

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Comparar lo diverso: sustitución de parientes y resolución de conflictos en dos grupos étnicos totonacanos*
- ◆ *Origen del censo. Del censo de hecho al de derecho en la antigua Roma y su importancia en la creación de territorio*
- ◆ *Dos miradas al mundo indígena y sus lenguas en el México del siglo XIX. Francisco Pimentel y Manuel Altamirano*
- ◆ *Cultura jurídica y construcción de la indigeneidad en el Poder Judicial costarricense*
- ◆ *Cuerpo, género y performance: apuntes sobre la escena metalera femenil en la Ciudad de México*
- ◆ *Andrés Medina, fotoetnógrafo*

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



SECRETARÍA DE CULTURA	<i>Directora General de la Revista</i> Delia Salazar Anaya
<i>Secretaria</i> Alejandra Frausto Guerrero	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA	Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)
	Arturo Soberón Mora (DEH-INAH)
	Sergio Bogard Sierra (Colmex)
<i>Director General</i> Diego Prieto Hernández	Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)
	María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)
	Jesús Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)
<i>Secretario Técnico</i> José Luis Perea González	Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)
	Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
	Oswaldo Sterpone (CIH-INAH)
<i>Secretario Administrativo</i> Pedro Velázquez Beltrán	Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA)
	Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
<i>Coordinadora Nacional de Antropología</i> Paloma Bonfil Sánchez	Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
<i>Coordinadora Nacional de Difusión</i> Beatriz Quintanar Hinojosa	<i>Asistente de la directora</i> Virginia Ramírez
<i>Encargado de la Dirección de Publicaciones</i> Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)
	Alfredo López Austin <sup>†</sup> (IIA-UNAM)
	Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	Jacques Galinier (CNRS, Francia)
	Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM)
	Alessandro Lupo (Sapienza Università di Roma, Italia)
<i>Edición impresa</i> César Molar y Javier Ramos	Josep M. Comelles (Universitat Rovira i Virgili, Catalunya, España)
	Lyle Campbell (University of Hawai, Manoa, EUA)
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez	Andrés Izeta (Conicet, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	Roxana Cattaneo (Conicet, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

*Foto de cubierta:*

Andrés Medina

*Músicos de Tila, Chiapas, tocando en el corredor  
de la presidencia municipal (1964)*

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

## 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, con interlineado doble, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, 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, etcétera, 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).
- Las fotografías, ilustraciones, mapas y otras imágenes deberán ser entregadas en archivos separados, en formato JPG o TIFF, en 300 dpi de resolución y en tamaño de 28 cm por su lado mayor.

### 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, C.P. 10200, Conmutador 68 43 05 69 ext. 413749, [dimension\\_antropologica@inah.gov.mx](mailto:dimension_antropologica@inah.gov.mx) [dimenan\\_7@yahoo.com.mx](mailto:dimenan_7@yahoo.com.mx) [dimelogica.4@gmail.com](mailto:dimelogica.4@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 27, vol. 82, mayo-agosto de 2021, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697, ambas otorgadas por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2022, con un tiraje de 500 ejemplares.

# Índice

<b>Comparar lo diverso: substitución de parientes y resolución de conflictos en dos grupos étnicos totonacanos</b> CARLOS GUADALUPE HEIRAS RODRÍGUEZ	7
<b>Origen del censo. Del censo de hecho al de derecho en la antigua Roma y su importancia en la creación de territorio</b> HUGO CASANOVA LEAL	51
<b>Dos miradas al mundo indígena y sus lenguas en el México del siglo XIX. Francisco Pimentel y Manuel Altamirano</b> DORA PELLICER	83
<b>Cultura jurídica y construcción de la indigeneidad en el Poder Judicial costarricense</b> MÓNICA MARÍA PÉREZ GRANADOS	103
<b>Cuerpo, género y <i>performance</i>: apuntes sobre la escena metalera femenil en la Ciudad de México</b> STEPHEN CASTILLO BERNAL / GEORCELY TREJO ARROYO	128
<b>Cristal bruñido</b>  <b>Andrés Medina, fotoetnógrafo</b> SAMUEL VILLELA	173

## **Reseñas**

RODOLFO AGUIRRE SALVADOR (COORD.)

**Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán  
(siglos XVI-XIX)**

TOMÁS JALPA FLORES

197

RODOLFO RAMÍREZ RODRÍGUEZ

**La querrela por el pulque. Auge y ocaso de una industria  
mexicana, 1890-1930**

HAYDEÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ

205

**Resúmenes/ Abstracts**

209

# Comparar lo diverso: substitución de parientes y resolución de conflictos en dos grupos étnicos totonacanos

CARLOS GUADALUPE HEIRAS RODRÍGUEZ\*

**M**i propósito en este artículo es comparar una serie de prácticas tepehuas orientales (*ma'álh'amán*) con un conjunto de prácticas totonacas noroccidentales relativas al relevamiento de padres, abuelos y suegros ausentes. El relevamiento tiene lugar gracias al dispositivo ritual chamánico que lo permite, que es particularmente semejante entre los precisos totonacanos señalados: los tepehuas del este y los totonacos del noroeste, cuyos territorios entreverados se encuentran en las fracciones poblana y veracruzana de la Huasteca sur.<sup>1</sup> La substitución, releva-

\* Perspectivas Interdisciplinarias en Red, A.C.

<sup>1</sup> Las lenguas y los pueblos totonacanos son los tepehuas y los totonacos: las tres variantes lingüísticas tepehuas y los tres respectivos grupos étnicos tepehuas; las al menos siete variantes lingüísticas y los al menos tres pero, quizá, más grupos étnicos totonacos. Las lenguas totonacanas son las lenguas de la familia totonacana, a la que el INALI y muchos lingüistas llaman también familia totonaco-tepehua (INALI, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, 2009 [2008], pp. 280-288). En el plano cultural, los pueblos tepehuas y totonacos son también parientes cercanos, lo que es particularmente cierto en el caso de los tepehuas orientales y los totonacos noroccidentales. El autónimo, autoetnónimo o endoetnónimo tepehua oriental (el gentilicio con el que se llaman a sí mismos en su propio idioma) es *ma'álh'amá'* en singular; *ma'álh'amán* o *ma'álh'amán* en plural. El grupo étnico tepehua oriental, cuyos asentamientos históricos se encuentran más al oriente (y no más al norte) que los de cualesquiera otros tepehuas en el territorio nacional, tiene por lengua la tepehua oriental, *lhichiwíin* en su propio idioma,



miento o reemplazo de parientes se realiza con el fin de dirimir los conflictos que no se resolvieron cuando tales parientes estaban presentes, lo que significa, para los casos en los que me concentro en este artículo, que no se resolvieron cuando estaban vivos, de manera que, en asuntos como éstos, los conflictos se resuelven post mortem.

