Atla, y en menor medida en Atlantongo y Mamiquetla. Las localidades más pobladas, Atla y Xolotla, miran de frente y al norte para Pahuatlán y al río San Marcos, en tanto que en el otro lado de la cordillera, Mamiquetla y Atlantongo miran al sur rumbo a Naupan. Bernardo García Martínez (*Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, 1987) distingue tres principales zonas en la Sierra Norte de Puebla: aparte de la noroccidental de habla náhuatl, la cual se encuentra vinculada con la cuenca de México, considera la oriental de habla náhuatl y antecedentes olmecas, y la septentrional, de tradición totonaca y ajena a las influencias del centro.

<sup>2</sup> *Yolia*, *tonal* e *ihiyotl* para los nahuas antiguos y *yolo*, *tonal* y *ecahuil* ('binomio anímico') e *ihiyotl* para los nahuas contemporáneos de la parte oriental de la Sierra Norte de Puebla.

encontramos una concepción que se distingue del caso prehispánico y del área oriental, por no convenir con esta triada, sino por dar la preeminencia a un componente, el *tonal*, y por otorgar especial relevancia a una fuerza, el *chikawalistli*.<sup>3</sup>

Para los nahuas de Pahuatlán existe sólo una entidad anímica que conocen indistintamente como *itonal* (con el prefijo de posesión que es indispensable)<sup>4</sup> o *ianimantsin*, préstamo del español “ánima” que se le ha agregado la marca náhuatl del reverencial (-*tsin*).<sup>5</sup> Cada persona nace con un *itonal*, el cual es posible identificar en el corazón y en las extremidades superiores del cuerpo, en particular en la palma de la mano, pero también en la muñeca y en la articulación del codo, e incluso en la axila. Cuando una persona está sana, se localiza el *itonal* en la palma de la mano, pero si se encuentra con una salud deteriorada éste se va subiendo cada vez más hasta llegar a la axila, signo de que ya no es posible recuperarlo.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Marie-Noëlle Chamoux, “Persona, animacidad, fuerza”, en Johannes Neurath María del Carmen Valverde y Pering Pitrou (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, 2011. Entre los antropólogos que han puesto atención en la noción de fuerza, además de Chamoux, se encuentra Catherine Good (“Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005), quien ha centrado su interés en ciertas categorías del náhuatl como acceso a la cosmovisión de los nahuas del Alto Balsas. Recientemente Bruma Ríos (“Danza y vida. Una etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan”, tesis de licenciatura, 2010) ha explorado el concepto *chikawalis* en relación con la figura del danzante y su adquisición de fuerza.

<sup>4</sup> Sé que los investigadores prefieren referir al *tonalli* o al *tonal*, no obstante he optado por *itonal* no sólo por una cuestión gramatical dado que el prefijo de posesión es indispensable, sino porque además de que así lo utilizan generalmente los nahuas; además, el prefijo marca una distinción entre el *tonalli* concebido como *alter ego* en otros pueblos indígenas y se distingue del vocablo *tonali* en referencia al sol.

<sup>5</sup> Para la notación del náhuatl sigo el “alfabeto fonético práctico”. Este alfabeto ofrece rigor y coherencia en el registro de los fonemas propios de cada variante lingüística, además de que posibilita el trabajo comparativo y dota de autonomía a las lenguas vivas y presentes en relación con el llamado “náhuatl clásico”. Decisión que se deriva de las clases y orientación de Leopoldo Valiñas; no obstante, cualquier error o imprecisión en el registro, análisis y traducción de los vocablos es exclusivamente mío. En el caso de otros autores respeto la grafía en náhuatl que ellos utilizan.

<sup>6</sup> A partir de una investigación que he llevado a cabo entre los nahuas de Pahuatlán desde 2005, primero como parte del Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México del INAH, en el cual además de las líneas de investigación ahí planteadas desarrollé de manera paralela un proyecto en mis estudios de posgrado en la ENAH y en la UNAM centrado en el estudio de los aires (*yeyekame*), dueños (*itekome*) y santos a través de la narrativa y la actividad ritual. En ese momento distinguí que estas entidades se vinculaban con dos temas fundamentales: por una parte con la comida y los mantenimientos y, por otra, con los procesos de salud y enfermedad. Al ingresar como investigadora titular en el área de antropología médica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH en 2010, cada vez adquirió mayor relevancia el tema del cuerpo, y tuve la oportunidad de confirmar

Explican los nahuas que ante la pérdida del alma, uno de los males más comunes y más temidos en la comunidad, como es el espanto o *nemotilis*, el *itonal* se encuentra en el lugar mismo en el cual se dio el susto, o bien, por efecto de una brujería el *itonal* se encuentra donde se hizo el daño. Ante este hecho surge la siguiente pregunta: si por un susto o una brujería el alma está fuera del cuerpo, entonces, ¿qué es ese pulso que se localiza en el cuerpo, ya sea en el codo o en la axila como signo del *itonal*? Es decir, si *ianimantsin* está fuera del cuerpo, de *kan iteko* (“donde está su dueño”), como dicen los nahuas, ¿por qué la persona logra recuperarse o vivir algunos meses antes de morir?

Parto del principio de que la respuesta habrá que indagarla en relación con el *chikawalistli*, cualidad, o mejor dicho, acción y proceso, que en los datos etnográficos obtenidos entre los nahuas de Pahuatlán se presenta, por una parte, como una expresión del *itonal* y, por otra, como un constituyente del cuerpo. Para los nahuas una persona puede nacer con *yolchikawak* o “corazón fuerte”, es decir, se puede nacer con una fuerza ya dada o “definitiva”, coincidiendo con Chamoux, pero hay otra fuerza que se adquiere por el “proceso temporal” o “resultado de la existencia”; un *chikawalistli* que está vinculado al crecimiento de la persona, y considero también al proceso de socialización y relación con el entorno. Si bien hay personas que nacen con *yolchikawak*, en general el cuerpo de los recién nacidos no cuenta con el suficiente *chikawak*, por lo que son especialmente vulnerables, de la misma manera en que para una persona enferma su fuerza es particularmente exigua.

De tal modo, y en relación con la pregunta anterior, si el *itonal* no está en el cuerpo, sugiero que lo que se encuentra es el *chikawalistli*, aunque de manera limitada; y ante la insuficiencia de la fuerza de los bebés, ésta se va consiguiendo en el devenir. De lo cual se deriva la siguiente proposición: si bien hay un cuerpo y un *itonal* dado, hay otro aspecto adquirido, vinculado al *itonal*, que se preserva con el tiempo y el cuerpo que se constituye socialmente a través del *chikawalistli*.

---

no sólo la importancia que tenía la relación del *itonal* con el *chikawalistli* para comprender la concepción que los nahuas tienen de los aires, dueños o santos, sino para acercarme a los procesos de salud y enfermedad, y más aún a su propia noción de persona. Interés que se vio reforzado con la lectura de otras etnografías que ya habían identificado la relevancia de la noción de fuerza.

Para dar cuenta de esta condición, a la vez dada y adquirida, propongo partir de una perspectiva relacional con base en tres niveles de análisis: 1) el *itonal* como componente fundamental de la persona nahua, 2) la constitución social del cuerpo a través del *chikawalistli*, y 3) las relaciones extrahumanas en la conformación y deterioro del cuerpo. La finalidad de contemplar estos tres niveles es ofrecer una mirada acorde a la perspectiva de los nahuas, quienes si bien prestan atención a la dimensión individual al preocuparse por el estado personal, sus respuestas y explicaciones no se agotan en este nivel y se prolongan a lo social y lo extrahumano. Para los nahuas, en efecto, tanto la conformación de la persona como el estado de salud y enfermedad son, preponderantemente, relaciones sociales, las cuales empiezan con las relaciones de parentesco y se extienden a la comunidad a partir del sistema de cargos y, más aún, se prolongan a las entidades sobrenaturales. Por lo tanto, es fundamental identificar los vínculos que constituyen a la persona nahua, vínculos, debe subrayarse, que van más allá de lo humano y se prolongan a los no humanos.<sup>7</sup>

## La corporeidad del alma

La etnografía mesoamericana ha recurrido a la distinción entre entidades y centros anímicos para explicar la constitución de la persona a partir de los conceptos propuestos por Alfredo López Austin en la obra clásica *Cuerpo humano e ideología*. De manera que se ha distinguido, por un lado, la energía anímica y, por otro, las partes del cuerpo en que reside esta fuerza; distinción que ha permitido

<sup>7</sup> Entre las categorías desarrolladas en el marco de las ontologías (enfoque con especial presencia en la actual discusión teórica en la antropología) se encuentra la de humanos y no humanos, las cuales si bien demarcan una distinción, dan cuenta de una interioridad compartida y de un complejo vínculo entre ambos. En contraste con lo que el pensamiento occidental ha demarcado, esto es, una misma naturaleza y la cultura como la distinción por excelencia, para otras sociedades, lo que se comparte entre humanos y no humanos es una humanidad de origen y la cultura como una forma de vida común. Manejo de manera indistinta entidades sobrenaturales o seres no humanos (que por cierto utilizara Malinowski mucho antes que los ontologistas), considero que más que preocuparnos por utilizar una categoría u otra, habrá que poner atención en los propios términos y relaciones que los nahuas de Pahuatlán identifican. En ese sentido, comparto el interés relacional de las ontologías, pero no me adhiero a esta corriente; podré aludir a la relación entre humanos y no humanos con el fin de encontrar las propias formas de interacción de los nahuas, pero sin pretender encontrar una ontología animista o analogista o un posible perspectivismo.

identificar una multiplicidad de entidades anímicas dentro y fuera de la unidad que constituye el cuerpo humano desde la perspectiva de los pueblos indígenas.<sup>8</sup>

No obstante la pertinencia de, y lo prolífica que ha sido, tal propuesta conceptual, entre los nahuas de Pahuatlán observamos una modalidad que en buena parte se distingue de este modelo propio de los antiguos nahuas. En efecto, en esta población serrana además de no ser nítida una diferenciación entre una dimensión y otra (la energía anímica y las partes del cuerpo), tampoco es ostensible una pluralidad de centros y entidades anímicas. Por un lado, lo que encontramos es una marcada corporeidad del alma, es decir, una clara manifestación y localización corporal de aquello que anima y distingue a la persona y, por otro, la identificación de una entidad anímica pero divisible en una porción del organismo humano, que va del corazón a las extremidades superiores del cuerpo.<sup>9</sup>

Ciertamente, para los nahuas de Pahuatlán existe sólo una entidad anímica que nombran indistintamente *itonal* o *ianimantsin*, la cual se encuentra en tres porciones fundamentales del cuerpo.<sup>10</sup> De manera que si bien se reconoce un componente anímico, éste cuenta con tres partes fundamentales.<sup>11</sup> Cada persona, como sugiere el siguiente testimonio, nace con un *itonal*, el cual es posible identificar en el

<sup>8</sup> Miguel Alberto Bartolomé (“La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, en *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, 2006, pp. 142-163) ha dado cuenta del impacto de la obra de López Austin en la etnografía y ha postulado una deconstrucción del concepto de persona, la cual, sugiere este antropólogo, desde una perspectiva de los pueblos indígenas debe de apuntar a tres direcciones: las personas físicas, las personas sociales y las personas espirituales.

<sup>9</sup> Los nahuas de Pahuatlán denominan al cuerpo *inakayo*, con el prefijo de posesión *i-* (que cambia según el sujeto) y con el sufijo *-yo* del abstracto, por lo cual la traducción más cercana sería “su propio cuerpo”. Término que muestra su cercanía con el náhuatl clásico *tonacayo*, pero con la distinción del posesivo indefinido *to-* que registra Michel Launey y que López Austin considera como una concepción del cuerpo en su integridad. Michel Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, 1992, pp. 95-96, y Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 1996, p. 172.

<sup>10</sup> A diferencia de otros casos, como el de los nahuas de la Sierra Negra también del estado de Puebla, donde Laura Elena Romero (*Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, 2006, p. 112) ha encontrado dos “componentes inmateriales”, *totonal* y *toanima*, entre los nahuas de Pahuatlán se encuentran asimilados el *itonal* y *ianimantsin*. También es ostensible la distinción entre el uso del pronombre posesivo en primera persona del plural *to-* y de la tercera persona del singular *i-*.

<sup>11</sup> Al respecto, Evon Z. Vogt (*Ofrendas para los dioses*, 1983, pp. 37-38) advirtió que entre los zinacantecos el *ch’uleles* es un “alma innata” ubicada en el corazón de cada persona y se halla también en el torrente sanguíneo. Es colocada por los dioses ancestrales y tiene trece partes que son divisibles.

corazón, las manos y los brazos: “Nada más hay un *itonal* pero se representa en tres partes, como dios, *yolotl*, *tlakpak de ikmakpak iwanimolik*. Nuestro tonal mayor es el corazón, se llama *itonal de niyolo*, es nuestra alma grande, mayor, y el *itonal de imawan*, de los brazos, porque si el tonal mayor afecta al de los brazos se muere, aunque sea una sola persona. Sólo hay *itonal* de corazón y de los brazos”.<sup>12</sup>

El centro anímico del *itonal* se localiza en el corazón, al que se alude como “*itonal mayor*”, el cual se prolonga a las extremidades del cuerpo (que sin nombrarlo así, podríamos inferir que constituye la parte menor del *itonal*), en particular en la palma de la mano, en *kan imakpak*, pero también en la muñeca o *tlakpak de ikmakpak*, y en la articulación del codo o *kan imolik*, e incluso en la axila o *iseyekak*. Como enuncia la misma nahua al respecto, es posible identificar el estado de salud de una persona a partir de la localización del *itonal*:

Aquí tenemos una energía como el corazón, aquí en las manos, aquí en el codo, en la mano se llama *kan imakpak*, *tlakpak de ikmakpak*, *ompa kani molik*, *ompa kani iseyekak*. Tenemos tres partes importantes de nuestra alma, si la llega a perder, si pierde energía puede morir, porque si del codo *kani molik* avanza hasta *kani iseyekak* la persona se muere porque *kan iseyekak* está en contacto con el corazón y si lo ataca *kan iseyekak* le da como impacto al corazón y se llega a perder la vida.<sup>13</sup>

Esta entidad, que en castellano he escuchado nombrar como “alma-corazón”, tiene la cualidad de ser “finísima”, por lo que puede salir del cuerpo no sólo por un espanto o por un acto de brujería, sino lo hace frecuentemente durante el sueño, razón por la cual se llegar a afirmar que el “sueño es un peligro” porque se recorren tierras difíciles o lejanas y el *itonal* puede ser comido por un dueño, un aire o un animal, e incluso tener un accidente y ser retenido durante el camino. No es extraño, entonces, que del sueño una persona amanezca asustada, enferma o con el alma extraviada.

Lo que se deriva de estos testimonios es que la ubicación del *itonal* va más allá de una localización para el diagnóstico del estado anímico, aspecto particularmente registrado por la etnografía, la cual ha puesto énfasis en esta práctica como una de las más recurrentes por los médicos tradicionales entre los pueblos indígenas.

<sup>12</sup> Entrevista a Bernardina Martínez, Atla, Pahuatlán, 8 de septiembre de 2009.

<sup>13</sup> *Idem.*

Ésta ha dado cuenta del hecho de que a través de la captación del pulso, regularmente en la muñeca, se percibe el comportamiento del alma y, por tanto, el estado de salud de la persona, sobre todo a partir de su fuerza, velocidad o temperatura.

No obstante, quisiera advertir que los datos etnográficos sugieren de manera adicional que entre las extremidades superiores del cuerpo y el corazón no sólo es posible tener un signo del estado de *ianimantsin*, sino es ahí mismo donde reside; por eso la acentuada preocupación de que se encuentre fuera del cuerpo, de *kan iteko*, “donde está su dueño”. Explicación que dista considerablemente de la concepción occidental, la cual además de formular un marcado dualismo entre el cuerpo y el alma, postula una inmaterialidad del alma, aun incluso ante la evidencia de expresiones anímicas en el cuerpo. En cambio, desde la concepción de los nahuas, además de que es notable la corporeidad del alma, gran parte de los males y, por tanto, del deterioro de la salud, responden al estado del *itonal* y, en específico, a su salida del cuerpo.

En particular, habrá que destacar que aun cuando una persona recién nacida cuenta con el *itonal*, eso no garantiza la permanencia en su cuerpo; al contrario, podríamos afirmar que si algo caracteriza la existencia de la persona nahua es su vulnerabilidad —y no sólo en los primeros meses de vida, sino a lo largo de su devenir—. De tal modo que es por demás preciso el cuidado y preservación de *ianimantsin* ante la constante amenaza de su pérdida o, ante su ausencia, la necesaria restitución en el cuerpo para garantizar la vida.

### Otros componentes de la persona que no son entidades anímicas

Sin duda son significativas las ausencias de entidades anímicas que encontramos en otros pueblos nahuas de la región, como es el caso del *ecahuil* y el *ihiyotl*, o bien, el *tonalli* (siguiendo la grafía de Lupo y Signorini), “doble no humano de la persona” concebido también en la etnografía como *alter ego*, ausencia que en especial llamara la atención de Montoya Briones pero se ha registrado su presencia en otros pueblos de la parte occidental de la sierra, como es el caso de Chamoux para Huauchinango.<sup>14</sup> Pero antes de referirme a estos com-

<sup>14</sup> Marie-Noëlle Chamoux, “La notion nahua d’individu. Un aspect du *tonalli* dans la

ponentes, que en otros casos se identifican como entidades anímicas, habrá que considerar a la cabeza, la cual en los procesos de curación tiene especial importancia en la restitución del *itonál*.

Los nahuas son enfáticos al declarar que existe un alma con distintas partes y en sus explicaciones no aparece la cabeza como uno de los lugares en los que reside el *itonál*; entonces surge la pregunta de por qué, al igual que la mano o los brazos, la cabeza es uno de los puntos a los que se atiende durante el llamado del alma. Ante mi interrogante encontré la respuesta de que se coloca tabaco y se llama al *itonál* en *ikuakanahya* e *ikuayolo*, en la sien y en la cabeza, porque precisamente el alma sale del “corazón de la cabeza”, conocida comúnmente como mollera.<sup>15</sup> El conducto de entrada y salida del alma-corazón es la cabeza, y hay personas con la cabeza dura y fuerte y otras con la cabeza blanda y débil; el grado de fuerza de la cabeza coincide con la pertenencia de un corazón fuerte o débil, *yolchikawak* (nombrado también *iyolotepixtik*) o *yolkokoxki*, respectivamente.

Aunque haya personas con cabeza fuerte, la condición humana es nacer con la mollera blanda y en el proceso de crecimiento ésta se fortalece, por eso uno de los principales padecimientos de los bebés consiste en la caída de la mollera, y de manera inversa, uno de los signos de fortalecimiento de un niño es justamente la fortaleza del “corazón de la cabeza”. No obstante, hay personas que aun de adultas tienen su cabeza débil, y por tanto son las más vulnerables a que el *itonál* salga de su cuerpo.

Junto con la cabeza y el corazón se encuentra la sangre, *iyeso* en náhuatl, en la cual también se encuentra un signo de la condición de una persona. Existe una correspondencia, de tal modo que una persona fuerte tiene su sangre espesa y “muy roja”, en cambio una persona débil tiene su sangre débil y “amarillenta”, *tetsawak iyeso*, y *yek kosatl iyeso* en náhuatl. Razón por la cual, para protegerse del mal

---

région de Huauchinango, Puebla”, en D. Michelet (ed.), *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, 1989, pp. 303-311; José de Jesús Montoya Briones, *Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl*, 1964, p. 175.

<sup>15</sup> El tabaco, que tiene fuerza caliente, se coloca en distintas partes del cuerpo de la persona y se llama al *itonál*: se empieza con la mano y brazo derechos, primero con la palma de la mano, seguidamente de la muñeca, la articulación del codo y la axila; se hace lo mismo con el lado izquierdo. Después en la mollera (*ikuayolo*, “corazón de la cabeza”) y en la sien derecha e izquierda (*ikuakanahya*). Este procedimiento se debe llevar a cabo por quince días, con excepción de los días martes y viernes, considerados *ahmo kuale* (no buenos). Si el alma salió, en el lugar donde fue el daño se debe pegar con una vara dos veces siete (*ome chikome*) y ordenar la vuelta del *itonál* con su dueño.

de ojo, por ejemplo, se encuentra la práctica generalizada entre los nahuas de utilizar, entre otras cosas, listones y amuletos de color rojo, ya que su cualidad de protección reside en su “fuerza caliente”.

El *ihiyotl* se ha postulado como una de las entidades anímicas de la persona. López Austin estableció al respecto que el centro anímico de esta entidad se encuentra en el hígado y que en este órgano, además de ser fuente de energía, reside la vida, el vigor, las pasiones y los sentimientos de la persona, y especialmente que lo distingue el aliento.<sup>16</sup> Por su parte, Signorini y Lupo sin ofrecer cuantiosa información, lo identifican también con el hígado, sugieren que es el aliento vital que anima al hombre y que su principal función es infundir vida al individuo.<sup>17</sup>

Entre los nahuas de Pahuatlán encontramos no *ihiyotl* sino *iyiyok*, esto es, lo que López Austin o Signorini y Lupo identificaron como sustantivo con el abolutivo *-tl*, en el caso que nos ocupa tiene una marca adjetiva *-k*, lo cual sugiere que para estos nahuas occidentales el *iyiyok* no corresponde propiamente a una entidad, sino a un calificativo o determinativo del estado del hígado, el cual nombran *iyeltapach*. Considero que es importante esta distinción lingüística puesto que corrobora la explicación que ofrecen los nativos al respecto, quienes si bien traducen este vocablo al español como “aliento”, declaran que es expresión del estado interno de una persona, sobre todo si se encuentra enferma. En este sentido, no se puede afirmar que el *iyiyok* sea una entidad independiente, más bien en el caso de los nahuas de Pahuatlán el término parece apuntar a la cualidad del hígado, y por tanto al estado de salud de la persona.

La sombra, que además de identificarse como una entidad anímica muestra una especial complejidad entre los nahuas orientales de la Sierra Norte de Puebla, en el caso de los nahuas de Pahuatlán adquiere relevancia sobre todo si advertimos ciertos contrastes entre los vivos y los muertos: si lo que distingue a los primeros es su calor, lo que diferencia a los muertos es su estado frío. En este caso también encontramos un dato lingüístico para corroborarlo, en la variante nahua de Pahuatlán frío se dice *sewa*, y la palabra sombra (*sewalotl*) presenta la misma raíz. En este sentido la sombra de los muertos, *isewal mihkime*, es considerada una propiedad distintiva de los muertos que se distingue precisamente por ser un aire de temperatura

<sup>16</sup> Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1996, pp. 250-260.

<sup>17</sup> Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, 1989, pp. 79-80.

fría o *sewa*, la cual es particularmente nociva para los vivos, como se lee en el siguiente relato:

Ahora me contó otro muchacho, dice, [...] no soñé, yo lo vi derecho, estamos moliendo, está arreando uno la yunta el trapiche y el otro en el trapiche y otro está metiendo la caña [...] Él estaba arreando la yunta, echando vuelta, moliendo la caña, eran como las diez de la noche o las once y de repente veo ahí una sombra, se dice *sewalotl*, era mi papá montado en un burrito, un burrito pinto, lo vi bien, y un de repente, me dicen ahí viene tu papá, ya muerto, qué triste, pero ese muertito se acuerda cómo trabajaba, eso nunca se olvida, es triste. Me contó, es mi papá, ahí venía, siempre quiere algo, qué querrá, alguna ofrendita, ese muchacho me contó, siempre quiere su refinito, su cigarrito, a echar como aire, ya no es cristiano, es como aire, cómo va a ser como nosotros platicando [...] Los difuntos son *yeyekatontli*, son viento, un de repente como que huele a sahumero, eso sí, como que pasó algún difunto, va a morir algún vecino, o viene una mosquita bien verde, una mosca de esas grandes, pero se presenta de algún de repente, no todo la vida [...] la mosca verde es el alma del difuntito.<sup>18</sup>

Es importante observar que la sombra es lo que el *itonal* para los vivos, quienes su temperatura normal es cálida; incluso se podría afirmar que el “alma-corazón”, con esa cualidad “finísima” que lo caracteriza, con la muerte de la persona se torna en ese aire frío propio de los difuntos.

En relación con el *tonalli* Marie-Noëlle Chamoux ha identificado y analizado distintas acepciones, entre las cuales se encuentra la asociación con un conjunto de palabras estrechamente vinculadas como calor, sol, día o tiempo; otro grupo de significación apunta a las nociones de destino, doble, sombra o carácter, las cuales a su vez dejan ver la asociación con un carácter innato del individuo dado por su relación con un ámbito no humano a partir de un doble o un *alter ego* de origen animal pero también mineral o meteorológico.<sup>19</sup> El *tonalli* en sí, siguiendo la distinción clásica que hiciera George Foster en relación con el nahualismo,<sup>20</sup> entre el destino compartido y las características compartidas entre un animal y una persona, y

<sup>18</sup> Eladio Domínguez, Atla, Pahuatlán, 3 de noviembre de 2008.

<sup>19</sup> Marie-Noëlle Chamoux, *Indiens de la Sierra: la communauté paysanne au Mexique*, 1981.

<sup>20</sup> George Foster, “Nagualism in Mexico and Guatemala”, en *Acta Americana*, t. 2, 1944.

la capacidad de transformarse de ciertas personas la han registrado desde entonces múltiples antropólogos entre distintos pueblos indígenas de diferentes regiones del país, e inclusive se ha consignado el uso del término *tonalli* de origen nahua en poblaciones con lenguas diversas.

La existencia del *tonalli* o *tona*, como también se le nombra entre numerosos pueblos indígenas y está registrado ampliamente por la etnografía, hace más significativa la ausencia entre los nahuas de Pahuatlán, ausencia que —como Montoya Briones— también destaca Alain Ichon entre los totonacas del norte, en una región no muy lejana de los nahuas occidentales. Este antropólogo francés propone una explicación y considera que la ausencia se debe a la deforestación intensiva que se ha dado en su entorno (lo cual no es tan ostensible en Pahuatlán); sin embargo, reconoce un posible rastro de tonalismo a partir de la relación que los totonacas establecen entre el destino de un recién nacido con las estrellas y que éstas son consideradas animales.<sup>21</sup>

Este planteamiento es sugerente y apunta lo que a continuación interesa argumentar: los componentes de la persona no deben considerarse necesariamente como entidades anímicas; en ese sentido, considero que el término “componentes de la persona” es más adecuado para el caso que nos ocupa y nos permite considerar otras posibilidades, como es el caso de las cualidades —como vimos en relación con el aliento— y nos permite distinguir procesos y relaciones que también son constituyentes de la persona, como mostraremos enseguida en el caso del *chikawalistli*.

### La raíz léxica *chikawa-* y sus derivaciones

Entre los estudiosos de los nahuas, además de Chamoux, destaca Catharine Good por el interés primordial que ha dado a las categorías nativas; en específico ha identificado conceptos clave como ejes de la cosmovisión nahua, entre los cuales se encuentra el trabajo o *tekitl* y fuerza o *chikawalistli*; su pertinencia va más allá de la población del Alto Balsas estudiada por ella, y permite pensar en una base

<sup>21</sup> Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, 1990, p. 207.

lingüística compartida por los hablantes de las distintas variantes del náhuatl.<sup>22</sup>

El conocimiento de conceptos nativos es fundamental, y más aún la identificación de categorías gramaticales, ya que a partir de esta evidencia es posible constatar una correspondencia lingüística y social. Correspondencia que no pretende establecer una determinación de las categorías gramaticales sobre la visión del mundo, más bien lo que se busca es explorar —desde la etnografía del lenguaje y de la documentación lingüística propuestos, entre otros, por Jane Hill— la relación entre los datos lingüísticos, los usos de las categorías en su contexto social y el conocimiento propio de los nahuas.<sup>23</sup> Con base en este principio, así como se debe atender a las exégesis nativas y a la documentación del “lenguaje situado” desde una perspectiva pragmática, es preciso el análisis de la estructura de la lengua.

Tomando como base este último punto, se advierte que entre las distintas derivaciones de la palabra fuerza, registrada en diferentes variantes del náhuatl,<sup>24</sup> advertimos que en el náhuatl de Pahuatlán se encuentran *chikawa* como verbo, “fortalecer”, *chikawak* con una función adjetiva, “(algo) fuerte”, así como *chikawake* con una marca de agente, los “fuertes”. Otra derivación es *chikawalistli*, vocablo que se traduce como “el acto de fortalecer” o “fuerza” y que en términos lingüísticos constituye un deverbal, esto es, un sustantivo derivado de un verbo con la marca —*lis*— junto con el absoluto —*tli*, esto es,

<sup>22</sup> Catherine Good, *op. cit.*, pp. 67-90.

<sup>23</sup> Jane Hill, “La etnografía del lenguaje y de la documentación lingüística”, en John Havilan y José Antonio Flores (eds.), *Bases de la documentación lingüística*, 2007, pp. 140-143.

<sup>24</sup> Marie-Noëlle Chamoux, *op. cit.*, 1981; Marie-Noëlle Chamoux, *op. cit.*, 2011; Catherine Good, *op. cit.*; Bruma Ríos, *op. cit.* Habrá que advertir las semejanzas entre el *chikawalistli* y el maná, identificación que hiciera Bruma Ríos en relación con las danzas devocionales entre los nahuas de San Miguel Tzinacapan. En efecto, este término panocéanico al igual que la categoría nahua, da cuenta de un poder creador y generador, pero igualmente destructor, que si bien detentan ciertas personas, también se encuentra en objetos y en seres no humanos y, más que un concepto, da cuenta de un cúmulo de relaciones sociales. Desde mi punto de vista es importante considerar que aquello que reconocieran Hubert y Mauss en la palabra maná, la cual a la vez que se aplica a ritos, actores, materias o entidades y puede presentarse como sustantivo, adjetivo o verbo al designar tanto cosas como atributos y acciones, se corrobora en la raíz léxica *chikawa*- y sus derivaciones con base en un análisis morfológico como punto de partida para acercarse al significado y, sobre todo, a su sentido pragmático. Bruma Ríos, *op. cit.*; Carlos Mondragón, *Encarnando a los ancestros en la Melanesia: la innovación como mecanismo de continuidad en el norte de Vanuatu*, 2007; Martin Holbraad, “The Power of Powder: Life-force and Motility in Cuban Adivination”, en *Bedutung*, núm. 3, 2009, pp. 42-56; Marcel Mauss y Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, 2010.

un “nombre de acción” en términos de Launey. Este término se puede encontrar también sin el absolutivo *-tli*, es decir, *chikawalis*, el cual se traduce localmente como “crecimiento”. Otra derivación de *chikawalistli* es *tlachikawalistli*, pero con el indefinido de objeto *tla-*, que se refiere a algo donde recae la acción y se traduce como “el acto de fortalecer algo”, pero que los nahuas traducen como “la fuerza del pueblo”.<sup>25</sup>

Derivaciones de la raíz <i>chikawa-</i>	Clase de palabra	Traducción
<i>Chikawa</i>	<i>Chikawa</i> Vb. Verbo.	Adquirir fuerza, fortalecer.
<i>Chikawak</i>	<i>Chikawa-k</i> R.Vb - Adj Adjetivo.	(Algo) Fuerte.
<i>Chikawake</i>	<i>Chikawa-ke</i> R.Vb - Agnt-Pl. Agentivo.	Fuertes.
<i>Chikawalistli</i>	<i>Chikawa-lis-tli</i> R.Vb - Devb-Abs. Deverbal.	Fuerza, el (resultado) del acto de fortalecer.
<i>Chikawalis</i>	<i>Chikawa-lis</i> R.Vb - Devb Deverbal sin el absolutivo.	Crecimiento (traducción de los nahuas).
<i>Tlachikawalistli</i>	<i>Tla-chikawa-lis-tli</i> Obj Indef-R.Vb-Devb-Abs. Deverbal con el indefinido de objeto.	Lo fortalecido, el (resultado) del acto de fortalecer algo. La fuerza del pueblo (traducción de los nahuas).

¿Qué nos dice cada clase de palabra? Primeramente se debe reconocer el hecho de que la raíz léxica *chikawa-* tiene como origen un verbo, por lo cual puede expresar acciones, actitudes y movimientos,

<sup>25</sup> Significado de las abreviaturas en orden de aparición: Vb: verbo; R. Vb: raíz verbal; Adj: adjetivo; Agnt: agentivo; Pl: plural; Devb: deverbal; Abs: absolutivo; Obj: objeto; Indef: indefinido.

y en su significado se enuncia la situación, estado o cambio que sufren los seres o entidades a los que modifica. Como verbo *chikawa* “algo” tiene la condición de posibilidad de fortalecerse y adquirir fuerza, y en sus usos es posible corroborar que tanto un accidente meteorológico como una tormenta, o un fruto, cualquiera sea éste, o una persona, puedan expresar este movimiento.

Como adjetivo, *chikawak*, las posibilidades son muy amplias, ya que tanto un objeto animado como inanimado pueden presentar como cualidad o característica ser “fuerte”; tanto una piedra como un coco, la lluvia o una persona pueden ser *chikawak*, sobre todo en un sentido de que algo es fuerte por condición. Propiedad que se corrobora con su marca agentiva, *chikawake*, no obstante en el contexto etnográfico es clara la distinción, tal cual se confirmará más adelante, ya que no cualquier cosa, y en específico, cualquier persona puede ser *chikawake*, pues no sólo se distinguen por ser “fuertes”, sino por la capacidad de generar fuerza; esto se constata en el vocablo *tlachikawalistli*, palabra con el objeto indefinido, que deja ver la posibilidad del acto de fortalecer algo y que los nahuas traducen como la “fuerza del pueblo”, de la cual precisamente son depositarios los *chikawake*.

La posibilidad de generar fuerza y en particular que algo sea generado por un acto se encuentra en la marca lingüística *-listli* de *chikawalistli*, donde se expresa que la fuerza que el sustantivo denomina es resultado de un verbo y, por tanto, de una acción; como categoría social en uso y contexto, da cuenta de una fuerza adquirida como parte de un proceso y, como se mostrará, de un proceso de socialización en el caso de la persona. Esta marca deja ver una distinción fundamental entre su uso como adjetivo o deverbal, como *chikawak* “algo” puede ser fuerte por cualidad o condición; en cambio, que “algo” sea *chikawalistli* es resultado de un proceso y de una acción y, por tanto, da cuenta de un cambio de estado.

En ese sentido es importante advertir que en la actividad ritual, tanto entre los nahuas antiguos como entre los nahuas de distintas regiones del país, se encuentra esta marca morfológica, es decir, el *-listli*, propia de los sustantivos resultados de una acción. Considérese por ejemplo las veintenas registradas por Sahagún y exploradas entre otros por Graulich,<sup>26</sup> el *tlacaxipehualiztli*, fiesta dedicada a Xipe Totec o *panquetzaliztli*, celebración ofrecida a Huitzilopochtli; o bien,

<sup>26</sup> Michel Graulich, *Las fiestas de las veintenas*, 1999.

los rituales descritos por Arturo Gómez entre los nahuas chicon-tepecanos,<sup>27</sup> el *atlatlacualtiztli* vinculado con la petición de lluvias, el *tlatemoliztli*, rito de adivinación para diagnosticar enfermedades o el *huentiliztli* en el cual se limpia a las personas.

Otro sentido que se encuentra en la raíz *chikawa-* y sus diferentes derivaciones morfológicas es la relación entre los términos de viejo, crecimiento y vitalidad sin ser exclusivo de los humanos, ya que los animales y las plantas también adquieren fuerza.<sup>28</sup> En efecto, entre los nahuas de Pahuatlán encontramos esta asociación, la cual designa que mientras más edad y durante el proceso de desarrollo se va acumulando fuerza y vitalidad. Asociación que no es exclusiva de la variante lingüística de esta población serrana, sino que constatamos en el llamado náhuatl clásico —descrito entre otros por fray Alonso de Molina en el siglo XVI y Rémi Siméon en el XIX. Por ejemplo, en el vocabulario de Siméon leemos en la definición de *chicaua* como verbo, “adquirir fuerza, hacerse viejo, envejecer” o *chicauac*, con una función adjetiva, “fuerte, firme, sólido, valiente, avanzado en edad, viejo, vieja”;<sup>29</sup> y en Molina, *chicaua* como verbo, “arrear o tomar fuerzas, o hacerse viejo el hombre o la bestia” y como adjetivo, *chicauac* “cosa reza y fuerte, o persona anciana.”<sup>30</sup>

Ciertamente, este nudo entre los términos en buena parte rompe con la perspectiva occidental, la cual —al contrario de los nahuas— establece una pérdida de fuerza y vitalidad en la vejez. Distinción que no quiere decir que entre los nahuas no relacionen la vejez con el deterioro de la salud —sobre todo con las personas de edad avanzada que ya no pueden trabajar—, pero indudablemente nos conduce, por una parte, a otra forma de concepción de la vida y en particular a una visión distinta del *status* y rol social de cada grupo de edad al interior de la comunidad. Por otra parte, también nos lleva a pensar en la relevancia que para los nahuas tiene la fuerza obtenida durante el crecimiento y la existencia, la cual se encuentra

<sup>27</sup> Arturo Gómez Martínez, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos*, 2002.

<sup>28</sup> En relación con la mazorca, y la cosecha en general, se utiliza la palabra *chikawalistli*, como declara al respecto Eladio Domínguez: “Aquí hacemos nuestros cálculos cuando está todo recio, *yochika* el maíz, ya está *sentli*, entonces se dice ya tenemos *chikawalistli*, tenemos nuestra mazorquita, frijolito, ya está cosechando cafecito, piloncillo, ya hay una ayuda grande”. Entrevista diciembre de 2009.

<sup>29</sup> Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 2006, p. 94.

<sup>30</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2001, 19v.

marcada lingüísticamente y que debemos corroborar en el contexto etnográfico a partir de los testimonios, la acción ritual y las relaciones sociales.

### El *chikawalistli*: un constituyente social del cuerpo

Si bien para los nahuas de Pahuatlán la vitalidad de una persona depende del *itonal* dado por nacimiento, es necesaria la adquisición del *chikawalistli* a lo largo de la existencia. Con todo y que las personas puedan nacer con una condición determinada desde su nacimiento, durante el transcurso de la existencia se va conformando su identidad y su lugar en la comunidad. Condición adquirida que no puede explicarse si no es a partir del cuerpo y del proceso de socialización.<sup>31</sup>

Como sugiere la siguiente explicación, estamos ante una dimensión dada y otra adquirida que, conjuntas, además de garantizar la sobrevivencia, marcan la diferencia entre las personas:

Quando nacemos todos tenemos *itonal*, los bebés tienen la fuerza de su *itonal*, pero de su desarrollo no lo tiene, *amo kipia neskaltis, nineskaltis*, porque puede mover las manos, puede chillar, aunque no tenga fuerzas de su desarrollo, tienen fuerzas de su *itonal*. Hay el *chikawa* del *itonal* pero el *neskaltis* lo va teniendo mientras va creciendo, como por paso del tiempo, cada vez va obteniendo su *ineskaltis*. Los ancianos son los que tienes más *ineskaltis*, los adultos, mayores de cuarenta a sesenta años, tienen más *cachi* más *chikawalistli*.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> En este sentido, sin duda destaca el trabajo llevado a cabo en la Melanesia por la antropóloga inglesa Marilyn Strathern (*The Gender of the Gift*. 1988), quien ha propuesto el concepto de "dividuo" en contraste con la noción de individuo propia de las sociedades occidentales para dar cuenta que la persona en el caso de los pueblos que habitan en la Melanesia (en comparación, por ejemplo de los ingleses o estadounidenses) es el conjunto de relaciones sociales en los que participa. En ese sentido, la persona es una versión de los otros que lleva dentro, resultado de los múltiples vínculos que genera durante su existencia, los cuales dependen en buena parte del intercambio, de manera que la persona no existe hasta que entra en el circuito de la dádiva (*gift*) y su identidad se conforma a partir de la puesta en relación y el acto de dar. La gente no sólo adquiere su identidad a partir de las relaciones en las que participan, sino también sostiene esta antropóloga que los melanesios conciben los objetos y las personas como entidades interdependientes que participan en el intercambio.

<sup>32</sup> Entrevista a Bernardina Martínez.

Bajo este principio, las personas se distinguen tanto por la fuerza provista desde el nacimiento, como por el *chikawalistli* (“la fuerza resultado de la acción”) adquirido durante la existencia resultado del *neskaltlis* o crecimiento, lo que hace a las personas más o menos vulnerables frente a las amenazas de la vida. Mientras quienes nacen con *yolkokoxki* o “corazón débil” son especialmente frágiles, la gente con *yolchikawak* de nacimiento, además de ser resistentes o “recias” —como los nahuas declaran— suelen ser las personas con don para curar o para enfermar, así como con la posibilidad de ser nahual o *tlahuepoche*, conocidos localmente como *mokuepani*.<sup>33</sup>

Los nahuas de Pahuatlán reconocen, junto con la vulnerabilidad de la persona, el inacabamiento del cuerpo, lo que hace necesario un proceso de constitución a través del conjunto de relaciones sociales que se acumulan durante su devenir, en específico por medio de la adquisición de fuerza. La constitución del cuerpo inicia con la familia, continúa en los vínculos comunitarios y se prolonga en la relación con los seres no humanos. Sin esa integración se hace imposible la obtención de un lugar social y, más aún, se obstruye el desarrollo previsto de una persona al dificultar incluso la misma sobrevivencia. Es por esa razón que tanto el crecimiento de una persona como la preservación de la salud dependan de las adecuadas relaciones sociales que se establezcan a lo largo de la vida; y de manera concomitante, la incidencia de una enfermedad o el acaecimiento de una muerte abrupta se expliquen por relaciones sociales inconvenientes.

El cuerpo empieza a formarse en el vientre materno, momento en el cual, además de formarse el organismo, arranca el inicio de los vínculos sociales, que en primera instancia penden enteramente de la madre. En efecto, la madre es responsable de su apropiada formación, por lo cual debe tener cuidados especiales, entre los cuales uno muy importante es no exponerse a pasar un susto, dado que puede

<sup>33</sup> Las personas con *yolchickawak* desde su nacimiento presentan marcas en el cuerpo como signos de su condición. Quienes nacen con capacidad para curar o enfermar muestran su don o *ikuapapa*: habrá quienes nacen para curar, como es el caso de los *tlamatkime* o “adivinos”, conocidos también con el nombre más genérico de *tlapalewiyani* (“el que ayuda”), los cuales junto con el *mapatli* o huesero, parteras o músicos, al nacer se les forman seis flores en el cabello; en cambio los *tetlachihke*, quienes se reconoce como “brujos”, especializados en hacer daño y enfermar, se les forman siete flores. Los nahuales es posible reconocerlos por tener “ojos de animal”, “rojos y chiquitos”, y por nacer con siete nudos en la cabeza, incluso catorce (es el caso del *tekuani*); en tanto que las *tlahuepoche*, identificadas actualmente como brujas, se distinguen por una irregularidad en el cuerpo, a saber, por tener la pierna derecha gruesa y la izquierda delgada, misma que las hace cojear.

perder el bebé o incluso morir.<sup>34</sup> Frente a ésta o cualquier otra amenaza, la mujer embarazada tiene el recurso de fortalecer al bebé desde que está en el vientre, a partir de los alimentos que consume y de ciertos objetos que la acompañan. Lo afín produce lo semejante, de manera que si toma agua de coco, un fruto *chikawak* por excelencia, o come pato, animal fuerte, el bebé puede ganar fuerza. El hecho de que no falten ajos e imágenes de santos o los patos en la vivienda doméstica también puede ser un factor de protección.

En sí, lo que se come es de especial importancia durante toda la existencia, pero lo es más en el primer año de vida por la vulnerabilidad e incompletud de los recién nacidos, razón por la que se considera que al consumir otros alimentos, además de la leche materna, es signo de que el bebé está obteniendo la fuerza necesaria para su subsistencia. En particular se destaca el consumo del maíz, que en palabras de una mujer nahua: “Nuestro *itonal* desde que nacemos lo tenemos, aunque sea niño pequeño, pero hay que cuidarlo desde el momento. El crecimiento le dicen el *chikawalis*, pero hay que comer uno [...] Hay que comer uno la tortilla, es el que dicen el primer *chikawalistli*”.<sup>35</sup>

Cumplidos los cinco meses se le da el primer atole al bebé y a los siete se le ofrece pedacitos pequeños de tortilla mojados en caldo de pollo. Primeros consumos del maíz que son muestra de su adecuado crecimiento; no obstante, no son suficientes para sobrevivir, ya que más allá de la alimentación y de los cuidados de la madre, se hace preciso el rito de bautismo para garantizar la vida. En definitiva, es preciso un rito propiciatorio y una paternidad ritual que asegure su vida y un adecuado crecimiento.

Los padrinos son depositarios de la salud del niño, el cual es particularmente frágil en los primeros meses de vida. Entre los nahuas de Pahuatlán la misma significación de *itiotantsi* (padrino) e *itionantsi* (madrina), enunciada en la variante regional de esta población, da cuenta de esta connotación, que se traduce como “su padre religioso” y “su madre religiosa”.<sup>36</sup> Este carácter se adquiere en el

<sup>34</sup> Principalmente tiene que cuidarse de la Sirena, quien además de provocarle un susto, tiene un gusto particular por los bebés; al grado que una embarazada al verla como mujer en el manantial o en forma de arcoíris, de inmediato queda con el vientre vacío ya que el bebé es extraído por Atlanchane, como se le conoce en náhuatl a esta entidad.

<sup>35</sup> Ofelia Pérez, Atla, Pahuatlán, 9 de septiembre de 2009.

<sup>36</sup> El prefijo *tio-* indica algo religioso, mismo que encontramos, por ejemplo, en *tiopan* (iglesia) y *tiotlahtoli* (rezo).

momento que se instituye la relación de parentesco entre los compadres, y entre el padrino y el ahijado, cuando se lleva a cabo, muchas veces de manera consecutiva, el ritual local del “Lavado de manos” y la ceremonia católica, ambos orientados a garantizar el fortalecimiento del bebé.<sup>37</sup>

De manera análoga que a los padrinos de bautismo, a los padrinos de santo —de las imágenes del santoral que fungen como protectores del pueblo— se les otorga un grado especial de respeto porque son depositarios de la salud y de la vida de la comunidad. Mientras que los padrinos de bautismo aseguran la subsistencia del recién nacido y su desarrollo, el padrino de santo viste a la imagen con flor, protección por excelencia ante el mal aire o *amo kuale yeyekatl*.<sup>38</sup>

En el contexto de los ritos de bautismo y de la fiesta del pueblo que se lleva a cabo durante el mes de mayo, conocida localmente como *altepeilwitl*, se procura el uso de la flor de mayo o *kakaloxochitl* en náhuatl. Entre las distintas flores que se emplean ritualmente, la *kakaloxochitl* o flor de mayo es la especie que concentra un mayor número de atributos *kuale* (bueno), ya que cuenta con la fuerza que es característica de la época del año en la que florece.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> María de Lourdes Baez (*El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 2005, p. 136) ha advertido en el caso de Naupan —donde encontramos un esquema semejante al de los nahuas de Pahuatlán en relación con los ritos de ciclo de vida—, que en el ritual de “Lavado de manos” a los padrinos se les transfiere “el pecado original” con el que nacen los recién nacidos. Al aceptar el padrinzago, los padrinos son quienes cargan con la impureza de nacimiento y los purifican del pecado. Marie-Noëlle Chamoux (*Nahuas de Huauchinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina*, 1987, p. 137) considera al padrinzago como una protección sobrenatural del niño y subraya el hecho de que tener varios padrinos y madrinas cuida de las enfermedades y brujerías. En tanto que Carlos Antonio de Castro (*Enero y febrero: ¡ahijadero! El banquete de los compadres de la Sierra Norte de Puebla*, 1986, pp. 60, 95) plantea en relación con los totonacos que los padrinos de bautismo propician el buen crecimiento del niño, ya que cuando está recién nacido es especialmente frágil ante los influjos del mal aire, pero al crecer se fortalece y puede librar sus malas influencias.