---

variante idiomática a la que el INALI llama equivocadamente “tepehua del norte” (*ibidem*, p. 288). Entre los tepehuas orientales he realizado tres años de trabajo de campo entre 2005 y 2014, y entre 2018 y 2019. En contraste, mi experiencia de campo con los totonacos se limita a unas cuantas visitas cortas. Los totonacos a los que llamo noroccidentales se llaman a sí mismos “tononacos”, tal como yo les he escuchado decir, o *tutunaku*, *tutunakúj* o *tutunakú*, según reivindican algunos intelectuales, activistas y lingüistas. Con la categoría de totonacos noroccidentales, que ignoro si aplica a un solo grupo étnico o varios, me refiero a los hablantes y descendientes de los hablantes de las variantes idiomáticas que el INALI identifica como totonaco central del norte (*tachaqawaxti*, *tutunakuj*, *tachiwiin*), totonaco del cerro Xinolatépetl (*kintachiuiinkan*) y totonaco del río Necaxa (*tononako*) (*ibidem*, pp. 280-282, 286). Por grupo étnico me refiero a un grupo portador de una tradición cultural, cuyos miembros mantienen entre sí relaciones sociales. Uso este concepto de grupo étnico en seguimiento de la propuesta de Fredrik Barth, “Introducción”, en Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Sergio Lugo Rendón (trad.), 1976 [1969], pp. 9-49. Si los totonacos noroccidentales hablantes de *kintachiuiinkan* tuvieran relaciones sociales efectivas con los totonacos noroccidentales hablantes de *tachiwiin*, *tachaqawaxti* y/o *tutunakuj*, podría sostener que, aunque hablantes de dialectos distintos pero portadores de la misma cultura según derivó de la bibliografía etnográfica, formarían parte del mismo grupo étnico. Lo mismo cabe decir respecto de los totonacos hablantes y descendientes de hablantes de *tononako* del río Necaxa. Respecto de la aseveración de que los asentamientos históricos de los tepehuas orientales y de los totonacos noroccidentales se encuentran en la región Huasteca sur, cabe decir que dicha regionalización no ha sido objeto de atención expresa de investigación alguna de la que tenga noticia, aunque hace ya más de una década que es de uso común entre varios etnógrafos que trabajamos con los pueblos que la tienen por territorio. Como su nombre indica, la Huasteca sur es la porción meridional de la región llamada Huasteca, pero también abarca las partes septentrionales de la región convencionalmente llamada Totonacapan o de aquella otra mal llamada Sierra Norte de Puebla. La Huasteca sur abarca parte del norte de Veracruz, oriente de Hidalgo y norte de Puebla, en donde se asientan los tres grupos étnicos tepehuas; todo el grupo étnico otomí oriental que es hablante de *ñuju*, *ñoju*, *yíihu* u “otomí de la sierra” (INALI, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales...*, op. cit., 2009 [2008], pp. 143-146); todos los totonacos noroccidentales, así como los nahuas y mestizos vecinos de los tres estados mencionados. Para más detalles sobre los grupos étnicos que en mi opinión forman parte de la región histórico-cultural de la Huasteca sur, véase Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Oqxatapáaxa, el relevo: nuevo papá o mamá. Etnografía inconclusa sobre consanguinización y desconsanguinización en el parentesco *ma’állh’amá’* (tepehua oriental). Ritos chamánicos y ontología”, tesis de doctorado en antropología social, Saúl Millán Valenzuela (dir.), vol. 1, 2017, pp. 114-138. Apunto finalmente que el concepto de región histórico-cultural que tengo en mente se aproxima al de “campo de estudio etnológico” propuesto por Jean Petrus Benjamin de Josselin de Jong: un área “con una población cuya cultura parece ser suficientemente homogénea y única para formar un objeto de estudio etnológico separado y que, al mismo tiempo, aparentemente revela suficientes matices de diferencias para hacer la investigación comparativa interna digna de atención” (J.P. B. de Josselin de Jong, “The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, en P.E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader*, 1983 [1935], pp. 167-168. Traducción de Carlos Heiras).

Esos conflictos que no fueron resueltos de inmediato se muestran, con el paso del tiempo, como causa de la enfermedad que ulteriormente aflige a los hijos, nietos, nueros y yernos de los ausentes, incluso, potencialmente, consuegros, compadres y diversos miembros de la parentela. Para curar la enfermedad que tiene esta precisa causa, los totonacanos de la Huasteca meridional echan a andar ritos chamánicos llamados genéricamente “Costumbres”, en los que la sustitución del ausente permite ponerlo frente a aquéllos de sus parientes a quienes nunca pidió perdón y quienes nunca se lo pidieron; a quienes nunca se los dio y quienes nunca se lo dieron a cambio.

El relevamiento de parientes no es una práctica común a la mayoría de los pueblos mesoamericanos contemporáneos o del pasado reciente. Si es posible emprender la comparación entre los relevamientos totonacanos, es claro que ello se debe a las pronunciadas semejanzas entre las prácticas rituales de los tepehuas orientales y las de los totonacos noroccidentales, entre las que se cuentan el relevamiento y el intercambio de perdones con los “relevos”, reemplazos, substitutos o subrogados. En este artículo dedicado a los relevamientos totonacanos comparo, por un lado, las prácticas totonacas noroccidentales que permite conocer la etnografía mexicana o mexicanista gracias a las contribuciones de Alain Ichon y de los autores que le siguieron, con, por otro lado, las prácticas tepehuas orientales que conozco en virtud de mi propio trabajo etnográfico, si bien ya habían sido superficialmente dadas a conocer por la monografía fundadora de Roberto Williams García. Si pondré el acento en la diversidad, ello no me impedirá reparar en los enormes parecidos entre unas y otras prácticas. De hecho, ese enorme parecido es el que me permitirá ponderar la importancia de las diferencias que, aunque podrían parecer menores, suponen consecuencias sociológicas muy relevantes, pues mientras que los totonacos noroccidentales intercambian perdones con sus parientes muertos, substituidos temporalmente sin que ello implique modificar relación de parentesco alguna, en cambio, los tepehuas orientales intercambian perdones con sus nuevos parientes vivos, substituidos permanentemente, reconfigurando con ello la red de relaciones de parentesco del grupo doméstico y del patrilineaje, posibilitando incluso la transformación de toda la parentela en su conjunto.<sup>2</sup> La diferencia cos-