<sup>38</sup> La identificación de la analogía entre los ritos del bautismo y el ciclo festivo fue resultado del trabajo conjunto del entonces equipo Sierra Norte de Puebla, coordinado por Saúl Millán (“Ritual y sintaxis ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Johannes Neurath y María de Lourdes Baez Cubero (coords.), *Procesos rituales*, en prensa), en el marco del Proyecto de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. En este momento no me refiero a otros padrinzagos, como el de matrimonio o defunción, porque me interesa destacar aquí el vínculo entre el padrinzago de bautismo y de santo.

<sup>39</sup> El nombre en náhuatl de esta flor comúnmente se traduce como “flor de cuervo”; no obstante, a partir de la perspectiva de los nahuas de Pahuatlán se encuentran otros sentidos, como “lo que brota” o “lo que revienta”. Si bien esta flor se encuentra en el monte, en cada

En el contexto del *altepeilwitl* los padrinos de santo reciben la flor de mayo por parte de los mayordomos, y así inicia el padrinazgo de santo de manera equivalente a la de un recién nacido, pero la relación se extiende aún más en el ritual: los padrinos enfloran a las imágenes y siguen la misma secuencia como si los santos fueran sus ahijados, con la finalidad de sacarlos en procesión y “limpiar” al pueblo del mal aire. A su vez, los santos, quienes son portadores de la flor, de lo *kuale*, cumplen una función semejante a los padrinos en la medida en que son protectores y tutelares del pueblo en un momento que es especialmente vulnerable por el necesario advenimiento de las lluvias y el comienzo de la siembra. Así como los padrinos de bautismo junto con los padres preservan el cuerpo y la salud individual, los padrinos de santo y los mayordomos se encargan del bienestar del pueblo, en otras palabras, son depositarios de la prosperidad de un cuerpo social.

Tal responsabilidad recae en los “cargueros” de la comunidad, quienes dentro de la jerarquía cívico-religiosa son los encargados de llevar a cabo las fiestas del pueblo y del trabajo comunitario.<sup>40</sup> Dentro de esta jerarquía se encuentran, en orden jerárquico, los “mayordomos menores”, “los mayordomos mayores”, los padrinos de santo, los fiscales y la presidencia auxiliar (máxima autoridad de la comunidad). Así como las personas adquieren *chikawalistli* participando en el sistema de cargos, también lo producen, como sugiere el mismo término de *tlachikawalistli*, “el acto de fortalecer algo” o, mejor dicho, en la perspectiva de los nahuas, “la fuerza del pueblo”. Así como el cuerpo va consiguiendo fuerza con el crecimiento, el pueblo lo adquiere con la participación de la comunidad y, en particular, con los “cargueros grandes” o *chikawake* (“los fuertes”). De este modo una persona no sólo consigue fuerza conforme avanza en el sistema de cargos, sino también se constituye un cuerpo social, resultado

---

casa se procura tener un árbol por ser una especie particularmente preciada, tanto por su belleza y aroma como por sus cualidades curativas. Aparte de ser uno de los principales recursos para curar del mal aire, se utiliza para aliviar a los bebés del mal de ojo; inclusive junto a las tumbas de los recién nacidos y de los niños difuntos, conocidos como “angelitos”, se suele sembrar un árbol de flor de mayo. Los nahuas declaran que “las flores son las manos de Dios”

<sup>40</sup> Junto con la vida en pareja y la reproducción se procura la participación de manera protagónica en la organización comunitaria; es en este periodo de la vida cuando se produce mayor fuerza, y a partir de este momento el *chikawalistli*, además de estar encaminado a la procreación y a la ampliación de la familia, puede orientarse a la vida comunitaria al participar en la jerarquía cívica-religiosa.

tanto de la organización como del trabajo en común, que se expresa, como se sugiere en el siguiente testimonio, no sólo en las celebraciones, sino también en las faenas, de las que se refiere como “la fuerza del pueblo”:

El *tlachikawalistli* da la fuerza al pueblo, y esa fuerza para ellos forman, ellos pueden pedir la cuota para trabajar con los albañiles, ellos tienen su temporada, pasando Todos Santos, mientras que pizca la gente, se levanta su mazorquita, su frijolito, ya diciembre se cambia de otro, ya se nivelaron, ya hay modo en que se van a ayudar, ya no van a comprar maíz, tiene frijolito y maíz y ya pagan la cooperación. Es lo que piensa la gente, ya se puede cooperar, ellos dicen *masewali tlakatl*, todo el pueblo ya coopera y van pensando quién puede pedir dinero, ellos tienen su temporadita, enero, febrero hay más café, hay más dinero. Son, vienen siendo en náhuatl, *tlahtoanime*, los que hablan, los abuelitos [...] ellos son los que dan la fuerza, entre ellos con el presidente, el juez, le hacen la lucha, así lo forma el pueblito para trabajar en su comunidad.<sup>41</sup>

Como dejara ver Roger Magazine en su estudio en Tepetlaoxtoc, la importancia de las mayordomías, además de la constitución social de las personas, es “la producción de la acción de los otros”.<sup>42</sup> Aspecto que también destacaría Good al apuntar la estrecha relación entre el *chikawalistli* y la categoría *tekitl* o trabajo, ya que al trabajar, y sobre todo al trabajar de manera conjunta, se transmite fuerza: “En realidad, *fuerza* y *chicahualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida. De acuerdo a esta fenomenología explicativa, cuando una persona trabaja transmite su *fuerza* a otras, y cuando recibe los beneficios del trabajo de otro, uno recibe también su *fuerza* o energía vital”.<sup>43</sup>

En el caso de los nahuas de Pahuatlán, la responsabilidad de los cargueros no se limita a la constitución de un cuerpo social. Los *chikawake*, las personas de la comunidad que han acumulado más fuerza a lo largo de la existencia, y en particular a través del sistema de cargos, son agentes fundamentales para la integridad de la comunidad, pero cuando no cumplen cabalmente con el compromiso de

<sup>41</sup> Eladio Domínguez, Atla, Pahuatlán, 8 de septiembre de 2009.

<sup>42</sup> Roger Magazine, “La fiesta se hace entre todos. Las mayordomías y la producción de personas activas”, mecanoscrito, 2010.

<sup>43</sup> Catherine Good, *op. cit.*, p. 97.

su cargo ellos también son responsables de su malestar. De especial cuidado es la relación que mantienen con los santos, pues del vínculo que se conforme estriba en buena parte el devenir de los nahuas: las autoridades, los mayordomos, los padrinos y los fiscales deben estar al tanto de su estado físico, de su vestido y de su fiesta. Deben procurarlos no sólo porque son la contraparte del *ahmo kuale yeyekatl*, la entidad sobrenatural más temida, sino también porque para los nahuas entre ellos y los santos existe una corporalidad compartida, de lo cual se desprenden otras consecuencias:

Si los santos tienen sus deditos rotos, mal ubicados o con la ropa sucia la población estará enferma, si se le llega a quebrar un dedo en la comunidad habrá personas que se enfermen, para que se curen tienen que mandar arreglar el santo, para tener cura [...] Los dedos es como la población de sus hijos que tienen, los dedos de los pies son los niños que habitan en el pueblo, son todos los niños, jóvenes, *imapilwan*, *ixopilwan*, los dedos de los pies son como los habitantes del pueblo, son sus hijos y si la imagen si un ratón lo llega a morder o quebrar un ojo la persona que habita en el pueblo hay que morir porque su ojo ya no lo tiene, lo comió el ratón o cualquier otro animalito que se mete a la iglesia y come el santito, entonces si se come el ojo del santito es como el ojo de la persona, es como perder a un fruto de la población, porque un santo es como nuestra madre, entonces si se le llega a poner el ojo ya no van a seguir muriendo, si no le arreglan, día a día morirán las personas y se acabará el pueblo. Si una persona murió hay que checar santo por santo y ver cuál santo le faltaba el ojo para llevarlo arreglar a la ciudad o algún municipio. Si el santo está bien, todo el pueblo lo estará.<sup>44</sup>

De esta conexión los nahuas establecen una corporalidad de género, es decir, las mujeres en relación con las imágenes femeninas y los hombres con las masculinas; incluso, además de hacer una identificación de género, los dedos pequeños de los pies se asocian con los niños y los dedos de las manos con los adultos.

Corporalidad compartida que no sólo deja ver la constitución de un cuerpo físico individual y social, sino también extrahumano. Y aun cuando entre los nahuas de Pahuatlán no encontramos la concepción de un “animal compañero” o *tonalli*, esta relación con los

<sup>44</sup> Entrevista con Bernardina Martínez.

santos muestra un proceso semejante, en el sentido de que hay una conexión e identificación con una suerte de *alter ego*, de la cual depende la existencia misma de la persona, en este caso de los *ipilwan* (de sus hijos) de los santos. El cuerpo (la exterioridad) de los santos —más que un “espejo” de la interioridad de los humanos, como sostendría Pitarch entre los tseltales,<sup>45</sup> o bien “un dios en el cuerpo”, como sugeriría recientemente López Austin<sup>46</sup> acerca de la cosmovisión mesoamericana—, lo que es patente entre los nahuas de Pahuatlán es una contigüidad entre la corporalidad de los humanos y el de los santos. En todo caso las personas están ligadas a las imágenes en tanto que los santos contienen a los humanos, pues ya sea su bienestar o malestar, “encarnados” en “su cuerpo”, se tornan en buena o mala fortuna para sus hijos o *ipilwan*.<sup>47</sup>

El “dios contenido” sugerido por López Austin, sí es patente en la ingestión, en específico, a partir de la obtención de fuerza del sol. El caso más representativo es la imagen del Santísimo Sacramento, conocida con el nombre de *Tlanextli* (Luz), la custodia y la hostia que dan forma al Santísimo Sacramento desde la perspectiva de los nahuas es la imagen del sol, asimilado regionalmente a la figura de Cristo. Esta identificación es fundamental entre los nahuas de Pahuatlán y ha provocado que los sacerdotes locales, a través de los catequistas, se empeñen en lograr que los nahuas dejen de representar al Santísimo Sacramento como una imagen del sol y lo tomen por el “cuerpo de Cristo”. La insistencia parece justificada si se considera que, a partir de las representaciones de la hostia y de la custodia que la resguarda, los nahuas han interpretado y nombrado al “cuerpo de Cristo” como *teotl* (dios), lo cual se ha prestado a nuevas interpretaciones, en el sentido de que ingerir la hostia equivale a “comer” el *chikawak* de Cristo-Sol.

<sup>45</sup> Pedro Pitarch, “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”, en *Journal de la Societé des Américanistes*, vol. 86, 2000, pp. 129-148.

<sup>46</sup> Alfredo López Austin, “El dios en el cuerpo”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 46, mayo-agosto de 2009.

<sup>47</sup> Contigüidad entre las imágenes y los humanos que recuerda a los dioses del *calpulli* prehispánico, conocidos como *calpulteotl* en náhuatl, los cuales eran de las mayores expresiones de la cohesión social en la comunidad. Del *calpulteotl* se derivaba, entre otras cosas, como apunta López Austin (*op. cit.*, 1996), el derecho sobre la tierra y los oficios, así como la reproducción, la buena fortuna y la salud de los integrantes del *calpulli*.

## Circulación de fuerza, comida y almas

La constitución, pero también el deterioro del cuerpo en relación con los seres no humanos, va más allá de los santos y muestra una complejidad que se hace preciso dilucidar. Para los nahuas, tanto los santos y los dueños como los aires y los muertos, además de tener voluntad, intención o agencia, tienen la posibilidad de intervenir en el estado y destino de los humanos. A estas entidades se suele considerar los responsables de la salud y de la enfermedad, de la disponibilidad como de la carencia de alimentos y otros mantenimientos, de la buena o la mala fortuna; es decir, son los garantes de aquello que fundamentalmente ocupa y preocupa a la población.

Para los nahuas de la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla, Marie-Noëlle Chamoux ya reparó en la distinción entre humanos y no humanos, al advertir que categorías nativas con las que se alude un término y otro son las de *cristiano* y *ahmo cristiano* (no cristiano), respectivamente. Así pues, para esta antropóloga los nahuas tomaron estos vocablos —formados en náhuatl y español— con el fin de “designar a todos los seres inquietantes o divinos del mundo ‘salvaje-natural’”.<sup>48</sup> En sí, las nociones de *cristiano* y *ahmo cristiano* dan cuenta de dos categorías en las que se delimita una distinción entre “nosotros” y su lugar correspondiente, a saber, “la tierra de aquí”, y entre los “otros” y su propio ámbito, la “tierra de allá”, denominación que entre los nahuas de Pahuatlán se encuentra en la noción de *okse tlaltikpak* u “otra tierra”.

La categoría *okse* para referirse a lo no humano se constata también en los diferentes usos que se le da a la palabra *Mihktla*, lugar donde se encuentran los muertos “adultos” y “pecadores”, se le llama también *okse altepetl* (otro pueblo), y cuando se pregunta por el lugar en el que habita *Itekonyolkame* o el dueño de los animales, se dice allá o *nepa*, en *okse tlaltikpak*. Mientras que una de las maneras de nombrar en español al *ahmo kuale yeyekatl* (mal aire) es el “otro”.

En el trabajo etimológico y semántico del náhuatl que ofrece Sybille de Pury-Toumi,<sup>49</sup> al hacer un análisis sobre la raíz verbal —*cu*a (comer) apunta una distinción sobre la noción de *okse* que debe advertirse: “Todos los personajes a los que se dice *tecua* son nombrados,

<sup>48</sup> Marie-Noëlle Chamoux, *op. cit.*, 1989.

<sup>49</sup> Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, 1997, p. 112.

en una u otra parte del relato, *oc se* el “otro” [...] Entonces, todo lo que puede ser vinculado en mayor o menor grado a un *tecuani* debe ser considerado como la contraparte del hombre: la existencia de otro lo es indispensable para definirse como uno.

Siguiendo a Pury-Toumi, habrá que aclarar una aparente contradicción: por un lado, una distinción entre lo humano y lo no humano, que se marca con la distinción entre “nosotros” y los “otros”, “cristianos” y “ahmo cristianos” o “presas y predadores”, y por el otro, una continuidad entre los existentes en un mismo campo de relación. Podría afirmar, considerando estos planteamientos desde el caso de los nahuas de Pahuatlán, que la otredad es una condición de posibilidad que vincula a humanos y no humanos, y en particular la puesta en relación entre ambos. La otredad se expresa en una carencia, en el hecho de que “uno tiene lo que al otro le falta”; es un estado de inconsistencia tanto de humanos y no humanos que hace necesaria la dependencia entre ambos.

Los nahuas de Pahuatlán y los serranos en general, como sugiriera Alfredo López Austin, identifican el origen y naturaleza de las “clases mundanas” en la “sustancia divina”, representada especialmente por los dueños, de manera que el “depósito y fuente general de las semillas” que dan lugar a cuanto hay, proviene de su voluntad y potencialidad.<sup>50</sup> A esta concepción del mundo en la cual a la naturaleza se personifica y se le confiere una intencionalidad, quisiera destacar aquí la importancia que tiene la relación que se establece entre humanos y no humanos: de los vínculos que se instituyen depende la dinámica de las cosas, de manera que si bien hubo un tiempo en el cual se originó todo, su continuación y permanencia sólo es posible por la necesaria y constante relación entre ambos, o mejor dicho, un intercambio o vuelta, *in kuepa*, desde la perspectiva de los nahuas de Pahuatlán.

Ciertamente, toda sociedad establece relaciones de interacción entre sus partes, relaciones que se instituyen entre los hombres y que entre los pueblos indígenas ostensiblemente se prolongan a las entidades sobrenaturales. Desde la perspectiva de Marcel Mauss, con base en su conocido “principio del don”, los antropólogos han mostrado especialmente la interacción como formas de intercambio al identificar “sistema de prestaciones totales” que implican el deber de otorgar regalos y, sobre todo, la obligación de dar y devolver;

<sup>50</sup> Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1996, p. 127.

“cambio-don” que conlleva, a su vez, un compromiso entre dos partes en una relación de reciprocidad, que si no se cumple se corre el riesgo de mala fortuna, enfermedad o muerte.<sup>51</sup> A partir de la evidencia etnográfica de sociedades amazónicas, Descola advierte que la reciprocidad no necesariamente es la forma de interacción única que se establece entre humanos y no humanos, y presenta la posibilidad de otros esquemas como la rapacidad, la cual se basa en el despojo y en la venganza como modo de compensación; otra más sería la protección, forma de interacción que puede presentar tanto relaciones de reciprocidad y rapacidad, e implica la dependencia mutua entre humanos y no humanos para la supervivencia y reproducción de ambos.<sup>52</sup>

Bajo este principio se complejiza lo planteado por Mauss y, sobre todo, se plantean otras formas de interacción que no necesariamente implican una equivalencia positiva. En particular, entre los nahuas de Pahuatlán es posible reconocer un entramado de reciprocidad y rapacidad que invita a pensar, bajo el esquema que ofrece Descola, en la dependencia mutua entre humanos y no humanos, que comprende tanto los dones como los despojos.<sup>53</sup>

De fondo lo que se encuentra es una equivalencia entre dos componentes: por un lado la posesión o pérdida del alma o de la fuerza, y por el otro la obtención o falta de comida en relación con la supervivencia. Sin duda la salud y la comida deben considerarse de manera conjunta, como ha mostrado Saúl Millán en relación con el nahualismo al postular un modelo alimenticio, cinegético y terapéutico, por lo cual plantea el siguiente principio: “Esta especie de cadena alimenticia, que es más cósmica que natural, puede ilustrarse actualmente bajo la siguiente fórmula: de la misma manera que los humanos comen animales pertenecientes a los dueños del monte, quienes a su vez devoran almas humanas, las gallinas se alimentan del maíz cultivado por los humanos, pero deben en contrapartida convertirse en comida para los hombres”.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, 1979, p. 167.

<sup>52</sup> Philippe Descola, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, 2001, pp. 110-112.

<sup>53</sup> A partir del chamanismo siberiano, Robert N. Hamayon (“El juego de la vida y de la muerte. Apuesta del chamanismo siberiano”, en *Diógenes*, núm. 158, 1992, p. 70) sintetiza claramente esta dependencia: “así como los humanos viven de la fuerza vital y carne de animales, así también se supone que los espíritus de los animales devoran la carne y chupan la fuerza vital de los humanos”.

<sup>54</sup> Saúl Millán (coord.), *op. cit.*, 2011, p. 3.

Aun cuando entre los nahuas de Pahuatlán no sea diáfano este modelo, es un hecho que los hombres viven de todo aquello que otorgan los no humanos, pues ellos son la fuente de los mantenimientos y éstos también dependen de lo que aquéllos le ofrecen o toman por su propia cuenta; el adecuado intercambio y correspondencia da lugar a una “equivalencia positiva”; no obstante, el incumplimiento, ya sea no realizar el *tlakualtilistli*, “el acto de dar de comer” o no respetar el lugar del dueño, trae como consecuencia “una equivalencia negativa” expresada en la carencia de alimento, la pérdida del terreno para cultivar, o en el detrimento de la salud.

Eso explica en buena parte que la mayor preocupación de los nahuas en relación con los no humanos, además de la obtención de comida y de los mantenimientos, tenga que ver con la pérdida del *itonal* o con el detrimento de la fuerza. Los humanos deben tener especial cuidado del vínculo que establecen con las entidades sobrenaturales, particularmente en el acceso a los territorios que se les atribuye, al grado que es común que un nahua evite pasar por un cruce de caminos por temor del mal influjo de un aire o *yeyekatl*, o procurar que los niños al jugar no entren a las cuevas por temor a que su alma se quede ahí atrapada por un dueño o *iteko*. Si se llega hacer uso del agua del manantial o cazar en el monte, se da su *tlaxtlawili* (pago) y *tlasokamatilistli* (agradecimiento) a la potencia correspondiente. Por el contrario, si no se respeta la competencia de la entidad, al acceder, por ejemplo, a un cruce de caminos o a una cueva sin el cuidado apropiado, o se caza más de lo debido y se llega a contaminar el agua del manantial, seguro que la persona pierde fuerza o *chikawak* y, por tanto, el adecuado pulso del *itonal*. De igual manera, los nahuas deben cuidarse de la sombra o *isewal* de los muertos, ya que es particularmente peligrosa no sólo para los humanos, sino también para los animales y las plantas. Especialmente los muertos más antiguos, los *wewe*, son los más peligrosos porque su “hambre” es proporcional al daño que pueden causar: son capaces no sólo de provocar una enfermedad, sino también de causar la muerte al despojar a la persona del *itonal*.

No obstante, el mayor temor se da en relación con los *yeyekame* por el poder que tienen, el cual sólo puede ser contrarrestado por los santos:

Quando un *yeyekatl* se lleva tu tonal se muere una persona porque el *yeyekatl* se adueño del tonal, se lo lleva a su casa. Quando una persona

muere la persona estará rondando buscando su *itonal* porque dios no le permite que vaya al cielo ni al purgatorio, lo llevara directo al diablo porque tiene su *itonal*, es como un secuestrador que tiene una persona en una foto lo lleva a la casa [...] El *yeyekatl* se lleva el tonal por la brujería, la persona le dice al *yeyekatl* y le dice busca a esta persona y que sea tuya, entonces el *yeyekatl* lleva el tonal y se lo come, el *yeyekatl* se come el *itonal* [...] Si el *yeyekatl* no comiera *tonalme* no tendría poder, por eso tiene mucho poder. Los santos no dejan que se lo lleve el *yeyekatl*.<sup>55</sup>

Esta equivalencia entre el *itonal* y la comida se constata también en el caso de la locura:

Cuando a una persona le dan ataques a esa persona le hicieron brujería. El tonal de él anda con el *yeyekatl*, anda con el diablo, como que le va molestando el diablo, por eso anda loqueando porque el *yeyekatl* tiene su tonal pero todavía no lo lleva, nada más los anda llevando pero no lo lleva a su casa, si un bebé crece así loquito, desde cuando nació el *yeyekatl* lo tiene, nada más lo anda trayendo, a veces le da [...] Es como un plátano, me lo como un poquito y otra vez lo pongo donde estaba, anda jugando con el tonal del muchacho, agarra poquito, como con el balón, juego un poquito, juego nada más hoy y se lo regreso a su dueño, es así [...] Nada más es quitar de donde estaba pero no se la come [...] cuando el *yeyekatl* ya lo quiere otra vez se lo da, cuando está como loquito anda como dormido, no se da cuenta, es porque el *yeyekatl* trae su *itonal*. Se lo lleva un poquito y se lo trae un poquito. En la brujería manda la persona a que se coma su *yeyekatl*.<sup>56</sup>

Lo que para los humanos es una enfermedad y, en particular, lo que constituye el detrimento de la fuerza o la pérdida del *itonal*, para los no humanos es comida. Estamos ante una relación de dependencia, pues si bien los humanos viven de los mantenimientos que proveen estas entidades, también éstos dependen de las ofrendas que los humanos les suministran a través del ritual y de la comida (entiéndase vitalidad y fuerza) que sustraen por sí mismos o por medio del *tetlachihke* o brujo. Desde esta perspectiva, el origen de la enfermedad se personifica en la figura del “contrario” (en quien hace el

<sup>55</sup> Entrevista a Bernardina Martínez, Atla, Pahuatlán, 4 de mayo de 2010.

<sup>56</sup> *Idem*.

daño), en el brujo y en las entidades, ya sean aires, dueños o muertos. La enfermedad es así el resultado de una relación nociva entre humanos o entre humanos y no humanos que se expresa en el cuerpo, ya sea en la falta de apetito, dolor o en la pérdida de vitalidad. En ese sentido, la fuerza que hace posible la constitución del cuerpo y de la persona, pero también su detrimento y enfermedad, tienen un mismo origen: la relación entre los hombres y el vínculo entre humanos y no humanos.

## Glosario

**Ahmo cristianos:** no cristianos. Vocablo constituido por la negación en náhuatl *ahmo*, con el préstamo del español, “cristianos”. Palabra que refiere a los seres no humanos que habitan en el *okse tlaltikpak*, “otra tierra”, como son los aires, dueños o muertos.

**Ahmo kuale:** no bueno. Término conformado por la negación *ahmo* y el vocablo *kuale*, “bueno”. Tiene una función adjetiva, (algo) *ahmo kuale*, *ahmo kuale tlakatl*, “el hombre no bueno” o *ahmo kuale yeyekatl*, “aire no bueno”. Los nahuas suelen traducir la palabra como “malo”, de manera que así se puede traducir estos ejemplos como “mal hombre” o “mal aire”.

**Chikawa:** fortalecer. Con este verbo, además de designar la acción de fortalecer, se hace referencia tanto al proceso de crecimiento como de envejecimiento propio de las entidades animadas.

**Chikawak:** fuerte. Este adjetivo no es exclusivo de los entes animados, califica a múltiples acciones y cosas, de manera que así como una persona es *chikawak*, también lo puede ser un ajo, un coco o un pato.

**Chikawake:** los fuertes. Con este término, que tiene la marca del agentivo pluralizado, *—ke*, se nombra a las personas que ocupan los cargos principales dentro de la jerarquía cívico-religiosa.

**Chikawalistli:** fortalecido o fuerza. Deverbal o nombre de acción que designa el resultado de la acción de fortalecer, que en el caso de las personas da cuenta del proceso de fuerza obtenida a lo largo de la existencia.

**Ianimantsin:** véase *itonál*. Éste es otro nombre del *itonál*, el cual está compuesto por el reverencial *—tsin*, el préstamo del español, “ánima”, y el pronombre posesivo *—i*.

**Ikuapapa:** sustantivo con marca de posesión que se puede traducir como “sus cabellos de la cabeza”, la cual está compuesta por el sustantivo *papatli*, cabello y *kuaitl*, “cabeza”. Habrá que aclarar que en la significación de la palabra *papatli* no se alude al cabello de cualquier persona, sino del que nace con un don y que tiene flores en su cabeza. Al res-

pecto, Alonso de Molina traduce *papatli* como los “cabellos de los que sirven a los ídolos”.<sup>57</sup>

**Imakpak:** muñeca. Con este término, el cual está conformado por el locativo —*ikpak*, “sobre”, la palabra *maitl*, “mano” y el pronombre posesivo —*i*, se nombra la parte del cuerpo en que reside el tonal y cuya localización es signo de estar en buen estado de salud.

**Imapilwan:** hijos. Sustantivo compuesto por la marca del plural —*wan*, la palabra *pili*, “hijos”, *maitl*, “mano” y el pronombre posesivo *i*-. La traducción literal es “sus hijos de la mano” y alude en particular a la asociación entre las manos de los santos y el pueblo.

**Imolik:** codo. Palabra que tiene la marca del locativo —*k*, con la cual se alude a una parte del brazo en la que es posible identificar que el tonal se subió de su lugar apropiado, que es la muñeca.

**Iseyekak:** axila. Con esta palabra que tiene el locativo —*k* se designa la parte del cuerpo en la que si se localiza ahí el *itonal*, es signo de que la persona está a punto de morir.

**Itoko:** dueño. Sustantivo compuesto con el término *tekuhtli* y la marca del pronombre posesivo en tercera persona *i*-. Su traducción literal es “su señor” y alude a las entidades sobrenaturales asociadas a un poder y dominio específico. Generalmente los nahuas traducen esta palabra como dueño, que pluralizada se encuentra como *itekome*, dueños.

**Itiotantsi:** padrino. Este sustantivo compuesto está constituido por la palabra con el reverencial *tatsi*, “padrecito”, *tio*, “sagrado” o “religioso” y el pronombre posesivo en tercera persona, *i*-. La traducción literal sería “su padre sagrado” o “su padre religioso”.

**Itionantsi:** madrina. De igual manera que *itiotatsi*, el término *itionantsi* está constituido por la palabra con el reverencial *nantsi*, “madrecita”, *tio*, “sagrado” o “religioso” y el pronombre posesivo en tercera persona, *i*- y la traducción literal sería “su madre sagrada” o “su madre religiosa”.

**Itonal:** alma. Con este vocablo, compuesto por la raíz verbal, *tona*, “hacer calor” y el prefijo de posesión *i*- y la marca del abosolutivo *-l* propia de los sustantivos, se designa a la vitalidad que reside en el corazón de las personas desde su nacimiento y que les otorga un carácter particular y distintivo.

**Kakaloxochitl:** flor de mayo. Sustantivo compuesto por la palabra *xochitl*, “flor” y *kakalotl*, cuervo. Su traducción literal es “flor de cuervo”, no obstante los nahuas de Pahuatlán le otorgan sentidos adicionales en relación con “lo que brota” o “lo que revienta”. Además de que esta flor se caracteriza por su uso ritual, también se le otorgan propiedades curativas, en particular, para combatir el mal aire o el mal de ojo negro.

<sup>57</sup> Alonso de Molina, *op. cit.*, 79v.

- Kuale:** bueno. Término que tiene una función adjetiva, “(algo) bueno” y tiene como raíz el verbo *kua*, “comer”. Tanto *kuale* como *amo kuale* además de calificar una multiplicidad de sustantivos, constituye una expresión muy utilizada entre los nahuas para aprobar o desaprobado tanto cosas como actos.
- Masewali tlakatl:** hombre macehual. Término compuesto por dos sustantivos, *tlakatl*, “persona” u “hombre” y *masewali*. Este término refiere a los hombres del pueblo o gente común, en contraste con las personas que tienen un cargo o son parte de las autoridades civiles y religiosas.
- Mihktla:** lugar de los muertos. Palabra compuesta por el locativo *tlán*, “entre”, y el sustantivo *miki*, “muerto”. El *miktla* es el lugar al que se dirigen los muertos “adultos” y “pecadores” después de fallecer, que hoy día los nahuas suelen asociar con el infierno.
- Mokuepani:** el que se cambia. Vocablo compuesto por el agentivo *—ni*, el verbo *kuepa*, “cambiar” y el reflexivo *mo-*. Esta palabra es otra de las formas que se utiliza para nombrar a las personas que tienen la capacidad de transformarse en animales, conocidos también como nahuales y tlahuepoches.
- Nemotilis:** susto. Esta palabra tiene la marca de un deverbial *—lis*, da cuenta de una de las enfermedades más comunes y temidas por los nahuas vinculada a la pérdida del tonal.
- Neskaltilis:** crecimiento. Sustantivo derivado del verbo *iskaltia*, “crecer”, que en su marca lingüística de nombre de acción, da cuenta de que el crecimiento es resultado de un proceso y remite de manera específica al ser humano.
- Okse tlaltikpak:** la otra tierra. Este término se encuentra constituido por la palabra *tlaltikpaktli*, “tierra”, y *okse*, “otro”, el cual hace referencia a la tierra propia de los existentes no humanos, como son los aires, dueños o muertos.
- Sewalotl:** sombra. Este sustantivo que tiene como raíz el término *sewa*, “estar frío”, desde la perspectiva de los nahuas, refiere al estado propio de los muertos, el cual puede dañar y enfermar no sólo a las personas, sino también a los animales y a las plantas.
- Tlachikawalistli:** lo fortalecido o la fuerza del pueblo. Palabra constituida por el sustantivo derivado o nombre de acción, *chikawalistli*, y el prefijo indefinido *—tla*. Con esta palabra se designa un acto de carácter ritual que tiene como fin fortalecer al pueblo, de tal modo que los nahuas se refieren a esta palabra como “la fuerza del pueblo”.
- Tlahtoanime:** los que hablan. Palabra compuesta por la marca del plural *—me*, el agentivo *—ni* y el verbo *tlahtoa*, “hablar”. Este término es una de las formas con las que se nombra a las personas con mayor autoridad en el pueblo, los cuales suelen ser quienes ocupan los cargos en la jerarquía cívico-religiosa.

- Yeyekatl:** aire. Este sustantivo, además de referir a un fenómeno atmosférico, alude a una entidad sobrenatural que se distingue por su poder y capacidad de intervenir en la vida y destino de los hombres.
- Yolkokoxki:** corazón débil. Este término está compuesto por el sustantivo *kokoxki*, “enfermo” y *yolotl*, “corazón”, y alude a las personas que se caracterizan por ser especialmente vulnerables y de enfermarse con facilidad.
- Yolchikawak:** corazón fuerte. Vocablo compuesto por el adjetivo *chikawak*, “fuerte” y el sustantivo *yolotl*, “corazón”, el cual hace referencia a las personas que desde su nacimiento tienen capacidades particulares que los distinguen del resto de la comunidad, que van de la posibilidad de enfermarse poco a tener el don para curar o ser nahual.
- Wewe mihkime:** muertos antiguos. Este término está conformado por dos sustantivos, *mihkime*, “muertos”, y *wewe*, “viejos”, con el cual se designa a los difuntos que pueden entrar en contacto con los vivos a través de su sombra o *sewalotl*, y que son particularmente dañinos.

## Bibliografía

- Baez Cubero, María de Lourdes, *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, 2005.
- Bartolomé, Miguel Alberto, “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”, en *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 142-163
- , *Indiens de la Sierra: la communauté paysanne au Mexique*, París, L’Harmattan, 1981.
- , *Nahuas de Huauchinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina*, México, INI/CEMCA, 1987.
- Chamoux, Marie-Noëlle, “La notion nahua d’individu. Un aspect du *tonalli* dans la région de Huauchinango, Puebla”, en D. Michelet (ed.) *Enquêtes sur l’Amérique moyenne Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, CEMCA, 1989, pp. 303-311.
- , “Persona, animacidad, fuerza”, en Johannes Neurath, María del Carmen Valverde y Perig Pitrou (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, UNAM/CEMCA, 2011.
- De Castro, Carlos Antonio, *Enero y febrero: ¡ahijadero! El banquete de los compadres de la Sierra Norte de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986,
- Descola, Philippe, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001.

- Foster, George, "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana*, t. 2, 1944.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- Good, Catherine "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005, pp. 87-113.
- Gómez Martínez, Arturo, *Tlanetolkilli. La espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, 2002.
- Graulich, Michel, *Las fiestas de las veintenas*, México, INI, 1999
- Hamayon, Robert N., "El juego de la vida y de la muerte. Apuesta del chamanismo siberiano", en *Diógenes*, núm. 158, 1992, pp. 67-81.
- Hill, Jane, "La etnografía del lenguaje y de la documentación lingüística", en John Havilan, José Antonio Flores (eds.), *Bases de la documentación lingüística*, México, INALI, 2007, pp. 141-159.
- Holbraad, Martin, "The Power of Powder: Life-force and Motility in Cuban Adivination", en *Bedutung*, núm. 3, 2009, pp. 42-56.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI, 1990,
- Launey, Michel, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, México, UNAM, 1992.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, 39), 1996.
- \_\_\_\_\_, "El dios en el cuerpo", en *Dimensión Antropológica*, año 16, vol. 46, mayo-agosto, 2009.
- Magazine, Roger, "La fiesta se hace entre todos. Las mayordomías y la producción de personas activas", mecanoscrito, 2010.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Mauss, Marcel y Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.
- Millán, Saúl, "Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua", mecanoscrito.
- Millán, Saúl (coord.), Alessandro Questa, Iván Pérez Téllez, Eliana Acosta Márquez, "Ritual y sintaxis ceremonial entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Johannes Neurath y María de Lourdes Baez Cubero (coords.), *Procesos rituales*, México, INAH-Conaculta (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos) (en prensa).
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2001.
- Mondragón, Carlos, *Encarnando a los ancestros en la Melanesia: la innovación como mecanismo de continuidad en el norte de Vanuatu*, México, El Colegio

- de México (Cuadernos de Trabajo del Centro de Estudios de Asia y África, 14), 2007.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla. Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964.
- , *Significados de los aires en la cultura indígena*, México, SEP/INAH (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología), 1981.
- Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, Conaculta, 1997.
- Pitarch, Pedro, “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”, en *Journal de la Société de Américanistes*, vol. 86, 2000, pp. 129-148.
- Ríos Mendoza, Bruma, “Danza y vida. Una etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan”, tesis de licenciatura, ENAH-INAH, México, 2010.
- Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH (Obra Diversa), 2006.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 2006.
- Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift*, Berkley/Los Ángeles, University of California Press, 1988.
- Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, México, FCE, 1983.



# Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





## ABRAHAM LUPERCIO, FOTORREPORTERO EN LA REVOLUCIÓN

---

Samuel Villela F.\*

En nuestro país, ya desde finales del siglo XIX aparece la fotografía en las publicaciones diarias, pero es en el ámbito de las revistas ilustradas donde encuentra su mayor expresión, lo cual permite una transformación en el ámbito de la fotografía al pasar de lo privado a lo público: “[se da] el gran salto de la fotografía que, hasta ese momento, privilegiaba el ámbito privado, como el álbum familiar o las tarjetas de visita. Surge entonces una fotografía que responde a tirajes muy amplios de la prensa y las revistas ilustradas ya en una atmósfera de lo público, de la propaganda política, de los grandes manejos de la prensa en general”.<sup>1</sup>

En el mismo sentido, desde una óptica complementaria, la famosa ensayista y fotógrafa Gisèle Freund nos dice lo siguiente:

La introducción de la fotografía en la prensa es un fenómeno de capital importancia. Cambia la visión de las masas. Hasta entonces, el hombre común sólo podía visualizar los acontecimientos que ocurrían a su vera, en su calle, en su pueblo. Con la fotografía se abre una ventana al mundo. Los rostros de los personajes públicos, los

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

Una primera versión de este artículo se presentó como ponencia en el II Coloquio “La mirada documental”, llevado a cabo en la Dirección de Estudios Históricos del INAH, agosto de 2012. Agradezco la colaboración de Aleida García Aguirre, Elba Peniche M. y Andrea Villela J. en el procesamiento de los materiales hemerográficos en que aparece el trabajo de Abraham Lupercio. Asimismo, agradezco a Juan Carlos Valdés y Mayra Mendoza A., de la Fototeca del INAH, por facilitar las fotografías que se encuentran en dicho acervo. También un reconocimiento a la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada (SHCP) por las facilidades en el copiado del material hemerográfico.

<sup>1</sup> César Fandiño, quien retoma el planteamiento de Alberto Castillo; véase “La fotografía en México en los años de 1839 a 1970”, en línea [<http://www.foto-digital.com.mx/la-fotografia-en-mexico-en-los-anos-de-1839-a-1970>].

acontecimientos que tienen lugar en el mismo país y allende las fronteras se vuelven familiares. Al abarcar más la mirada, el mundo se encoge. La fotografía inaugura los *mass-media* visuales cuando el retrato individual se ve sustituido por el retrato colectivo.<sup>2</sup>

Las fiestas del Centenario, realizadas en septiembre de 1910, conforman un primer gran escenario donde múltiples trabajadores de la lente desarrollan la cobertura de los eventos. Sus fotos aparecerán en los diarios y revistas ilustradas como producto de la labor del *reporter-fotógrafo*: “[esta] modalidad periodística originó la aparición de ‘tipos no imaginados por los periodistas de antaño, como es el *reporter-fotógrafo* que, corriendo cámara al hombro y tripié en ristre, va a todas partes’, se entrometía aquí y allá, recibía halagos y sufría desprecios, por impresionar [...] cada detalle de la fiesta oficial o acto académico, de las carreras de caballos, de las corridas de toros”.<sup>3</sup>

De tal manera que para el registro de esos magnos festejos ya encontramos acreditados oficialmente a muchos fotorreporteros, quienes después tendrían también una destacada participación en la cobertura de momentos de la Revolución mexicana: Agustín V. y Miguel Casasola de *El Imparcial*; Antonio Garduño y Gerónimo Hernández de *El Diario*; Ezequiel Álvarez Tostado de *Arte y Letras*; Manuel Ramos de *El Mundo*, *Semanario Ilustrado* y *El País*; Ezequiel Carrasco de *Revista de Revistas*; Samuel Tinoco de *La Semana Ilustrada*, así como Eduardo Melhado para la compañía Félix Miret, propietario de “La Nobleza”, editora de tarjetas postales.<sup>4</sup>

La irrupción del movimiento revolucionario, a finales del mismo año de 1910, abre un espacio temporal en el que se dará la concurrencia de muchos fotógrafos, tanto aficionados como profesionales. Uno de los tempranos eventos donde acude otro nutrido grupo de fotorreporteros, sobre todo estadounidenses, es la toma

<sup>2</sup> Gisèle Freund, *La fotografía como documento social*, Madrid, Gustavo Gili, 1981, p. 96.

<sup>3</sup> “Nuestro *reporter-fotógrafo*”, en *El Tiempo Ilustrado*, domingo 17 de enero de 1909, p. 46, citado en Rebeca Monroy Nasr, *Ezequiel Carrasco. Entre los nitratos de plata y las balas de bronce*, México, INAH, 2011, p. 21.

<sup>4</sup> Archivo Histórico del Distrito Federal, t. 5, exp. 296. Estos datos se ubicaron gracias a la referencia de Eduardo Ancira, “Fotógrafos de luz aprisionada. Asociación de Fotógrafos de la Prensa Metropolitana de la Ciudad de México, octubre-diciembre de 1911”, en Lourdes Roca y Fernando Aguayo (coords.), *Imágenes e investigación social*, México, Instituto Mora, 2005, pp. 334-353.

de Ciudad Juárez en mayo de 1911.<sup>5</sup> Después de este hecho, que marca el inicio del fin del régimen porfirista, vendrá un reflujó con la toma del poder por Francisco I. Madero, aun cuando persisten brotes insurrectos en algunas partes del país.

El estallido revolucionario, la inquietud provocada por algunos brotes de opositores a la política agraria maderista y sus propias condiciones laborales han de haber provocado en el ánimo de los fotorreporteros la inquietud por agruparse en una organización solidaria. Es así que surge la Asociación de Fotógrafos de Prensa, encabezada por Agustín V. Casasola en 1911. En la conformación de ésta se encuentra Abraham Lupercio, un joven fotógrafo emigrado de Guadalajara.

Esta misma asociación gremial organizó la 1ª Exposición de Arte Fotográfico en México, en diciembre del mismo año, la cual contó con una visita del presidente Madero (fotografía 1). Estos hechos conforman el escenario en que aparece nuestro personaje.

## Los inicios

En una fecha indeterminada, Abraham emigra a la ciudad de México desde Guadalajara (fotografía 2), quizá siguiendo los pasos de su primo José María,<sup>6</sup> de quien sabemos que emigra a principios de siglo, dejando el estudio fotográfico que le había traspasado Octaviano de la Mora.

Para 1911 se desempeñaba en *La Semana Ilustrada*, y a finales de ese año en *El Imparcial*,<sup>7</sup> diario capitalino que se había significado como vocero extraoficial del porfirismo y una de las primeras publicaciones mexicanas en incluir fotografías.<sup>8</sup> Es en esta época cuando también se da su participación como integrante de la Asociación de Fotógrafos de la Prensa Metropolitana de la

<sup>5</sup> “[...] más de 90% por ciento de las fotografías tomadas durante la Revolución en Ciudad Juárez fueron realizadas por fotógrafos estadounidenses”; Miguel Ángel Berumen, *La toma de Ciudad Juárez. II. Las imágenes*, Ciudad Juárez, Cuadro por Cuadro/Berumen y Muñoz, 2004, p. 20.

<sup>6</sup> Que no su hermano, como afirma Oliver Debroise (*Fuga mexicana: un recorrido por la fotografía en México*, México, Conaculta, 1994, p. 155). Señora Ángela Lupercio, comunicación personal, 2010.

<sup>7</sup> No hemos podido documentar con imágenes su participación inicial en este diario.

<sup>8</sup> Alfonso Morales Carrillo *et al.*, *Manuel Ramos. Fervores y epifanías en el México moderno*, México, Fonca-Conaculta, 2011, p. 154.

Ciudad de México. Dentro de la muestra organizada por esta asociación, A. Lupercio presenta una fotografía de tipo costumbrista (fotografía 3), haciéndose eco de la pauta que buscaba hermanar la fotografía con la pintura y las bellas artes, aun cuando el clima bélico no se había apagado del todo y todavía había brotes insurrectos en algunas partes del país:

A pesar de que [...] generaban, en el día a día, testimonios gráficos inusuales, no escaparon [los fotorreporteros] a la tentación de buscar el prestigio de la fotografía como un artículo estético y artístico más que documental.

La exhibición estuvo pletórica de imágenes que todavía presentaban signos de identidad pictórica y escultórica imperantes en las fotografías del recién concluido siglo [...]. Muy pocas imágenes de la exposición eran testimoniales.<sup>9</sup>

Aun cuando para este momento, no había un clima bélico generalizado, pues Madero había asumido la presidencia de la República y sólo se mantenían brotes de descontento entre los zapatistas de Morelos-Guerrero y las huestes de Orozco, los fotorreporteros ya habían iniciado su desempeño como fotógrafos de guerra, como fotorreporteros adscritos a ciertas firmas editoriales.

La figura del *reporter-fotógrafo* aparece así en un nuevo escenario. Acicateados por la vorágine de la Revolución, irrumpen en las calles para enfrentarse a lo convulso de los hechos, a la necesidad de hacer la cobertura de sucesos que impactan al país. Un peculiar ejemplo de ello es el de Félix Miret, que antes de la Revolución era uno de los principales productores de postales, destacándose en el giro de la reproducción de grandes obras maestras de la pintura, entre las cuales destacaban las escenas bélicas (por ejemplo las guerras napoleónicas); al sobrevenir la Decena Trágica tiene que hacer la cobertura de los hechos que se suceden en

<sup>9</sup> Rebeca Monroy Nasr, *op. cit.*, p. 31. Respecto al carácter estético de esas fotos, Daniel Escorza ("Gerónimo Hernández, un fotógrafo enigmático", en *Dimensión Antropológica*, vol. 47, agosto 2011) opina lo siguiente: "Hasta donde sabemos, ésta es la primera exposición del gremio fotoperiodístico en México, y los mismos fotógrafos le añadieron a la muestra el adjetivo de 'artística', algo inusual en los fotógrafos de prensa de aquella época. Recordemos que para esos años la fotografía denominada 'artística' era casi exclusiva de los fotógrafos de gabinete, quienes ya se habían hecho de un nombre; algunos de ellos ya habían participado en exposiciones universales y la mayoría elaboraba retratos de los estratos privilegiados de la sociedad porfiriana."

las intermediaciones de su gabinete, pasando de la guerra representada a la guerra real.<sup>10</sup>

Para 1913, cuando se dan los infaustos sucesos de la Decena Trágica, tenemos pocas evidencias de la participación de Abraham como fotógrafo.<sup>11</sup> Es sugerente la inscripción que anotó sobre una fotografía, aunque esta evidencia no autoriza adjudicarle la autoría de tan famosa imagen (fotografía 4). En ese mismo año aparece en la plantilla inicial de *La Ilustración Semanal*, junto con Jerónimo Hernández<sup>12</sup> como fotógrafos, y Ezequiel Álvarez Tostado (fotografía 5) como director artístico.

### **En *La Ilustración Semanal***

*La Ilustración Semanal* aparecía los días martes, desde el 7 de octubre de 1913 hasta el 4 de enero de 1915, 15 meses en los que Lupercio cubrió eventos sociales, políticos, taurinos —él era también torero— (fotografías 6 y 7) y la Revolución.<sup>13</sup> Los contingentes que toman y se disputan la capital, desde el gobierno de

<sup>10</sup> Samuel Villela, “La Revolución mexicana a través de sus tarjetas postales”, en *México postal. Mensajes de la Revolución*, México, Museo Nacional de Arte/Secretaría de Hacienda y Crédito Público/Museo de Filatelia de Oaxaca, 2010, pp. 69-70.

<sup>11</sup> En su número 19 (10 de febrero de 1914) *La Ilustración Semanal* presenta un grupo de cinco fotografías a un año de la Decena Trágica, entre ellas algunas de Lupercio.

<sup>12</sup> Resulta enigmática la inserción de este fotógrafo en la plantilla inicial de la revista, ya que después de esta presentación no encontramos una sola imagen adjudicada a su autoría. En este sentido, queda vigente lo afirmado por Daniel Escorza (*op. cit.*): “No se puede saber con certeza si en ese mismo año de 1913 abandonó la fotografía, o a qué se dedicó”.

<sup>13</sup> Este periodo se significa por la participación de un nutrido grupo de fotógrafos en dicha revista: “[...] la revista *La Ilustración Semanal*, cuyos setenta y cinco números, publicados entre el 7 de octubre de 1913 y el 13 de marzo de 1915, contienen más de mil fotografías sobre la Revolución, en las cuales se dio crédito a más de treinta y tres fotógrafos, cifras inusitadas para la época”; Miguel Ángel Berumen, *op. cit.*, 2010, p. 284. Por su parte, Marion Gautreau (“La Ilustración Semanal y el Archivo Casasola. Una aproximación a la desmitificación de la fotografía de la Revolución Mexicana”, en *Cuicuilco*, vol. 14, núm. 41, septiembre-diciembre de 2007, p. 130) nos refiere la relación de esos 33 fotógrafos: “Apuntamos los nombres de 33 fotógrafos, además de los Casasola, quienes participaron en la revista de octubre de 1913 a marzo de 1915: Jerónimo Hernández, Uribe, R. Gutiérrez, J. Martínez (de Morelia), Tostado, Abraham Lupercio, Guerrero, Ciro A. Jano (de Tuxpan, Veracruz), López (de Guaymas), C. A. Palacios, Eduardo Melhado, Yáñez (de Mazatlán), Ignacio Ocampo y Amezcua, Hadsell (de Veracruz), Antonio Garduño, José María Lupercio, Cabrera, Guillén, Rojas (de Aguascalientes), Samuel Tinoco, Torresilla, J. Soriano, Flores Pérez, José V. Soriano, Ref. Martínez, Fernando Sosa, H. J. Gutiérrez, Mendoza, Napoleón, Guerra, Schlattman, Culberto Pérez y Sara.”

Huerta hasta la entrada de los ejércitos de la Convención y las fuerzas carrancistas, fueron objeto de su trabajo fotográfico. Una cobertura muy amplia que va desde el retrato de caudillos y jefes revolucionarios (Zapata, Obregón, Carranza), a los efectos de la lucha armada en el sur de la capital. En uno de estos eventos estubo a punto de ser fusilado por tropas zapatistas.

En los números publicados de esa revista, se incluyen las fotos de nuestro *reporter* en 104 páginas de 42 números, de las cuales en 35 aparece su crédito junto a los de otros fotógrafos: Arriaga 1, Almagro 1, Sandoval 2, Melhado 4, Garduño 6, Camado 1, Casasola 2, Sara 4 y Tostado 24. Respecto a este último, esta frecuencia en sus colaboraciones quizá podría deberse a la cercanía entre ambos (fotografía 8).

Dentro de este periodo tenemos algunas imágenes de su entorno familiar, en una ambientación que muestra lo modesto de su condición, ya que, al parecer, vivía en una sencilla casa del centro de la ciudad o una vecindad (fotografía 9).

Del total de sus colaboraciones, en 57 páginas el tema es militar, vinculado a la Revolución. De hecho, *La Ilustración Semanal* se significa por su cobertura de ese movimiento social: “[...] el 30% del conjunto de las ilustraciones está relacionado con el conflicto”.<sup>14</sup> Dentro de este conjunto, se distinguen claramente tres grupos:

1. Las del periodo huertista, destacándose las notas referidas al zapatismo y a las movilizaciones, tanto de personal militar como las de las protestas civiles contra la intervención norteamericana en Veracruz.
2. El *impasse* que se abre a la renuncia de Huerta, donde se da la pugna entre zapatistas y carrancistas por ocupar la capital. De este momento, destaca la foto del contingente zapatista que estuvo a punto de fusilarlo (fotografía 10), creyéndolo espía de los federales, así como la foto que toma a Zapata y que en el mismo número, pp. 12-13, aparece inserta en medio de fotos de caseríos destruidos en Contreras, lo cual da la idea del “salvajismo” del *Atila del*

<sup>14</sup> Marion, Gautreau, “¿Violencia *versus* frivolidad? La irrupción de las fotografías de la Revolución en la prensa ilustrada mexicana”, en línea [dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3825948.pdf].

*Sur* (intención que se quiere transmitir, posiblemente debida al editor)<sup>15</sup> (fotografía 11). En contrapunto, aparecen también los contingentes de constitucionalistas, particularmente la foto de Carranza y Obregón con su oficialidad en Palacio Nacional (fotografía 12).

3. Las fotos del dominio de las fuerzas de la Convención, entre las cuales destaca la de Villa colocando la placa con el nuevo nombre para la calle que se llamará Francisco I. Madero.

De estas imágenes de la Revolución, además de su valor documental, podemos adelantar lo siguiente:

- a) Ya hay en algunas de ellas una idea de secuencia que, según algunos autores es parte de lo que caracterizaría al fotoperiodismo moderno.<sup>16</sup> En la página 10 del número 43, bajo el rubro “Muerte de un valiente”, se aprecian dos fotografías del coronel Luis Guevara; una antes de que empezara un combate, en que aparece junto a otros jefes federales, posando para la foto. La otra es la de la conducción de su cadáver (fotografía 13, arriba).  
Un par de imágenes en el número 44, p. 9, bajo el rubro de “La guerra es la guerra” muestran a una mujer antes y después de ser herida por los zapatistas: “Señorita enfermera de la Cruz Roja llevando en brazos a una niña herida en la guerra” y “Mujer herida por los zapatistas que llevaba en brazos a la niña”<sup>17</sup> (fotografía 13, centro y abajo).
- b) La idea de realismo que permea a la mayoría de las fotos de la Revolución, en que —dada la dificultad para realizar

<sup>15</sup> Respecto a estas imágenes, Ariel Arnal (“La fotografía del zapatismo en la prensa de la ciudad de México, 1910-1915”, tesis de maestría en Historia, Universidad Iberoamericana, México, 2011, p. 95) plantea lo siguiente: “Dividida la plana en cuatro, en el centro se ha sobrepuesto la que fuera la primera imagen publicada de Zapata. En los cuadros [...] sólo encontramos escenas de destrucción. Finalmente el título que encabeza la plana reza: ‘Excursión fotográfica por los campos zapatistas’. La primera lectura directa del grupo discursivo expresa de manera poco metafórica —‘Éste es el responsable de esto’—, es decir, que Emiliano Zapata ha destruido el pueblo de Contreras”.

<sup>16</sup> Gisèle Freund, *op. cit.*, p. 99.

<sup>17</sup> Otra idea de secuencia, aunque no de tema militar, la tenemos en un grupo de 11 fotografías del núm. 53, p. 12, donde el propósito es dar “una idea de la vida en esta Capital en las diferentes horas del día”.

tomas directas de los combates— se recurre a las puestas en escena, a la fotografía de los escenarios en el antes o después de las batallas. En este sentido, un grupo de seis fotografías —bajo el rubro “Los sensacionales acontecimientos del miércoles último”— muestran a tropa constitucionalista posando durante una supuesta acción de combate, lo cual es aclarado debidamente por Tostado y Lupercio, quienes especifican que se ha tratado de una reconstrucción, no de tomas hechas en el momento (fotografía 14).

- c) La idea de instantaneidad, que Monroy encuentra claramente en Carrasco,<sup>18</sup> podemos atisbarla en las fotos que Lupercio toma del embarque de tropas rumbo a Orizaba (núm. 41, p. 10), donde los militares se ven en movimiento, no se adivina una foto en pose;<sup>19</sup> o la propia foto de Villa en el acto de colocar la placa con el nuevo nombre para la calle Madero (fotografía 15).

### A manera de conclusión

Hasta hace una década, sabíamos muy poco del inmenso trabajo del grupo de fotógrafos que llevó a cabo la cobertura de la Revolución mexicana, y en particular sobre los fotorreporteros que, desde los diarios y revistas periódicas, contribuyeron a ensanchar el ámbito de difusión de la fotografía documental, convirtiéndola en objeto de dominio público y el medio de comunicación más adecuado en el entorno de una población mayormente analfabeta.

En el caso específico de A. Lupercio, podremos dimensionar la relevancia de su trabajo en *La Ilustración Semanal* con el hecho de que, según Gautreau “[...] publicó muchas más imágenes en *La Ilustración Semanal* que los Casasola”.<sup>20</sup> El por qué el apellido de estos hermanos ha trascendido mucho más que el de Lupercio

<sup>18</sup> Rebeca Monroy Nasr, *op. cit.*, p. 15.

<sup>19</sup> “Tales imágenes serán vivas porque carecerán de pose [...] la foto desapercibida, sacada a lo vivo. De ese modo comienza el fotoperiodismo moderno [...]”; Gisèle Freund, *op. cit.*, p. 103.

<sup>20</sup> Marion Gautreau, *op. cit.*, 2007, p. 130.

y muchos más es materia de otro trabajo, por lo cual no abundaremos al respecto.<sup>21</sup>

Los trabajos de Marion Gautreau, ya citados, sobre *La Ilustración Semanal*; de Rebeca Monroy sobre la trayectoria de Ezequiel Carrasco, fotorreportero en *Revista de Revistas*; de Daniel Escorza sobre Gerónimo Hernández, fotorreportero en *Nueva Era*, y de Alfonso Morales sobre Manuel Ramos,<sup>22</sup> además de lo que ya sabemos de Casasola y lo que nos aporta el conocimiento de la trayectoria de A. Lupercio, nos permiten tener un conocimiento más amplio sobre la trayectoria de esos prototípicos fotorreporteros que fueron labrando un nuevo camino para la fotografía mexicana, y en lo particular para la fotografía de prensa. Aquí, resulta aplicable un juicio de Monroy: “El fotógrafo Ezequiel Carrasco, junto con otros colegas [...], representa el cambio cultural en la mirada de los artistas de la lente formados profesionalmente durante el Porfiriato y que construyeron en las primeras décadas del siglo pasado un concepto dinámico de instantaneidad [...] instantaneidad que permeó las revistas ilustradas mexicanas y que surgió en forma paralela a la que se vivió en Europa con la Gran Guerra [...]”.<sup>23</sup>

En este sentido es pertinente reivindicar el lugar que corresponde a los fotorreporteros mexicanos en la construcción del fotoperiodismo moderno. En la mayoría de las publicaciones especializadas se ubican los orígenes de la fotografía de guerra y del fotoperiodismo moderno ya sea en Fenton —con su cobertura de la guerra de Crimea—, en los fotógrafos de la Guerra de Secesión o los de la Primera Guerra Mundial, haciendo caso omiso del aporte de los mexicanos. Creemos que ello es debido, en buena parte, a que nosotros mismos desconocíamos mucho de esa trayectoria.

<sup>21</sup> En este sentido, los recientes trabajos de Marion Gautreau (*op. cit.*, 2007 y 2010) y de John Mraz (“Historia y mito del Archivo Casasola”, en *La Jornada Semanal*, 31 de diciembre de 2000) apuntan al deslinde de la obra de los Casasola.

<sup>22</sup> Alfonso Morales Carrillo, *op. cit.*

<sup>23</sup> Rebeca Monroy Nasr, *op. cit.*, p. 15.

El señor Presidente de la República, en la Exposición de Arte Fotográfico



El Sr. Presidente de la República y los fotógrafos de la Prensa de la capital.

En nuestro número anterior dimos cuenta de que la Asociación de Fotógrafos de la Prensa había abierto una exposición de Arte fotográfico, y reproducimos algunos hermosos trabajos sobre el particular.

El éxito que ha tenido dicha Exposición superó a las esperanzas de los miembros de la Asociación y fue ciertamente un justo premio a los autores de las hermosas fotografías expuestas, algunas muy notables de Tostado, Tímico, Casasola, Hernández, Carrillo, Casado, etc.

El señor Presidente de la República inauguró la Exposición el jueves de la pasada semana. El alto funcionario mostró con atención una ampliación en la que está ocupado con el General Reyes, durante la fiesta militar de la entrega de la bandera al 12 batallón de infantería y quien bien podría llamarse: lo que va de ayer a hoy.

Esta fotografía fue tomada por Tostado, fotógrafo de esta casa.



El Sr. Madero viendo una curiosa fotografía en que está él mismo cuando con el General Reyes.

1. Reportaje sobre la 1ª Exposición de Arte Fotográfico en México. Abraham Lupercio es el segundo, de pie, de izquierda a derecha, en la fila intermedia, diciembre de 1911. *La Semana Ilustrada*, año II, núm. 111, 15 de diciembre de 1911.



2. Abraham Lupercio, posiblemente en Guadalajara, 1902. Archivo familia Lupercio.

## La primera Exposición de



"Eavka," por A. Casasola.

Activos, inteligentes, sagaces para escoger el momento, se captan el general aspecto y por eso cuando se anunció que íbamos á ver reunidas pruebas fotográficas en una lujosa Exposición la gente ha acudido con entusiasmo y las ventas fueron muchas, cuyo producto se destina al fondo de la sociedad que has formado los fotógrafos, y que deseamos prospere mucho.

No setalaremos cuíles han sido las mejores fotografías expuestas. Todas merecieron elogios, todas revelan el adelanto que en este ramo se ha logrado en México, fantasías, etc., etc., todo ha constituido un alarde de buen gusto, de arte y de belleza.

Satisfechos deben estar los organizadores señores Casasola, A. Tostado, Tinoco, Carrasco, y Garduño, del éxito de su Exposición, la cual en el último día fué visitada por el se-

Un disparo, por S. Tinoco.—Las lavanderas, por A. Lupercio.

Ha sido un notable y simpático acontecimiento artístico la Exposición de Fotografías que ha tenido efecto en México en estos días, y decimos notable por las magníficas fotografías que allí hemos visto, y decimos simpático, por tratarse de compañeros nuestros en su mayoría, de fotógrafos, que día á día y noche á noche van por doquiera en busca de la información gráfica, para ilustrar las páginas de la prensa.

ARTE

3. Fotografía de Abraham Lupercio, "Las lavanderas", en la primera exposición de Arte Fotográfico en México. *Artes y Letras*, 17 de diciembre de 1911.



4. Francisco I. Madero llegando a Palacio Nacional el 9 de febrero de 1913; original con inscripción manuscrita de Abraham Lupercio, a propósito de la Decena Trágica. Archivo familia Lupercio.



5. Plantilla inicial de quienes hacían *La Ilustración Semanal*, 7 de octubre de 1913.



6. Abraham Lupercio realizando un pase por lo alto, ca. 1915. Sinafo-  
INAH, 482950.



7. Caricatura de Abraham Lupercio, Archivo familia Lupercio.



8. Fotorreporteros. Abraham Lupercio al fondo, segundo de izquierda a derecha Sinafo-INAH, 276191.



9. Abraham Lupercio y su esposa, la señora Ángela González en la época en que trabajó en *La Ilustración*. Archivo familia Lupercio.

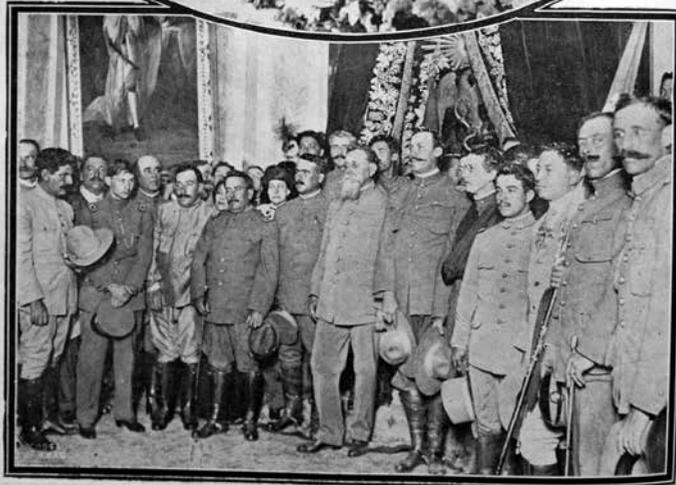


10. Grupo de zapatistas que estuvieron apunto de fusilar a Abraham Luperón, el cual aparece en el óvalo de la izquierda. “Los que vieron el máuser por la punta”, en *La Ilustración Semanal*, núm. 44, 3 de agosto de 1914.



11. Emiliano Zapata. *La Ilustración Semanal*, núm. 44, 3 de agosto de 1914.

**PRIMEROS MOMENTOS DEL GOBIERNO CONSTITUCIONALISTA**

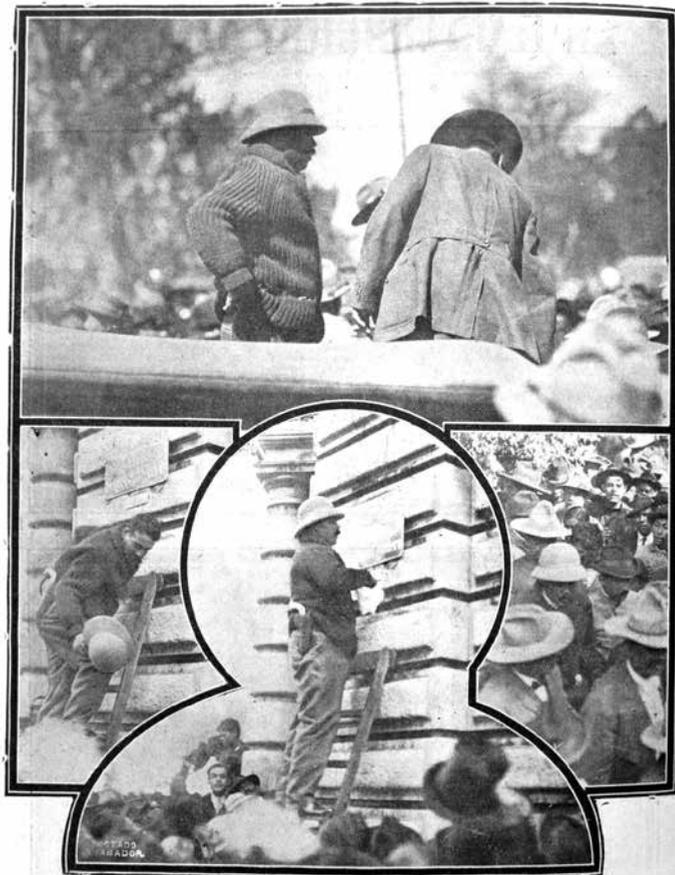


Banquete servido en el Palacio Nacional en celebración de la llegada del señor Carranza. Fot. A. Casasola.—Generales constitucionalistas: L. Blanco, Buelna, Cosío Robelo, Breceda, Obregón, señor D. Venustiano Carranza, Coss, Cabral, etc., en la sala presidencial.—Fot. Lupericio.

12. Venustiano Carranza y Álvaro Obregón, con su oficialidad, en Palacio Nacional. *La Ilustración Semanal*, núm. 47, 24 de agosto de 1914.



En memoria del expresidente Madero



El general Francisco Villa, jefe de la División del Norte, dirigiéndose al Pantón Francés, la semana pasada, con objeto de visitar la tumba del expresidente don Francisco I. Madero.—El mismo colocando la placa en la Avenida «Francisco I. Madero», antes «San Francisco» y «Plateros».—El público durante dicho acto.—Fots. Lupericio y Garduño.

15. Fotorreportaje de Francisco Villa colocando la placa con el nombre de Francisco I. Madero a la antigua calle de San Fernando. *La Ilustración Semanal*, núm. 63, 14 de diciembre de 1914, p. 7.





David Olguín (coord.),  
**Un siglo de teatro en México,**  
 México, FCE, 2011.

*Un siglo de teatro en México* es parte de la colección Biblioteca Mexicana dirigida por Enrique Flores Cano, colección con la que se quiere seguir los pasos de la vasta obra *México a través de los siglos*. El libro coordinado por David Olguín pretendió ver la luz durante el año de la celebración del Bicentenario de la Independencia de México, pero no fue sino hasta la segunda mitad de 2011 que se dio a conocer.

El Fondo de Cultura Económica ha publicado la producción dramática de

varios autores mexicanos, pero en esta ocasión resulta importante que dedicara espacio al teatro visto con mayor amplitud en cuanto a las partes de que está hecho: dramaturgia, dirección, escenografía, actuación, espectadores, espacios, etcétera, pues —como dice Olguín— “la historia del teatro no es la historia de la dramaturgia”.

No obstante el retraso en la publicación de esta obra, vale la pena conocerla, leerla y estudiarla en sus distintas voces. Me explico. A medida que leía la introducción del libro hecha por el mismo David Olguín, recordaba las palabras de Gustav Links, personaje y voz omnipresente de *En busca de Klingsor*,<sup>1</sup> novela de Jorge Volpi: “Me propongo contar, pues, la trama del siglo. De *mi* siglo. Mi versión sobre cómo el azar ha gobernado al mundo y sobre cómo los hombres de ciencia tratamos en vano de domesticar su furia”. En el caso del libro coordinado por Olguín no se trata de una novela, pero sí de un libro escrito por hombres y mujeres que mantienen relaciones diversas con el teatro; así como algunos son creadores —dramaturgos, directores—, otros ejercen la crítica teatral y unos más la investigación del fenómeno del teatro en México. Esta pluralidad de oficios y profesiones se ha querido incidir en el resultado de sus escritos “a fin de hacer un libro no sólo fundamentado sino creativo”,

<sup>1</sup> Jorge Volpi, *En busca de Klingsor*, México, Planeta, 1999, p. 18.

según palabras del mismo David Olguín, pero, ¿en qué medida se cumple el axioma pretendido? Si bien no tratan de domesticar los ímpetus del teatro, sí quieren dar cuenta, en conjunto, del teatro extendido a lo largo de un siglo en nuestro país, sujeto en ocasiones a los vaivenes de su propia producción que busca siempre, afanosamente, adherir e interesar a los sujetos sociales como espectadores.

Y sin embargo, en la trama de la historia del teatro en México no ha gobernado el azar, ya que si bien David Olguín menciona que “la historia oculta y legítima [...] acomoda las cosas en función de la actualidad y de quienes la nombran”, queriendo evitar los lugares comunes historiográficos del teatro mexicano como lo fueron Contemporáneos, Poesía en Voz alta, Rodolfo Usigli o el realismo tardío, *Un siglo de teatro en México* retoma varios de esos “grandes mitos fundacionales del teatro mexicano del siglo xx”, además que desde las palabras introductorias al libro se promete “contar la historia de nuestro teatro de arte” como rasgo inédito, pensando quizás en otros textos históricos del teatro mexicano, por lo que hubiera sido importante partir de la noción de teatro de arte, pues el resultado en general no difiere de otros textos ya conocidos.

Por otra parte, si bien el orden de los textos quiere tener un continuo cronológico, lo cierto es que no lo sigue, lo cual no es una anomalía porque algunos textos se entrecruzan en lo cronológico como en lo temático.

De este modo podemos dividir el libro en dos secciones: una, aquellos textos que dan cuenta históricamente

de momentos importantes del teatro en México; y la otra, de los escritos que quieren interpretar el fenómeno teatral en los elementos que lo componen, a saber: la dramaturgia, la dirección escénica, la actuación, la escenografía, así como dar cuenta, sobre todo, del proceso de cambio, ruptura, modificación y construcción de identidad de nuestro teatro durante el siglo xx.

En el primer caso, el texto que abre el libro —y con el que igualmente abre el siglo xx teatral mexicano— es “A caballo entre dos mundos y estilos. Las dramaturgias mexicanas y sus vidas escénicas en los inicios del siglo xx”, de Eduardo Contreras Soto. Contreras Soto toca diferentes ámbitos teatrales de un periodo que abarca los primeros cuarenta años del siglo: describe la preponderancia de compañías comerciales y sus repertorios que se ajustaban a una producción netamente comercial, destacando el caso de Virginia Fábregas; menciona también algunos de los edificios teatrales de mayor importancia como el Principal, el teatro Juárez en Guanajuato, el teatro Peón Contreras en Mérida, entre otros; brevemente apunta el ambiente intelectual de poetas y revistas literarias; no se olvida de algunos de los dramaturgos destacados de las primeras décadas, entre los que menciona a José Peón Contreras, Marcelino Dávalos, Federico Gamboa, Antonio Mediz Bolio, como tampoco de aquellos dramaturgos extranjeros cuyas obras se dieron a conocer y provocaron nuevas perspectivas de escritura dramática: Henrik Ibsen, Jacinto Benavente, Manuel Linares Rivas o Benito Pérez Galdós. Una vez pasado el conflicto bélico revolucionario, Contreras

afirma que hubo una nueva relación entre los dramaturgos y la escena, pero que no fue suficiente para que cambiaran los modos de producción y representación heredados de las compañías teatrales, a pesar de los intentos de agrupaciones como los Siete Autores, Teatro Municipal Cooperativo, Pro Arte Nacional, Teatro de Ahora. Así, para Contreras el vigor del teatro mexicano no comienza en la década de los años veinte, sino que señala un proceso de presencias, transformaciones, detenciones del propio acontecer teatral entre ambos siglos.

En “Orígenes y desarrollo del teatro de revista en México (1869-1953)”, Alejandro Ortiz Bullé Goyri nos habla a grandes rasgos de los orígenes de la revista que datan del Siglo de Oro español, de las características propias del género consistentes en cantos, bailes, música, chistes locales, ambientes populares y nacionales; en resumen, la revista daba —escribe Ortiz— “presencia escénica a la vida cotidiana”. Por otro lado, señala la diferencia entre el teatro de carpa y el teatro de revista: el primero es “un teatro ambulante que se monta en espacios públicos y solares con un gran toldo que cubre y protege el tablado y el patio de butacas”, mientras que el segundo se trató de un “género de teatro cómico y musical que descende de la zarzuela y opereta, y no un tipo de escenario particular”, aunque ambos mantienen “vasos comunicantes”. También hace un repaso general de nombres de autores, actrices, compositores, compañías; señala asimismo la “estructura dramática” de la revista, la cual no es totalmente estable, sino que a partir de un hecho de actualidad

se desarrollan cuadros con bailes, con personajes tipo, con canciones, siempre en franca parodia de personajes y hechos de la vida social del momento.

El evento teatral llamado “Teatro de Ulises” es abordado por David Olguín en “El ‘cacharro’ de Mesones 42: Teatro de Ulises”. En este texto señala Olguín la importancia que revistió para el teatro mexicano la aparición de los integrantes del grupo Contemporáneos, a quienes señala como los precursores de la modernidad escénica en nuestro país al presentar obras de autores desconocidos en el desgastado y españolizado ámbito teatral, bajo un espíritu universalista, y cómo un evento privado —declarado en algún momento por Salvador Novo— alcanzó dimensiones nacionales. Del mismo modo, da cuenta de algunas de las obras presentadas en el interior de la casa de Mesones, de las vicisitudes propiamente teatrales vividas dentro y fuera de ese espacio durante el primer semestre de 1928, y de los posteriores logros de algunos de sus integrantes en el desarrollo del teatro desde la instancia cultural del Instituto Nacional de Bellas Artes.

Por su parte Olga Harmony, en “El teatro del Seguro Social”, refiere —además de la labor social del Instituto Mexicano del Seguro Social— que debido a la bonanza económica del país durante el sexenio presidencial de Adolfo López Mateos se construyeron al menos 17 teatros en el territorio mexicano bajo los auspicios de la institución social, y que a través del Patronato de Operación de los teatros se logró producir un teatro de calidad, aunque sin propósitos renovadores o experimentales, más bien de orden conservador, buscando

atraer al arte del teatro principalmente a los derechohabientes, de tal suerte que Raúl Lebrija Saavedra —presidente del patronato—, Julio Prieto —escenógrafo— e Ignacio Retes —director artístico— tuvieron a bien dar impulso y vigor a los teatros del IMSS durante cuatro años con obras de autores clásicos y universales —Sófocles, William Shakespeare, Eugene O'Neill, Jean Anouilh, Jean Giraudoux, Bertolt Brecht entre otros—, así como algunas obras de autores mexicanos —Salvador Novo, Rodolfo Usigli, Ignacio Retes, Manuel Eduardo de Gorostiza, Emilio Carballido, también entre otros. Si bien Olga Harmony registra puntualmente los años de esplendor de los teatros del Seguro Social durante la década de los sesenta, menciona también el segundo aire que tuvieron al final de la siguiente década, pero ahora como Teatro de la Nación coordinado por Carlos Solórzano, con el que se pretendió caracterizar varios de los teatros ubicados en la ciudad de México según el tipo de teatro: clásico para el Hidalgo, mexicano para el Julio Prieto (antes Xola), de América para el Reforma, de búsqueda para el Independencia, y de opereta y zarzuela para el Lírico (este último alquilado). Sin embargo, para Harmony ese segundo aire no obtuvo los mismos logros debido a la falta de unidad artística, ya que intervinieron diferentes directores y escenógrafos durante las temporadas realizadas en el lapso de cuatro años.

Uno de los acontecimientos de mayor relevancia para el teatro de México fue, sin duda, *Poesía en Voz Alta*, donde coincidieron creadores que más tarde serían parte de la elite intelectual del país, entre escritores, artistas plásticos,

dramaturgos, músicos, escenógrafos y directores. Sobre este fenómeno Luz Emilia Aguilar Zinser nos ofrece “La puesta en escena: los nuevos lenguajes, antes y después de ‘Poesía en Voz Alta’”, donde pormenoriza los siete programas efectuados por un grupo de jóvenes que dieron cauce innovador a la puesta en escena, detallando algunos de esos aspectos renovadores escénicos, subrayando además que “Poesía en Voz Alta” fue la línea divisoria entre el antes y el después del desarrollo escénico en México, y que en el primer caso tuvo su génesis con Julio Bracho y Celestino Gorostiza en las instalaciones del teatro Orientación a principio de los años treinta, para que poco más tarde continuaran la búsqueda de nuevos lenguajes interpretativos de la escena directores como Xavier Rojas o José de Jesús Aceves, sin dejar de mencionar la llegada de directores de otras latitudes que dieron impulso al desarrollo actoral desde los años treinta a los cincuenta con las enseñanzas, entre otros, del alemán Fernando Wagner, del japonés Seki Sano o del francés André Moreau. Luego del momento intermedio que significó “Poesía en Voz Alta”, la dirección escénica se diversificó en sus propuestas con Héctor Mendoza y Juan José Gurrola, integrantes del mismo movimiento, sumándose las propuestas teatrales inéditas en los escenarios mexicanos de Alejandro Jodorowsky, Juan Ibáñez, Ludwik Margules, Luis de Tavira y Julio Castillo.

Llama la atención que en el libro se incluya un texto apartado del llamado teatro de arte, teatro que las más de las veces ha sido severamente cuestionado por su condición utilitaria monetaria en

detrimento de sus posibles cualidades artísticas, por un lado; porque por otra, el texto de Gonzalo Valdés Medellín “El *show business* en el teatro mexicano” no sólo hace referencia al teatro llamado comercial, sino que en la parte intermedia incluye el teatro sobre la problemática de género que se aparta de lo comercial, donde las propuestas teatrales del llamado teatro *gay* buscaban la inclusión y reconocimiento social de la diversidad de género, además de que hubo verdaderas propuestas experimentales, como fue el caso de Nancy Cárdenas. Como quiera que sea Valdés Medellín apunta que toda práctica teatral debería ser rentable hasta para los espectadores, pero lo cierto es que el teatro comercial tiene de suyo una larga historia que viene desde el siglo XIX. Así, después de un breve repaso de nombres de las grandes divas del teatro a finales del XIX y principios del XX, siempre vinculadas a lo comercial, se da paso a la consolidación de la teatralidad mercantil a mediados del siglo pasado con las compañías de Manolo Fábregas, Enrique Rambal y Salvador Varela, principalmente, hasta llegar al punto del actual consorcio teatral comercial, la Operadora de Centros de Espectáculos, S. A. (OCESA), no sin haber dado cuenta del teatro musical, y algunos nombres empresariales teatrales como Manolo Fábregas, Silvia Pinal, Julissa y la pareja Humberto Zurita-Christian Bach.

Un texto por demás abigarrado es “El complejo mosaico de un mundo en transición (1980-2000)”, escrito por Luz Emilia Aguilar Zinser. Si bien se quiere dar cuenta de los procesos de cambio del teatro en México, se apuntan tenue-

mente algunas manifestaciones de lo escénico como fuera la búsqueda de nuevas técnicas de lo corporal en escena, el manejo de luz, espacio y tiempo en lo escenográfico o bien la imposibilidad de formar equipos estables de trabajo debido a las crisis económicas. Por lo demás, el texto se llena de nombres de creadores escénicos de estéticas y estilos diversos, señalando algunas de las puestas en escena más significativas de esos creadores

La segunda sección del libro incluye las formas ensayísticas que abordan lo dramaturgico, lo escénico, la actoralidad, lo espacial escenográfico, así como levemente aspectos de lo social. En el caso de la dramaturgia, Flavio González Mello se enfoca en el tema político-histórico de la producción dramática de Rodolfo Usigli en “Un teatro para caníbales: Rodolfo Usigli y el festín de los demagogos”. La cuestión temática abordada por González Mello parte de *El gesticulador*, obra considerada cardinal por la crítica y la historia de la dramaturgia en México y aunque el autor llamara a su teatro impolítico o antihistórico, la intención usigliana fue precisamente reflejar el comportamiento de quienes ejercían el poder o bien reconstruir ficcionalmente diferentes momentos de la historia de nuestro país para revelar, en ambos casos, el carácter idiosincrático del mexicano. Si bien González Mello recurre a los comentarios del mismo Rodolfo Usigli sobre su obra, que no eran otra cosa sino respuestas retóricas a la crítica antropofágica que cuestionaba la calidad de sus obras cuando fueron llevadas a escena, lo cierto es que González Mello encuentra el hilo conductor de las comedias impolí-

ticas (*Noche de estío*, *El presidente y el ideal*, *Estado de secreto* y *La última puerta*) que convergen en *El gesticulador* y del cual derivan, más tarde, los dramas antihistóricos (*Corona de sombra*, *Corona de luz* y *Corona de fuego*). Siendo así, que Rodolfo Usilgi marcó la pauta a seguir en cuanto a la crítica del poder desde el drama, influencia que se refleja en la obra de varios autores contemporáneos.

Para Bruno Bert los años setenta es un periodo de consolidación de la dramaturgia mexicana, heredera de las dos anteriores décadas. Y aunque sólo dedica las reflexiones de su texto, "Como un río que fluye: el teatro mexicano en los setenta. Nueve obras de otros tantos autores", al número de autores señalados en el título, perfila un mapa de escritura dramática entre la tradición legada por Rodolfo Usigli, con Emilio Carballido, Hugo Argüelles y Sergio Magaña; la ruptura escritural de aquella práctica generacional en las obras estudiadas de Vicente Leñero y Maruxa Vilalta. Casos aparte parecerían ser las obras de Héctor Azar y Héctor Mendoza, por lo que representaron en la transición renovadora de la dirección escénica hacia finales de los años cincuenta, el primero con "Teatro en Coapa" y el segundo con "Poesía en Voz Alta"; no obstante, Bruno Bert señala en ambos su veta dramaturgica, que con Azar resulta quizá más apegada a las características propias de un texto dramático, en tanto que con Mendoza el texto final es debido al trabajo con actores. Por último, Bert se ocupa de dos dramaturgos destacando el lenguaje informal de Carlos Olmos y el lenguaje de la región sinaloense de Óscar Liera. La muestra literaria dramática de Bruno Bert resal-

ta el proceso de cambio de temas y formas escriturales en una década también de transición social y teatral.

En "Los cuatro rumbos", Fernando de Ita alude a la mitología mexicana, concretamente a Aztlán como punto de dispersión, para señalar que el desarrollo del teatro en México se ha nutrido de las personalidades nacidas en diferentes puntos de nuestro territorio y que en algún momento confluyeron en el centro del país, citando nombres como los de Salvador Novo, Celestino Gorostiza, Juan Tovar, Dagoberto Guillaumin, Sergio Magaña, Xavier Villaurrutia y varios más. Y si bien en la nomina de nombres que se mencionan la mayoría son dramaturgos, De Ita señala —siempre con un toque de sano humor— que el teatro se ha extendido y se ha desarrollado por los cuatro puntos cardinales de la geografía mexicana, que, conocido bajo el rubro de teatro regional, cada espacio geográfico (norte, centro, trópico) presenta una multiplicidad de enfoques, de temas, de estructuras dramáticas, dando por resultado un universo micropoético multiplicado por cada autor mencionado. Finaliza reconociendo la brevedad del escrito por las omisiones y la falta de conocimiento, con mayor amplitud, de la historia del teatro regional que está aún por escribirse.

Continuando con los textos que refieren la dramaturgia mexicana en el acontecer del siglo xx, José Ramón Enríquez escribió "Los noventa, una década polifónica". Si bien en la parte introductoria Enríquez apunta la perspectiva de Octavio Paz en cuanto a la ruptura o no dependencia del Estado en materia cultural, y que tras la creación del

FONCA (Fondo Nacional para la Cultura y las Artes) se tuvo una mayor regulación de una parte de los presupuestos, dado que para su obtención se concursaría con “proyectos lógicos” evaluados por pares “teatristas” para dar a conocer las voces de los creadores dramáticos e inventar otras voces. Señala además que la década de los noventa fue de transición, pues coincidieron al menos tres generaciones de “teatros” que vinieron a modificar los modos de creación en el terreno de la dirección escénica y la dramaturgia, así como los modos de convivencia entre los creadores; lo cierto es que no se especifica si los concursos del FONCA incidieron en la producción artística —y de qué manera— en su transformación para marcar la década de los noventa como un fin y un principio. Aun así, Enríquez reconoce que en la convivencia de tres generaciones en ese lapso temporal la polifonía dramática es lo rescatable del periodo, con la presencia de la tradición en las personas de Emilio Carballido y Hugo Argüelles, principalmente; mientras en la generación siguiente destacaron los nombres de Vicente Leñero, Jesús González Dávila, Víctor Hugo Rascón Banda, Sabina Berman, Juan Tovar, el mismo José Ramón Enríquez, entre tantos otros; por último, en la tercera generación se dieron a conocer Luis Mario Moncada, Estela Leñero, Humberto Leyva, Carmina Narro y varios más para dar cuenta de la polifonía dramática de la década.

“El teatro mexicano entre dos siglos (1990-2005)”, de Lidio Sánchez Caro, es el único texto del libro que se acerca a lo académico en el sentido de enunciar hipótesis y su comprobación

mediante ejemplos con obras dramáticas del periodo estudiado. Sánchez Caro se propone emplear una metodología a “partir de los aspectos ideológicos y formales de las obras dramáticas” para encontrar lo que llama *tendencias generales*, formulando tres grandes tendencias: innovadora, conservadora y renovadora. En el primer caso, la tendencia innovadora se caracteriza por la mezcla de una “mentalidad liberal económica” y de incorporación de innovaciones “técnicas y temáticas”; en la tendencia conservadora se encuentra el teatro que no hace cuestionamientos a las problemáticas sociales; en cuanto a la tendencia renovadora encuentra que en el ámbito de lo teatral dramático existe el interés por modificar los modos de la convivencia social y encuentra tres subtendencias, una radical, otra reformadora y una más de ruptura. La primera se opone a los sistemas económico y político actuales; la segunda busca incidir en lo social y en lo estético; en tanto la tercera rechaza la teatralidad actual en conjunto, ya sea por los temas, las propuestas y/o los lenguajes escénicos.

Un texto sin duda importante es el de Giovanna Recchia S., “Escenarios del siglo XX”, debido a que es el único escrito que se refiere a los hacedores y constructores de espacios escénicos para el desarrollo de acciones dramáticas, la escenografía, ya que es un tema rara vez abordado. Recchia cita a Manuel Gutiérrez Nájera a manera de preámbulo para describir cómo eran las decoraciones entre los siglos XIX y XX, para después nombrar a los pioneros de la modernización de la escenografía en el ámbito del teatro llamado de

revista, a los hermanos Tarazona, que privilegiaban el efectismo a favor del espectáculo. En cuanto al teatro serio fue Carlos González el artífice de la renovación escenográfica, quien señaló la transición entre los telones pintados y la arquitectura escénica con la puesta en escena de *La verdad sospechosa*, no sin antes mencionar su paso por el Teatro de Ulises de los Contemporáneos, y de ahí al surgimiento numeroso de creadores de espacios escénicos como Julio Castellanos o Julio Prieto, como Antonio López Mancera, David Antón, Guillermo Barclay o Alejandro Luna. Recchia señala también la práctica teatral conjunta del director de escena y el escenógrafo, especie de simbiosis originada en el teatro universitario de los años setenta y afianzada en las décadas siguientes, como pudo constatarse con la pareja Ludwik Margules-Alejandro Luna. Finaliza la autora acusando las deficiencias de las escuelas de escenografía en cuanto que producen técnicos y no escenógrafos, a pesar de las nuevas tecnologías, y sin embargo —considera—, es sobre el escenario que el oficio de escenógrafo se hace y se consolida, oficio que, por lo demás, está “en rápido proceso de extinción”. Por último, a manera de ilustrar el proceso de cambio en la escena mexicana durante el siglo xx, se incluyen 25 imágenes.

El periodo de bonanza económica conocido como el “milagro mexicano” durante la década de los cincuenta, le sirve a Luis Mario Moncada para ensayar la conjugación del auge modernizador del país con la renovación de las formas escénicas, actorales y de producción teatrales en el mismo periodo en “El *milagro* teatral mexicano”, bajo

tres aspectos primordiales: la llegada de directores de escena extranjeros y su permanencia en México, la creación de instituciones de “promoción artística y formación profesional” y la construcción de *teatros de bolsillo*. Si bien no se desprende que la llegada de directores teatrales a México —como Seki Sano, André Moreau o Charles Rooner— se debiera al sostenido crecimiento económico de aquellos años, sino a la situación política imperante, sobre todo en Europa debido a la Segunda Guerra Mundial, lo cierto es que el ámbito teatral mexicano despuntó por los tres aspectos señalados y dio pie a una mayor diversidad de voces, llegando a creerse que por fin se tenía un teatro verdaderamente nacional. Moncada apunta algunos ejemplos para señalar el viraje en la construcción dramática que se desprendía finalmente de la tutela de la tradición españolizante. Pero de la misma manera como emergió un nuevo paradigma teatral en medio de la prosperidad monetaria, una vez pasada la euforia financiera, las políticas y producciones teatrales devinieron sectarias por la regencia institucional, declinando la apertura de otras vías de creación teatral.

Buscando conciliar el teatro, la dramaturgia y la puesta en escena con la sociedad, en “La escena intransigente: una nueva manera de experimentar la nación”, Bruce Swansey escribe con estilo literario que el teatro ha tenido incidencia en la conciencia social en cuanto fue cuestionado el orden burgués y político del país en las puestas en escena de Héctor Mendoza, Luis de Tavira, Ludwik Margules, Julio Castillo y Jesusa Rodríguez, y en la dramaturgia de

Vicente Leñero, Víctor Hugo Rascón Banda, Jesús González Dávila, Sabina Berman, Óscar Liera y Luis Mario Moncada, principalmente. Si entre la década de los sesenta y los setenta el teatro mexicano había entrado en cierto carácter rutinario, absorbo en sus mínimos logros, como afirma Luis Mario Moncada, para Swansey es en la mediación de los años setenta y la década siguiente que la diversidad teatral comienza a manifestarse, y así como se ha dado la multiplicidad dramática y escénica en el territorio nacional, se esperaba también el alcance pleno de la democracia en nuestro país, que tanta falta le hace.

Para Rodolfo Obregón el teatro en México no ha estado exento de las modas y las innovaciones escénicas ejercidas sobre todo en Europa; sin embargo, esa impronta nunca fue debidamente procesada y asimilada para un pleno desarrollo teatral y auténtico mexicano, sino que la interpolación o la transposición de elementos dramáticos y de escena venidos de fuera nunca fueron suficientes para la atracción de público, en primer lugar, y en segundo, para su madurez como espectador acostumbrado a lo diverso, de ahí el título "México y el mundo, un teatro cosmopolita para un público provinciano". Al cosmopolitismo teatral en México contribuyeron la intelectualidad de Contemporáneos y Rodolfo Usigli antes del medio siglo y, posteriormente, la de los integrantes de "Poesía en Voz Alta", al igual que la llegada de una buena camada de creadores extranjeros como Alejandro Jodorowsky o Ludwik Margules, entre otros. Sin embargo, tras el recorrido histórico de los episodios que

dieron pie a la modernización del teatro en México, llama la atención que Obregón no abunde en las razones de la falta de crecimiento del número de espectadores, en un país cada vez más poblado y, sobre todo, en aquellas que consideren al espectador inmaduro y provinciano.

Para Rubén Ortiz la modernización y desarrollo de la actuación en México tiene su punto de arranque con los trabajos ofrecidos por Orientación y su consolidación con "Poesía en Voz Alta", pasando por la creación de la Escuela de Arte Teatral para la profesionalización del actor y la presencia de Seki Sano en México dando rumbo y método a la actuación. Suma del proceso de arraigo de la profesionalización del actor fue el teatro universitario, con Héctor Mendoza y Luis de Tavira como sus principales exponentes al crear y desarrollar cada uno su propio método actoral. Sin embargo, el ejercicio del poder y la burocratización de los mismos creadores propició que la pedagogía actoral saliera de las instituciones públicas para volverse privada en muchos casos al crearse diversos centros de enseñanza de la actuación, señalado ese momento por Ortiz como "La diáspora". Para finalizar, Rubén Ortiz menciona la existencia de un espectro actoral diverso pero no totalizante, como podría ser un rasgo de actoralidad mexicana, lo que desde mi punto de vista implicaría cuestiones identitarias y nacionales, estando más de acuerdo con la cita que Ortiz hace de Luis de Tavira acerca de la inexistencia de la articulación de un discurso entre los implicados en el teatro.

El texto que cierra el libro es sumamente crítico, en el sentido de poner

énfasis en los malestares que aquejan al teatro en México en los primeros años del siglo XXI. Alberto Villarreal, en “Largo viaje de fin de siglo a inicio del presente”, juega con los conceptos de evolución y virtualidad confrontándolos con el teatro mismo en su aspecto más general, pues el teatro no forma parte de procesos evolutivos al ser una totalidad que traspasa tiempos y espacios; de igual forma en el punto culminante de la modernidad humana, la virtualidad, el teatro se retrae sobre sí a pesar de las tecnologías y la masificación visual, siendo entonces que virtualidad y evolución resultan antagónicos. De esta manera es como Villarreal, más allá de evoluciones y virtualidades, se propone dar a conocer algunos aspectos de la realidad del teatro en México. Primeramente señala que el teatro se particulariza según las coordenadas geográficas observadas del país, por lo que no es posible hablar de un teatro mexicano o nacional y da dos ejemplos iniciales: el teatro producido en la frontera norte, sujeto a la transminación cultural entre ambos países, y el teatro comunitario de las zonas rurales de la región de los volcanes en el centro del país. Por otra parte, la serie de eventos realizados en distintas épocas del año y en distintos lugares del país —como son la Muestra Nacional de Teatro o el Encuentro del Teatro del Cuerpo, entre otros— le parecen aislados y poco efectivos en cuanto a que el teatro se irradie y cobre importancia en los lugares donde se producen esos eventos. Siendo así que el crecimiento del teatro fuera de la capital es mínimo, debido a la falta de redes de coproducción y a la dependencia del centro como referente estético y

de financiamiento económico. Sin embargo, es en la capital donde Villarreal pone mayor atención, pues a pesar de la oferta teatral de cada fin de semana “la ciudad de México sigue creando un teatro de autoconsumo, lo que la pone en situación de repetición de formas estéticas conocidas y constante reescritura”; es decir, lo que importa es la asistencia de público a las salas en detrimento de la renovación de las formas estéticas, así como el establecimiento de vínculos con las problemáticas de lo social. En este rubro sobresalen colectivos que por cuenta propia generan estrategias de producción y buscan estar presentes en el ámbito del teatro como lo han sido Telón de Aquiles, Impro, Lagartijas Tiradas al Sol y Teatro de Ciertos Habitantes. No obstante todo lo anterior, para Villarreal el teatro mexicano actual cuenta con potencial suficiente para la constitución de un carácter propio, no sólo en cuanto a los recursos materiales, humanos y artísticos, sino también en cuanto a la comprensión de los tópicos que habitan al país y que éstos se reflejen en el quehacer escénico de los creadores.

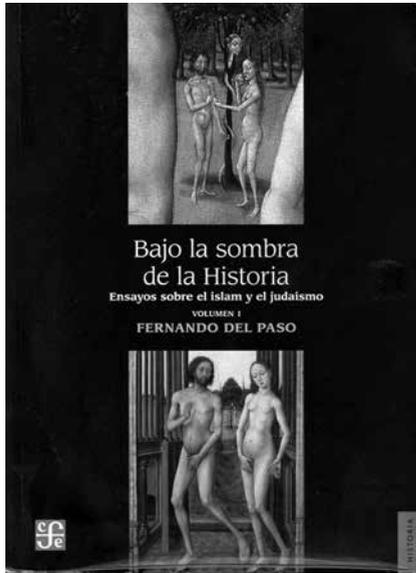
Por último el libro presenta una “cronología sintética”, elaborada por Luis Mario Moncada, que da cuenta de la situación del teatro mexicano en relación con el teatro mundial, así como de una bibliografía general.

Para cerrar el recorrido del libro *Un siglo de teatro en México*, aludo nuevamente a la obra literaria de Jorge Volpi, en la que su personaje Links se propone narrar un siglo desde una visión abarcadora de elementos alternos a la propia guerra, la Segunda Guerra Mundial, pero lo que leemos es un laberinto

de dudas, de obsesiones del personaje, de incertidumbres, de fragmentos históricos tratando de encontrar analogías y puntos de unión, de sospechas, de suposiciones sin llegar a afirmar nada en concreto dejando al lector con la sensación de que la búsqueda de Links es la búsqueda de sí mismo. En este sentido, el resultado de la propuesta de Olguín de ofrecernos un “panorama totalizador” del teatro en México durante un siglo, además de proponer ser “fundamentado” y “creativo”, a más de ser ambicioso, es desigual si se considera cada texto en su individualidad, pues en tanto unos buscan tener características del ensayo aportando algo nuevo, los más repiten lo ya leído en

otros libros. Nuevamente recorro a las palabras de David Olguín cuando dice que “la historia oculta y legítima [...] acomoda las cosas en función de la actualidad y de quienes la nombran.” Esto que puede leerse como un reproche se cumple en *Un siglo de teatro en México*, quizá queriendo desprenderse de su libro antecesor *Escenario de dos mundos. Inventario teatral de Iberoamérica* (1988), en el volumen dedicado al teatro en México, el cual es ya un referente para el conocimiento y comprensión de nuestro pasado teatral.

ANTONIO ESCOBAR  
CENTRO DE INVESTIGACIÓN TEATRAL  
“RODOLFO USIGLI”



Fernando del Paso,  
**Bajo la sombra de la historia. Ensayos sobre el Islam y el judaísmo, vol. 1,**  
México, FCE, 2012.

Es difícil escribir una reseña sobre un libro como *Bajo la sombra de la historia*, por la amplitud de los temas y su abrumadora información; sin embargo, su lectura es fluida y resulta sumamente interesante.

Al leer el título del libro no imaginé el interés del autor por el tema, pero al inicio de su lectura fui comprendiendo la razón de ello: primero, su posición agnóstica, evidente en todo su trabajo. Su experiencia en una primaria oficial de la colonia Roma, donde conoció a dos niños judíos (o sea no católicos), experiencia que creo tuvimos muy pocos de quienes estudiamos en escuelas oficiales en la década de 1940, ade-

más de una relación cercana (cuando niño) con los maridos de dos de sus tías maternas, judíos originarios de Europa oriental.

El libro es un ensayo (el mismo autor lo aclara) que no necesariamente implica la extensión del texto (700 páginas que incluyen apéndices, bibliografía, índice analítico e índice general). Está dividido en cuatro partes más los agradecimientos y la nota de advertencia. Es la primera entrega de una obra que tiene pensado desarrollar en tres volúmenes.

La primera parte la titula “Las mil y una noches de la BBC”, la cual divide a su vez en dos secciones: “De la mano de Dios” y “La guerra era una fiesta”. La segunda parte se titula “Mahoma y el nacimiento del Islam”, dividida en “Introducción” y “Mahoma: vida y milagros”.

La tercera parte, que llama “Historia antigua de un pueblo deicida”, contiene dos temas: “Orígenes de la nación judía al principio de la Diáspora” y “¿El fin de la nación judía? Del retorno de Babilonia a la rebelión de Barkhoba”, más apéndices.

La cuarta parte, titulada “El Corán”, está compuesta por una introducción, en la que habla sobre: 1) el choque de civilizaciones y las teorías de Huntington, incluyendo sus críticas a ellas; 2) la palabra de Dios y 3) Los versículos satánicos, dedicado a la novela de Salman Rushdie, además de cuatro apéndices.

Advierte que la bibliografía sobre el tema que escogió es inacabable, por ello “los alcances de su libro son muy limitados”. Entre la inmensa bibliografía consultada menciona varias de las obras que consideró de suma utilidad,

haciendo al mismo tiempo una crítica personal a algunos de los autores consultados, sin olvidarse de mencionar a mexicanos que han escrito sobre el Islam.

Reconoce su posición, “en cierto grado imparcial” ante los temas que trata en su libro, sobre dos de las religiones monoteístas en el mundo: el judaísmo y el Islam, y de los vínculos —casi siempre cruentos y viciosos—, encuentros y desencuentros que han existido a lo largo de su historia hasta llegar al presente, así como su relación con la otra religión monoteísta: el cristianismo.

Del Paso advierte que no es un historiador, sino un agnóstico latinoamericano transformado: “Ser un no creyente me sitúa en las alturas de una especie de atalaya solitaria desde la cual puedo *contemplar*, desde un punto de vista no *mejor* pero sí *distinto* de la inmensa mayoría de los seres humanos [...] el hecho de no ser musulmán, ni judío ni cristiano [...] me permite, creo yo, gozar de cierto grado de imparcialidad en el desarrollo del tema, alrededor del cual gira el libro, el judaísmo y el Islam” [...] (p. 91).

Es su convicción de que en los países latinoamericanos, y en especial México, el historiador no tiene ninguna necesidad de cobijarse en lo políticamente correcto, y puede hablar del “problema judío” y del “problema musulmán”, ya que no ha existido como tal una discriminación, aunque aclara que durante la Guerra Civil española, a pesar de haberse ofrecido asilo a los republicanos no se hizo lo mismo con los judíos.

En las siguientes páginas explica las circunstancias de su vida que lo llevaron a escribir este libro, su experien-

cia en diversos trabajos relacionados con la escritura en diversas revistas, agencias de publicidad, programas de noticias, entre ellos el noticiario de la embajada de Estados Unidos “El mundo en marcha” (servicio de información del gobierno de Washington cuando Richard Nixon era vicepresidente), lo cual no implicaba que por “haber trabajado en ese programa vivía en las entrañas del monstruo, pero ya había aspirado su olor” (p. 24). En 1969 fue becado a Estados Unidos y después a Inglaterra, donde empezó a trabajar en el servicio latinoamericano de la BBC (1971) y su libertad como periodista era limitada, especialmente en el contenido político. En este tiempo influyeron sobre él Robert Fisk, el conocido periodista británico, corresponsal del *Times* en Medio Oriente y autor del libro *Pity the Nation* en el que relata los sucesos internacionales importantes que ocurrieron durante su época y que impresionaron a Del Paso, subrayando su transmisión de viva voz sobre la terrible matanza de Shabra y Shatila de 1982.

El otro periodista que influyó en él fue el judío estadounidense Thomas L. Friedman, corresponsal del *New York Times*, quien escribía crónicas imparciales sobre los aspectos más controvertidos de la guerra del Líbano. Ambos periodistas, tanto Fisk como Friedman fueron acusados como antijudíos a pesar de su imparcialidad.

Después de 14 años en la BBC Del Paso pasó en 1985 a Radio France en París, contratado por Radio France International (RFI), donde se encontró con una libertad inesperada. En esa etapa lo influye el libro de William Fulbright *The Arrogance of Power* donde re-

lata la coexistencia de dos naciones distintas y opuestas en Estados Unidos: “la generosa y autocrítica, amante de la libertad, abierta a las ideas humanitarias, y la de los puritanos fundamentalistas cristianos, la nación elegida por Dios, la del Destino Manifiesto, el policía del planeta, la América de la rapiña y de la guerra, la tiranía global, económica, militar de hoy” (p. 41). En el mismo libro hace un recuento de los beneficios que obtuvo el Imperio británico exprimiendo sus colonias desde el siglo XVIII hasta el XX.

Durante su estancia en Londres hubo abundantes atentados, le tocó vivir la tragedia de Irlanda, lo que hace que incluya en su libro un resumen de la historia de este pueblo y la lucha fratricida entre católicos y anglicanos. En su libro abarca acontecimientos tan recientes como el bombardeo de la ONU a Libia y el asesinato de Gadafi, así como los daños colaterales en Iraq en 2011 (p. 91).

Como introducción a las masacres y a la violencia relatados en la Biblia y en el Corán, hace un repaso de las matanzas de la Segunda Guerra Mundial tanto de los aliados como del Eje: Dresden, Hiroshima y Nagasaki, sin olvidar los bombardeos de Alemania, y relata el horror del holocausto (p. 94). Para entrar a este tema hace un preámbulo acerca de los judíos refiriéndose al historiador Max I. D., quien dice que gran parte de las veces los judíos fueron los primeros que rechazaron a los paganos y a los cristianos, y no éstos a los judíos. Sin embargo, enfatiza que el rechazo a los judíos en la Europa cristiana nació cuando la Iglesia católica los acusó de “pueblo deicida” (de haber asesinado al hijo de Dios).

Repasa brevemente la Inquisición en América Latina y los judíos, así como las migraciones de judíos a diferentes países, incluyendo México, país donde —a pesar de su mayoría católico y de tener un gobierno laico— no existió el menor asomo de antisemitismo.

Refiriéndose ya más específicamente al holocausto relata que, cuando tenía 22 años, en compañía de su esposa y de un grupo de amigos vio las terribles escenas del documental de Resnais *Noche y niebla* y después la del judío francés *Shoah* (Holocausto) “puedo rastrear hasta esta tarde de hace medio siglo mi necesidad, de contar el holocausto, es decir, *mi* Holocausto a *mi* manera, el que nació del que otros que me han contado, el que yo me he imaginado como sobreviviente de esa inmensa tragedia, sino sobreviviente, nada más, que de mi siglo” (p. 90) y ya en páginas posteriores asienta que “no es indispensable haber sido una víctima judía ni haber sobrevivido para saber que uno pertenece a la misma especie animal que los nazis y sentir vergüenza de ello” (p. 129).

Pero después de su crítica a las despiadadas agresiones de los judíos contra los palestinos, así como al terrorismo palestino, confiesa porqué en páginas posteriores se ocupa de las razones, para él evidentes, “por las cuales considero que el crecimiento del Islam, en el interior de países occidentales, representa no sólo un problema sino, lo que es peor, un peligro para la democracia y por lo tanto para el propio Occidente” (p. 108). Y agrega que éstas consideraciones “son el colmo de lo políticamente incorrecto y que desde luego están muy lejos de ser originales.

Las comparto con reservas con otros autores. Desafortunadamente, varios de estos autores están clasificados en los países de Europa —y en particular en Francia—, como de derecha e incluso de extrema derecha” (p. 109). Termina la primera parte que sirve de introducción con unas palabras de John L. Sposito: “la amenaza islámica, ¿mito o realidad? nunca tuve la intención de escribir este libro”. “Yo tampoco pero aquí está” (p. 131).

Del Paso inicia la segunda parte de su libro, titulada “Mahoma y el surgimiento del Islam”, con un repaso de “Las mil y una noches” y “Los mil y un días” que marcaron su infancia y su juventud. Relata que después de cinco años de haber escrito centenares de páginas y releer *Orientalismo* de Edward Said, en el que desvirtúa en gran medida los estudios “orientales” de europeos y estadounidenses, le asaltó la segunda tentación de continuar su libro, aunque se preguntó “¿con qué autoridad podría escribir un libro sobre el Islam y el judaísmo?” sin haber vivido en esos países, ni hablar sus lenguas? pero recapacitó y concluyó “como individuo, como escritor, como habitante de este planeta, yo tenía derecho a tener cuando menos, una percepción de lo que ha pasado y pasa en el mundo en que me tocó vivir” (p. 174). Y añade: “su contenido no es lo que quería enseñar sino lo que quería aprender”.

En la parte II de este segundo apartado entra de lleno al tema del Islam. Empieza por describir la vida, acciones y milagros de Mahoma, refiriéndose tanto a las opiniones negativas como a las positivas que se han emitido sobre su persona desde los ojos de los occi-

dentales. Menciona los textos que hablan de su vida, el cuerpo biográfico, sobre todo los llamados Hadises y la Sharia o conjunto de leyes del Islam, así como a los autores occidentales, especialmente Karen Armstrong y Washington Irving, además menciona y consulta innumerables libros, incluyendo diccionarios y enciclopedias.

Ya entrando a la vida de Mahoma, relata las revelaciones que supuestamente bajaban del cielo dictadas por el ángel Gabriel, así como las historias fantásticas relacionadas con él, y se explica en la descripción del *miraj* o viaje del Profeta a los siete cielos, comparándolo con el de Dante en la *Divina Comedia*.

Hace hincapié en su paso de predicador a señor de la guerra, y cómo la *yihad* o “guerra santa” se convierte en uno de los temas recurrentes y centrales del *Corán*. Relata las numerosas luchas que tuvo Mahoma durante su estancia en Medina, primero contra los mecenos a los que después convirtió, igualmente el alejamiento de los cristianos a los que acusó de idólatras, y cómo las tres grandes tribus judías de Medina fueron “atacadas, asediadas y derrotadas”. De ellos los Banu nabir fueron expulsados y los 700 hombres de los Banu coraida asesinados, y sus mujeres y niños esclavizados. Al respecto cita el versículo V de la sura 9, conocido como el “de la espada”: “una vez expirados los meses sagrados matad a los idólatras donde quiera que los halléis” (p. 258).

El capítulo termina con la muerte de Mahoma, sus sucesores y las grandes conquistas que llevaron a cabo.

La tercera parte de su libro, la llama “Historia antigua de un pueblo ‘deicida’”, y este calificativo lo explica en el

apartado “De los orígenes de la nación judía y el principio de la diáspora”, el cual empieza precisamente señalando que el origen del “antisemitismo y el odio a los judíos y al judaísmo tiene sus raíces más profundas en el corazón de los cristianos por haber dado muerte a Jesús, el hijo de Dios”. Lo que convierte a los judíos en un pueblo deicida, a lo que se pregunta, “¿cómo es posible asesinar a un Dios?” Alrededor de esto hace una serie de comentarios y comparaciones entre las concepciones judías y cristianas, como la paradoja cristiana “que durante dos mil años era universal, pero al mismo tiempo exclusivista, mientras que para los judíos, pueblo escogido por Dios, cualquier persona no judía puede obtener la salvación” (p. 303).

Inserta la historia de los judíos remontándose a las primeras evidencias de su presencia en Medio Oriente, entre los egipcios. Especifica los términos hebreos, israelitas, semitas y judíos, para después adentrarse en la historia-mito (según la Biblia) desde la creación, el paraíso y su posible ubicación, la creación de Adán y Eva y su expulsión del paraíso. Del Paso sugiere que Dios creó al hombre como tal cuando lo expulsó del paraíso y le dio conciencia de la muerte, memoria del dolor y del placer, y su capacidad de amor y odio, pero si así había recreado al mundo con la palabra, el hombre inventó entonces a Dios y, en venganza, le atribuyó todos sus virtudes y defectos, incluyendo que “el hombre y Dios nacieron al mismo tiempo” (p. 323).

Al hacer sus propias reflexiones y preguntas acerca de la actitud de Yahvé hacia Adán, Eva, Caín y Abel, la expulsión de la primera pareja y su preferen-

cia hacia Abel, incluye reflexiones de otros autores. Repasa todos los pasajes del diluvio, la torre de Babel, Abraham y su intento de sacrificar a Isaac, calificando al primero de psicópata (p. 356). Relata la expulsión de Agar y de Ismael, citando ampliamente las referencias a estos pasajes en Kirkegaard, en su libro *El concepto de la angustia*.

Crítica y satiriza la incongruencia que encuentra en la conducta de personajes como Moisés y Aarón, pasajes de la adoración del becerro de oro y la orden de Moisés de matar a los ídólatras; el mismo Moisés, quien llevó las “Tablas de la Ley” que decían “No matarás” (p. 383). Señala que ésta fue la primera vez que israelitas mataron a otros israelitas. Además acusa a Moisés de nepotismo, en relación con la conducta hacia su hermano Aarón, un ídólatra al que nombró precursor de los sacerdotes israelitas.

Cuarenta años les tomó a los judíos llegar a la tierra prometida por Yahvé, a pesar, y en parte, por las dificultades que éste puso para lograr su objetivo, evitando que el fiel Moisés pudiera llegar a su destino.

Del Paso se pregunta, “¿son los judíos dueños de Tierra Santa?” (p. 394), ya que cuando ellos llegan esa tierra estaba habitada por los pueblos palestinos y otros grupos étnicos a los que los hebreos, bajo el mando de Yahvé, masacraron: desaparecieron en total a 31 pueblos; en lugares como en Jericó mataron hasta a los animales, por lo que el autor deduce el inicio de la tradición que el dar muerte a todos los vencidos, en especial a su rey y renunciar al botín, era una señal de agradecimiento a Yahvé por haberles concedido la victo-

ria (p. 491), ya que el mismo Yahvé había dicho: “de las ciudades de estos pueblos que Yahvé tu Dios te da por heredad, ninguna persona dejaréis con vida”.

En los libros *Josué* y *Jueces* se narran los hechos y los triunfos de los israelitas contra los pueblos que ocupaban el territorio en la actual Palestina, así como la intensa rivalidad y desunión entre las doce tribus.

Hay un apartado sobre la monarquía y a los libros I y II de *Samuel*, el cual inicia señalando que un requisito para ser rey era un determinado número de enemigos muertos. Desde luego relata el resurgimiento de la monarquía de Saúl y el de su sucesor David, con las grandes conquistas, traiciones y vilezas de este último, pero también sus logros, como el rescate del Arca que habían secuestrado los filisteos, que llevó después a Jerusalén, que consolidó el yahvismo oficial, así como sus cualidades de músico, poeta, y desde luego la veneración del pueblo judío por este personaje.

No puede dejar de mencionar a Salomón, reconocido por su sabiduría, y su *Cantar de los cantares*, la construcción del magnífico templo en Jerusalén, la relación con la reina de Saba, y una serie de leyendas y que llevó a su máximo esplendor al pueblo judío, pero también el que con sus gastos excesivos y los trabajos forzados a los que sometió a sus súbditos llevó posteriormente a la división del reino y de las doce tribus en Judea e Israel.

Después de describir la complicación de los textos “históricos” de Judea e Israel y la división de las doce tribus, plantea que de ahí en adelante “co-

mienza una historia sin duda de gran interés para los especialistas, pero más bien farragosa para los lectores” (p. 494), ya que “sólo es posible contar la historia de las dos monarquías según el leal saber y entender de cada historiador, y esto es lo que se propuso quien esto escribe, no sin destacar las principales ventajas y episodios de este conjunto de libros (p. 431)”.

Dedica varias páginas a los profetas que jugaron un papel fundamental en la historia de Israel y del judaísmo como religión, ya que desde Abraham fueron éstos los designados para recibir la palabra y la voluntad divina. Entre ellos distingue especialmente a Isaías, quien vaticinó la destrucción de Jerusalén y de Babilonia, así como la llegada de Jesús que estableció la universalidad de Dios. Incluye en esta sección la invasión de Israel por los asirios y la de Judá por los babilonios, y su posterior liberación por los persas.

Refiriéndose al primer exilio en Babilonia, conocido como *diáspora*, señala que los judíos asimilaron muchos de los conocimientos de los babilonios y, lo que es muy importante, “el judaísmo como sistema de ideas y estilo de vida nació durante este cautiverio” (p. 455); comenta además que, en el *Diccionario Enciclopédico del Judaísmo*, entre los rabinos permaneció la conciencia de que el odio despertado por los judíos en las naciones en las que se exiliaron tuvo dos aspectos positivos: por una parte “frenaba su asimilación” y por la otra “reanimaba un sentimiento de identidad”.

Con estilo crítico y sarcástico intercala un subcapítulo intitulado “El pecador número uno y el Dios arrepentido”, en el que comenta que Dios hizo pagar

al pueblo elegido de entre todos, por tal privilegio castigándolos por miles de años, a lo que se pregunta “¿Se habrá arrepentido Dios de la aberración cometida contra su pueblo? ¿Se arrepintió en 1948, cuando permitió la creación del nuevo Israel? ¿Se arrepentirá algún día de toda la crueldad con la que ha castigado al pueblo de sus amores?” (p. 465).

Como es sabido cuando los persas vencieron a los babilonios, su política hacia los judíos cambió, permitiéndoles que regresaran a Jerusalén. Nehemías fue nombrado por el monarca persa gobernador de Judá, fortaleció la institución conocida como el Sanedrín, o supremo consejo de los judíos que había sido creado por Moisés y estaba compuesto por 60 ancianos presididos por el sumo sacerdote. También democratizó la *Torá* e hizo un gran esfuerzo en la restauración de la lengua hebraica, prohibió los matrimonios mixtos, prohibición ampliada por Esdras, quien además ordenó la expulsión de todas las mujeres extranjeras casadas con judíos, incluyendo a sus hijos.

Siguiendo con la historia, durante el reinado de los griegos seléucidas, los macabeos se revelan contra Antíoco IV Epífanes, creando un reino independiente, pero Alejandro Jawneo, uno de sus descendientes, se convirtió en un cruel déspota, el cual en una revuelta de judíos mandó a crucificar 800 de ellos en Jerusalén, y “mientras pendían de sus cruces dio muerte a sus mujeres e hijos delante de ellos”.

Hacia el siglo I a.C. y II d.C. aparecen tres corrientes del pensamiento judío: los saduceos, conservadores de la clase alta, muy apegados a la ley revelada y divina, que aceptaban la ley escrita

o *Torá* pero rechazaban su interpretación oral; y los *ferushin* o fariseos, “los que se han separado”, que representaban al pueblo y eran más flexibles en cuanto a la práctica religiosa y creían en la resurrección, entre ellos hay que mencionar a Saulo de Tarso. La tercera corriente, a la que se supone pertenecía Juan Bautista, eran los esenios, quienes observaban la ley mosaica pero llevaban una vida ascética en comunidad.

Herodes el Grande, hijo de Herodes Antipater recibió en el año 40 a.C. el reino que estaba en manos de Antígono, el último rey asmideo. Este Herodes, que murió en el año IV a.C. separó el Estado y la religión, y a pesar de que restauró ostentadamente el templo, reprimió brutalmente a los judíos, matando incluso a los miembros del Sanedrín, de tal manera que es conocido como un judío antijudío. Durante su reinado surgieron dos escuelas, la conservadora *betshamai* y la liberal *bethillel*, siendo de estos últimos la frase: “no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti”.

En el año 38 de la era cristiana tuvo lugar el primer *progrom* de la historia, la matanza de Alejandría, seguida por las masacres de los años 66, 115 y 132. Termina el capítulo señalando que

[...] con la muerte de Jesús [...] la historia del judaísmo siguió por su camino y el de la cristiandad por el suyo. La historia de Israel habitante de un territorio determinado comenzó a desdibujarse y la historia, ya no del pueblo judío, sino de los judíos, pasó a ser la historia de sus penas y no la de sus alegrías, la historia de sus defectos y no la de sus virtudes. Diseminados en numerosos

países a cuyas culturas dieron aportes de inapreciable valor, la historia sólo se acuerda de ello en la medida y en los casos 'innumerables' en que se les ha vejado o han sido víctimas de la estulticia y el odio humanos. En otras palabras, desde que se inició la Gran Diáspora y hasta la fundación del Estado de Israel sus triunfos forman parte de la historia de Occidente, a la historia judía pertenecen los fracasos (p. 499).

A este capítulo le siguen dos apéndices, uno dedicado al libro de *Job*, el cual considera que merece una atención especial, explicando por qué. Ahí mismo incluye una subsección que llama "Jung y la respuesta a Job". Al otro apéndice lo llama "Freud y Moisés", y se refiere sobre todo al ensayo "Moisés y la religión monoteísta".

La introducción al *Corán* la dedica sobre todo a Samuel Huntington y al "choque de las civilizaciones", enmarcada en el contexto de lo que sucede no sólo en el Medio Oriente, sino en la migración-invasión musulmana en Europa y los conflictos que esto genera. Del Paso señala las opiniones que Huntington tiene sobre México: la inmigración de los mexicanos hacia Estados Unidos y su "odio" hacia la lengua española hablada por los latinos, especialmente los mexicanos. También refiere el hincapié de Huntington hacia el peligro que representa para Occidente la expansión del Islam, ante lo cual expresa que "no se necesita ser un huntingtoniano ni admirar en lo más mínimo su libro para darse cuenta cabal de que el conflicto de valores sí existe, no gracias a Huntington, ni a pesar de Huntington ni en ausencia de Huntington" (p. 548), y cita

al sociólogo Alain Touraine, que en el libro *¿Podremos vivir juntos?* Dice: "sólo puede haber una asociación multicultural si ninguna mayoría atribuye a su manera de vivir un valor universal", y Del Paso añade (p. 549): "sucede que el Islam le atribuye a su manera de nacer, crecer y creer, alimentarse, vestirse, reproducirse, lavarse, castigar, orar y morir, un valor universal. Por otra parte, su profeta, Mahoma, nunca se dignó distinguir entre lo que pertenece a Dios y lo que pertenece al César [...]", e insiste en que la lectura del *Corán* no deja ninguna duda de que el libre albedrío simplemente no existe (p. 462). Mientras los musulmanes hacen proselitismo para convertir a otros a su religión, a un musulmán que cambia de creencias religiosas se le aplica la pena de muerte, y cita a Mohammed Chaffi, quien dice que "la incompatibilidad entre la *sharia* y la libertad es incontestable". Del Paso compara la actitud de los miembros de los tres monoteísmos: los fundamentalistas cristianos aspiran a la implantación de la teocracia en las naciones cristianas, los judíos ortodoxos se limitan a desear esta clase de gobierno en Israel y sólo en Israel, y el Islam es la única que se ha propuesto implantar la teocracia para toda la humanidad.

Al describir a las referencias que hace el *Corán* de la *Biblia* comenta con sarcasmos que Alá no leyó bien la *Biblia*, pues en su versión hay una mezcla y muchas equivocaciones. Así dice: "El Dios que dictó *El Corán* no había leído la *Biblia*, sino que la conocía sólo de oídas, en fragmentos desordenados y mal contados". Sin embargo hace notar la gran importancia que tie-

ne Abraham en *El Corán*, citado frecuentemente en la versión comentada por Hans Kung, en relación con otros personajes del nuevo testamento: Jesús, Juan el Bautista y María.

Ya en concreto sobre *El Corán*, al que refiere que quienes conocen la lengua árabe le otorgan una gran belleza, aunque el árabe de este libro es poco entendible para los árabes modernos. Respecto a la estructura del texto, dice que es un conjunto de fragmentos heterogéneos, colocados uno tras otro, sin continuidad lógica y sin ningún orden. Por otra parte menciona que las artes supremas del Islam son la lengua y la caligrafía.

Menciona que algunos versículos del *Corán* contradicen de alguna manera las enseñanzas expuestas en el mismo, razón por la cual algunos fueron borrados, aunque otros permanecieron todavía en el libro. Asimismo habla de las traducciones que se han hecho del *Corán* (p. 595), entre otras la de los llamados “versículos satánicos” que se refieren a las diosas que se debían venerar además del Dios único, ante el escándalo suscitado Mahoma los borró, argumentando que se los había dictado Satán y no Gabriel.

Del Paso argumenta que la misoginia que aparece en el Antiguo y el Nuevo Testamento es llevada aún más lejos en el *Corán*, en el cual se deja muy claro que la posición de la mujer es y será siempre inferior a la del hombre, y aclara que si bien la cliterectomía no aparece en el *Corán*, a finales del siglo pasado el catedrático conservador egipcio Gad-al-haq emitió una *fatwa*, en la que dice que esta costumbre forma parte del cuerpo legal del Islam.

Repasa la condición actual de la mujer en los países musulmanes, incluyendo las diferencias existentes, los logros y las recesiones y pasos hacia atrás, en algunos casos. Su siguiente tema es la *yihad* como deber, en relación con la cual señala que a pesar del texto de la *asora* (“nada de violencia en la religión”), la conducta de Mahoma durante su vida y lo que se relata en otras *asoras* se contradice y hace del Islam una religión completamente beligerante, sobre todo contra los “infieltes”. Dedicó varias páginas a la opinión de algunos destacados orientalistas contemporáneos sobre la *yihad*, por ejemplo, Paul Roux quien afirma que no menos de 250 versos exaltan la guerra santa (p. 629).

Dirige después su pluma a lo que dice el *Corán* sobre el premio y castigo después de la muerte, de acuerdo con la conducta que se tuvo en la tierra, describiendo los tormentos de los que van al infierno, y al paraíso al que van los guerreros donde las *huríes*, eternamente vírgenes, los esperan. Asimismo habla del Juicio Final, citando diversas *asuras* que describen cómo aparecerán los hombres salidos de su tumba el día de la resurrección, cuando en el último juicio todas las creaturas que Dios creó, incluyendo los animales, comparecerán ante él.

La tercera y última sección, denominada “Los versículos satánicos”, la dedica al libro del mismo nombre escrito por Salman Rushdie, obra considerada mediocre por Del Paso y blasfema por los musulmanes, y sobre la cual se emitió una *fatwa* que lo condena a muerte. Este último hecho llevó a una amplia defensa de Rushdie, y en 1993 la edito-

rial francesa La Découbert publicó el título *Pour Rushdie*, que incluía cerca de un centenar de escritos a favor de la libertad de expresión.

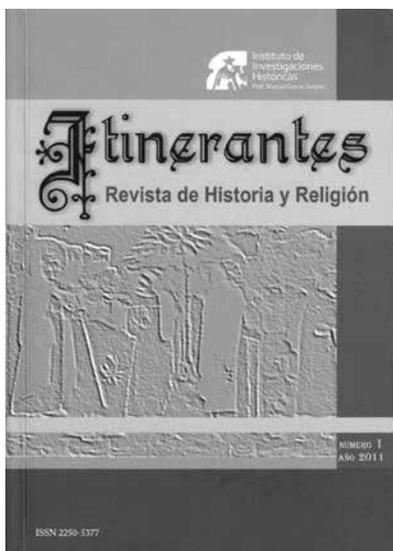
El capítulo y el libro termina con cuatro apéndices, a uno de los cuales llama "Otros infiernos y otros paraísos" el cual trata de las diferentes creencias entre judíos, musulmanes y cristianos respecto a los mundos más allá de la muerte, y dedica varias páginas a comparaciones del pasaje del viaje al cielo de Dante en la *Divina comedia* y el *miraj* de Mahoma, preguntándose si Dante no tuvo la oportunidad de conocer el *Corán* (p. 681). En este mismo apéndice no solamente habla sobre el cielo y el infierno, sino que se extiende al purgatorio cristiano y al Diablo-Satanás, incluyendo los de Milton y Papini. El segundo apéndice se llama "Brevísimo tratado de angelología", en el que

habla de la concepción de los ángeles en los tres monoteísmos. En el apéndice número tres, "Miscelánea del Islam", relata brevemente algunas peculiaridades del Islam.

Por último, en el cuarto apéndice, "Si te sirvo Señor, por miedo al infierno, condéname al fuego, o brevísima historia del sufismo", describe los elementos esenciales del sufismo: su historia, incluyendo las persecuciones de las que fue objeto y su difusión en la actualidad.

Este es un libro fascinante, y aun cuando el autor dice: "no es lo que quería enseñar, sino lo que quería aprender", su lectura deja grandes enseñanzas.

YOLOTL GONZÁLEZ  
DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA  
Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL, INAH



**Itinerantes. Revista de Historia y Religión,**  
núm. 1, 2011.

La Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, ubicada en Tucumán, Argentina, ha iniciado la publicación de la revista *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, a través de su Instituto de Investigaciones Históricas “Prof. Manuel García Soriano”. Se trata de una publicación periódica especializada en la historia religiosa, que busca abordarla desde las múltiples perspectivas, desarrolladas tanto por la historiografía como otras disciplinas. Desea acercamientos multidisciplinares al hecho religioso en una dimensión diacrónica. Se suma a las revistas que diversas instituciones tienen dedicadas a los estudios sobre la historia religiosa, de mucha tradición en Europa pero escasas en Latinoamérica, a pesar de la im-

portancia que tiene el cristianismo como tema de investigación, al ser factor esencial en las identidades de sus regiones.

Este primer número está constituido por ocho artículos y cinco reseñas de libros, los artículos agrupados en un *dossier* denominado “Órdenes y congregaciones religiosas: historia, escritura y espiritualidad”. Elaborados por autores de diversas instituciones universitarias argentinas, así como de Brasil y España, llama la atención el hecho de que entre los autores siete son mujeres y que prevalecen los estudios acerca de la vida religiosa femenina, en cualquiera de sus dimensiones. Los trabajos aparecen en orden cronológico, de manera que van desde un texto sobre la conformación de las bases en la identidad intelectual de la Orden de Predicadores en el siglo XIII, hasta el perfil de dos religiosas francesas que ejercieron su ministerio en Argentina durante las primeras décadas del siglo pasado.

Conforme al perfil de la revista todos los textos abordan alguna cuestión de la historia religiosa, y en este número coinciden con manifestaciones del catolicismo y particularmente del clero regular. Otro común denominador es la escritura como aspecto de análisis, sea fuente primaria u objetivo en sí mismo. Esa cultura escrita en las celdas atraviesa casi todos los estudios en este primer número de *Itinerantes*, sea como producto de la experiencia individual, como la mística, o el testimonio de un cuerpo amplio de libros para formación de los frailes, en todos resalta el rostro cultural en el ejercicio de la identidad religiosa y la circulación de saberes.

Precisamente, la forma de narrar sus experiencias, de conservar su memoria y de transmitir su vida, es lo que contribuye a hurgar en este sector de la sociedad que formó parte de la estructura social de manera activa. En la presentación que hace el Consejo de Redacción se apunta que las contribuciones “[...] nos ponen en contacto con la escritura de los orígenes y con la conformación de la identidad de algunos grupos religiosos tomando como referencia a la trama textual que contribuyó a la materialización de ese proceso”.

Los sujetos históricos que protagonizan los estudios contenidos en la revista son en su mayoría pertenecientes a alguna de las ramas de los dominicos, aunque también se incluyen otros referidos a diversas congregaciones religiosas. Algunas ópticas han sido ya probadas en diversos ámbitos académicos, están presentes temas que han consumido abundante tinta y otros que resultan casi inéditos en su temática, periodo y formas analíticas. Los resultados en la revista son heterogéneos: en algunos casos hay verdaderos aportes al conocimiento histórico de las instituciones eclesiásticas, que apuntan a la posibilidad de estudios comparativos respecto de otras geografías, y el contenido de otros artículos sirve para recordar asignaturas pendientes en la investigación pero no añaden información o proponen paradigmas alternativos de estudio, aunque en todos se hace presente el esfuerzo por acudir al menos a una fuente primaria.

Al tratarse de una publicación argentina no es raro que la mitad de los trabajos refieran al sur del continente americano, aunque visto por el reverso

de la medalla es meritorio que la otra mitad trate cuestiones de la Península ibérica y del Perú; lo cual es indicativo de que la revista no quiere constreñirse al ámbito argentino, sino integrar quizá una perspectiva dialogante e iberoamericana.

Al final de esta reseña comentaré los objetivos que el propio Consejo de Redacción declara como principios de esta publicación. A continuación, se presenta una apretada síntesis y evaluación de los textos.

El artículo de Flavia Dezzutto, “La institución del estudio en los comienzos de la Orden de Predicadores”, hace una reflexión acerca del estudio y su papel en las diferentes dimensiones del modelo de vida dominicano durante los inicios de la Orden de Predicadores, transcurriendo la primera mitad del siglo XIII. El texto permite un acercamiento a la etapa de conformación del *ordo* dominicano, especialmente sobre los tópicos básicos de su identidad como familia religiosa, desde el planteamiento de la fijación legal de un conjunto de prácticas, la *institutio*. Dos aspectos centran el análisis. En primer lugar la dinámica fraterna, es decir, la relación al interior de la Orden, repasando situaciones como el ejercicio del magisterio y de la vida común. El segundo tópico es el espacio germinal de la labor propia de un fraile dominico: la celda. Entre las fuentes que utiliza destaca el *Liber consuetudinum* y las obras de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Recuperando a estos dos emblemáticos pensadores, camina por una cuestión de índole moral que es “el verdadero método de estudio”, donde confronta la *studiositas* y la *curiositas* como dos

vías para buscar el conocimiento. El artículo presenta una construcción sistemática y está ampliamente documentado, tanto en las fuentes de la tradición intelectual de los dominicos como en los estudios recientes que se han publicado al respecto.

La cuestión de los dos caminos hacia el conocimiento nos hace pensar en los intensos debates que se plantearon los primeros dominicos que arribaron a la Nueva España, no es algo que mencione la autora ni tema del ensayo, pero no se puede evadir el vínculo precisamente porque las dificultades de la primera década en la misión dominicana para territorio novohispano descansaron en los roces por la dedicación al estudio y la oración frente a la obligación de evangelizar; de tal forma que tres siglos después de fundada la Orden, aquellas discusiones medievales volvieron a resonar entre los frailes, que no concordaban si permanecer en sus conventos o desplazarse al terreno de la predicación para aprender a hacer teología desde paradigmas distintos.

Laia de Ahumada, en su texto "Biografías femeninas. Historias de vida dentro de las comunidades religiosas (siglo XVII)", aborda un tema ampliamente trabajado por la historiografía y la literatura en las últimas dos décadas, la escritura de las religiosas. La autora parte del principio de que las monjas escribían para ellas y su comunidad, por lo cual se convirtió en una práctica natural. Subraya que los siglos XVI y XVII fueron privilegiados para dar voz a las mujeres en virtud de la necesidad existente en la manifestación mística dentro del contexto de la reforma religiosa. Anuncia que su in-

tención es analizar dos tipos de textos, los "libros de vida" y "los elogios de difuntas", sobre ambos comenta algunas generalidades y en realidad se concentra en tres obras específicas, dos manuscritas y una impresa, correspondientes a monjas carmelitas y dominicas de Barcelona, subrayando la que salió de la pluma de sor Hipólita de Jesús, monja de observancia dominicana que vivió en la época áurea de la civilización española. La autora también refiere la importancia de la celda como espacio creador de cultura, y a continuación forma el elenco de los elementos básicos que constituyen cada biografía en los textos que estudia. Interesante porque nos acerca a un par de fuentes desconocidas, aunque su discurso se conduce por los caminos ya recorridos en los estudios de la escritura monacal femenina.

El trabajo intitulado "Las bibliotecas conventuales desde la biblioteconomía: la antigua biblioteca del convento de la Merced de Barcelona", escrito por Concepción Rodríguez Parada, tiene la pretensión —a decir de la propia autora— de analizar un inventario de la biblioteca mencionada desde la perspectiva de la biblioteconomía. El objetivo señala el deseo de innovar los abordajes a las bibliotecas antiguas y enriquecer las formas de hacerlo desde la historia de las ideas. Sin embargo, aplica criterios contemporáneos sin el cuidado del desplazamiento histórico, de manera que el material libresco inventariado en la biblioteca del exconvento mercedario de Barcelona es clasificado mediante categorías que poco se relacionan con la forma en que los saberes se organizaban en 1817; prueba de ello es su con-

junto cualificado como “libros propiamente instrumentales”, donde incluye al mismo tiempo los de liturgia, los diccionarios y las gramáticas, agrupación un tanto confusa, o el hecho de que los textos de Cánones queden fuera de los que llama “libros para la formación base”. Resulta interesante su revisión a la manera en que fueron consignadas las obras hace 200 años, por ejemplo la forma de encabezar las entradas por autor y lo compara con la obra de Légipont. La intención de que una disciplina como la biblioteconomía contribuya al estudio de las antiguas bibliotecas es necesaria y bienvenida, pero también es importante considerar que la organización de los libros hace un par de siglos dista mucho de los parámetros que esta ciencia desarrolló a lo largo del siglo XX y las políticas de estandarización en la catalogación, incluso la propia autora implícitamente lo reconoce al echar mano del tratado de Oliver Légipont. Precisamente, los inventarios históricos pueden contribuir a que la biblioteconomía se estudie en su dimensión histórica, y en esa comprensión logre examinar los antiguos fondos y develar los mecanismos en la organización del conocimiento y los cambios de los modelos de sabiduría a lo largo del tiempo, especialmente en esta época de la irrupción del pensamiento ilustrado.

Célia Maia Borges colabora en la revista con el escrito “A circulação e leitura das obras de Frei Luís de Granada nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica”. Un texto que recuerda la importancia del escritor dominico para la cultura iberoamericana, tema del cual se ha escrito mucho, especialmente sobre la circulación de sus obras y su influen-

cia intelectual y mística en la península durante la época de la unión ibérica. Borges coloca el énfasis en la espiritualidad de este pensador y los caminos a través de los cuales encontró recepción en diversos personajes durante su época y la centuria siguiente, a pesar de las restricciones que en su momento puso el tribunal de la Inquisición. La importancia del artículo radica en este recordatorio más que en alguna aportación que haga a la cuestión, recupera estudios que se han publicado acerca de Luis de Granada pero no añade alguna novedad de información ni de análisis; sin embargo, publicado en una revista latinoamericana hace presente la necesidad que existe de estudiar la resonancia del dominico en el Nuevo Mundo. Los datos que aportan los inventarios de las bibliotecas conventuales y particulares del siglo XVI para la Nueva España, por ejemplo, manifiestan lo difundida que estaba la obra de Granada en el virreinato.

El drama de la vida monacal femenina en medio del contexto del establecimiento y consolidación del Estado liberal en Latinoamérica aparece en el trabajo de Alicia Fraschina con el título “Reinventar la vida cotidiana en la clausura. Una tarea de las monjas dominicas de Buenos Aires en el siglo XIX”. El artículo abre con un repaso concreto de la historia decimonónica del monasterio de Santa Catalina de Siena, ubicado en Buenos Aires, teniendo como marco la emergencia del liberalismo en Argentina. Centra su documentado análisis en la forma que las pugnas entre el Estado y la Iglesia impactaron en la vida interna del monasterio, precisando el proceso ocurrido desde la

reforma del clero en 1822 hasta la romanización de la Iglesia argentina. Los aspectos de la vida monacal sometidos a tensión y cambio son diversos, se pueden resaltar algunos como el control de la economía del convento por parte del Estado, los vaivenes entre la opción de la vida común y de la vida particular como soluciones de la comunidad de religiosas frente a las disposiciones legales, entre ellas la excomunión. Con base en fuentes documentales de primer nivel, como el "Libro de profesiones del monasterio" o los de "Visita canónica", traza las transformaciones ocurridas dentro de los muros monacales por el influjo de enfrentamientos, conciliaciones y negociaciones de los actores políticos y económicos en la conformación del Estado argentino y el nuevo rostro de la Iglesia ante la necesidad de una más estrecha vinculación con la sede apostólica. Un fenómeno ocurrido a distintos tiempos y maneras, pero común en el ámbito latinoamericano, por lo cual el texto de Frascina proporciona elementos que enriquecen los necesarios estudios comparativos.

Siguiendo con el contexto del siglo XIX, llegan a escena nuevas formas en el ejercicio de la vida religiosa femenina, con maneras novedosas de inserción en la vida social y los hechos políticos y económicos. Atendiendo a estas consideraciones, Victoria Cohen Imach estudia a una congregación que en aquel siglo tuvo sonado éxito en Latinoamérica. Con el artículo "Sombreros blancos. Las Hijas de la Caridad y el combate del 2 de mayo de 1866 en textos de Juana Manuela Gorriti", se adentra mediante el análisis del discurso en la escritura vinculada a la praxis religiosa, para

identificar los resortes que impulsaron el éxito social de una congregación como las Hijas de la Caridad. Partiendo de los escritos de Juana Manuela Gorriti, enfoca su narración de los hechos ocurridos durante el ataque de la escuadra española contra las fuerzas peruanas en El Callao. El interés de la autora es ubicar y desbrozar las circunstancias desde las cuales la imagen de las Hermanas de la Caridad parece haber constituido un vehículo de las aspiraciones personales en diversas figuras femeninas, dentro de una época en la que los paradigmas del papel jugado por las mujeres para la vida social se veía trastocado por nuevas formas relacionales y novedosos modelos de la vida religiosa que les permitió una participación más activa y visible, como la atención de los soldados heridos en la jornada del 2 de mayo de 1866 en Perú. No se trata de una historia de la acción de las Hermanas de la Caridad, sino de la imagen que a través de ellas intenta reflejar la escritura de Gorriti manifestando las aspiraciones de la cultura femenina decimonónica.

Cynthia Folquer escribe "Aprendiendo a hablar de sí misma. Las cartas de Fr. Ángel Boisdrom a Sor Juana Valladares. Tucumán, 1890-1920". Un trabajo muy interesante que coloca frente a frente dos maneras de ejercer la vida religiosa, dos identidades, dos visiones del mundo vinculadas por una misma ideología, la doctrina católica. El estudio lo efectúa mediante la correspondencia entre el padre Boisdrom, dominico, con la religiosa de la congregación del Santísimo Nombre de Jesús, también de observancia dominicana. El examen que Folquer hace de las cartas

pone en evidencia la construcción de estrategias de comunicación singulares entre dos personalidades poderosas que buscan sortear los controles en este tipo de relación para transmitir su percepción del mundo y de la fe. Si bien la comunicación de fray Ángel con las religiosas tucumanas generó cerca de 800 cartas, la autora escoge las dirigidas a sor Juana Valladares con el fin de trazar su itinerario vital, y para ello recupera la importancia de la celda como el espacio íntimo donde la personalidad puede verterse hacia el papel, como si se tratara de una confesión cada vez que se escriben líneas. Además de las epístolas elaboradas entre 1891 a 1922, toma aspectos biográficos de otras fuentes documentales de la congregación para dibujar el perfil de la religiosa y deteniéndose en varios acontecimientos importantes, como el momento previo a la profesión, o en varias manifestaciones de los estados de ánimo, que cada vez son más abiertas y confiadas, entre sor Juana y el confesor, influyendo en el sentido espiritual que guía su comunicación. Más allá de la transmisión de sentimientos de fe, Folquer observa la lectura que el universo masculino tiene de las mujeres y la manera en que la experiencia religiosa femenina constituye un aspecto de la propia experiencia de los frailes, un cruce de representaciones que trastocó la vida de ambos personajes.

El artículo que cierra la revista es "Las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús en Argentina y las hermanas Marguerite y Lucie de Léotoing D'anjony", escrito por Alejandro Alvarado. Una buena parte del artículo se dedica a recorrer la historia de la congregación

desde su fundación en Francia, prácticamente al iniciar el siglo XIX hasta su arribo y establecimiento en Argentina en 1880, al mismo tiempo que otras familias religiosas como las Hermanas de la Caridad y las Hermanas del Huerto. La segunda parte del texto se encarga del seguimiento genealógico de la familia Léotoing D'Anjony, rastreando algunos datos desde el siglo XV hasta el XX. Es una parte menor del trabajo la que dedica para presentar a las religiosas Marguerite y Lucie. El objetivo del autor no es un análisis de esta organización religiosa, ni específicamente de las dos monjas francesas, sino relatar de manera factual el establecimiento e influencia de la agrupación religiosa en comento para la cultura católica argentina de finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, basado en el archivo de la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús y de la familia de las hermanas Léotoing.

La institución que edita *Itinerantes*, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, es un espacio académico que en sus orígenes estuvo impulsado por la Orden de Predicadores y con la que mantiene un estrecho vínculo. Esta relación viene a cuento porque la revista señala en su carta de presentación que su nombre deriva de la identidad dominicana, partiendo de la esencia que tiene la itinerancia intelectual y misionera. Es objetivo de la revista "[...] el conocimiento de la experiencia religiosa a través del diálogo entre las diferentes ciencias que asumen el hecho religioso como objeto de estudio [...]"; en este sentido se trata, como apunté al inicio, de un perfil interdisciplinario y dialogante.

Esta revista, que nace bajo la dirección de Cynthia Folquer, se suma a una publicación ya consolidada dentro del quehacer filosófico y teológico en Argentina, la revista *Studium. Filosofía y Teología*, que se publica desde 1998, la cual también depende de la misma institución. De esta manera la Universidad

del Norte Santo Tomás de Aquino añade un instrumento para el conocimiento y la reflexión en torno al fenómeno religioso, factor esencial en la historia y el presente de nuestra sociedad.

JESÚS JOEL PEÑA ESPINOSA  
CENTRO INAH PUEBLA



9 771405 776005

58

[www.dimensionantropologica.inah.com.mx](http://www.dimensionantropologica.inah.com.mx)