<sup>2</sup> Como la mayor parte de los pueblos mesoamericanos, los tepehuas orientales se ajustan a las formas de familia y parentesco del modelo propuesto por Robichaux. En ese modelo,

mológica entre resolver un conflicto con un muerto y hacerlo con un vivo, que distingue el caso totonaco noroccidental del tepehua oriental, es paralela a la diferencia habida entre las transformaciones que sufre la red de parentesco tepehua y la nula modificación de la red totonaca.

En los primeros dos apartados que siguen ofrezco algunos argumentos teórico-metodológicos sobre el procedimiento comparativo y, específicamente, sobre el lugar de dicho procedimiento en el marco de los estudios mesoamericanistas, además de que adelanto unos primeros elementos sobre los ritos totonacanos del Costumbre en los que tiene lugar el relevamiento. Cada uno de los siguientes apartados lleva por título el nombre de un etnógrafo totonaquista y de la(s) comunidad(es) de donde deriva la información que ofrece. En cada uno emprendo acumulativamente la comparación propuesta, revisando sucesivamente las publicaciones de cada uno de los etnógrafos que ha dado cuenta del “relevo” totonaco noroccidental, contrastando esa específica información que ofrece con la relativa al caso tepehua oriental. Realizo la comparación puntual y con cierto detalle sólo con las etnografías de los primeros totonaquistas, mientras que, por razones de espacio, la comparación con las más recientes es menos puntual. A pesar de esta injusta abreviación de la ruta comparativa emprendida merced a las etnografías publicadas, el lector encontrará extensas transcripciones de las fuentes bibliográficas en las que, por contraste, se sostienen los argumentos originales propuestos en este artículo. Ningún parafraseo puede ser fiel a la fuente que sólo extensamente transcrita puede aspirar a comunicar el sentido que su autor propuso. Únicamente las transcripciones extensas de las fuentes bibliográficas pueden “ser fieles a las exigencias de la gratitud histórica”, para retomar la expresión de Berger y Luckman.<sup>3</sup> En un artículo como éste, cuyo método comparativo sólo puede ser apreciado a condición de hacer transparentes los contrastes comparativos propuestos a partir de cada fuente etnográfica, “las

---

lo que llamo patrilineaje, Robichaux lo caracteriza con precisión bajo el concepto de “patrilinea limitada localizada”. Véase a David Robichaux, “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, 2005, pp. 167-272. Para más detalles, véase a Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Oqxtapáaxa, el relevo: nuevo papá o mamá...”, *op. cit.*, 2017, pp. 151-298.

<sup>3</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Silvia Zuleta (trad.), 1999 [1966], p. 10.

exigencias de la gratitud histórica” sólo pueden ser extensas. El “método comparativo” que seguiré es el apuntado por Marshall Sahlins: “leer monografías y tomar notas”.<sup>4</sup> Las transcripciones extensas de las fuentes y los comentarios puntuales con que las acompaño harán transparente ese método.

## Comparar

Hace más de medio siglo, los etnógrafos comenzaron a señalar los enormes parecidos entre las prácticas rituales de los pueblos indios sudhuastecos: los nahuas de la Huasteca sur, los tepehuas, los otomíes orientales y los totonacos noroccidentales.<sup>5</sup> Esa tendencia continuó en las investigaciones más recientes, algunas de ellas con intenciones comparativas expresas, cuyos autores hemos mostrado las semejanzas y las diferencias en diversos campos socioculturales, particularmente el de los ritos.<sup>6</sup> Más allá del rito, de la mitología a

<sup>4</sup> Marshall D. Sahlins, “Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, núm. 3, Cambridge, abril de 1963, p. 285. Traducción de Carlos Heiras.

<sup>5</sup> Roberto Williams García, *Los tepehuas*, 2ª ed., 2004 [1963], pp. 299-300; Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, José Arenas (trad.), 1990 [1969], pp. 224, 265-272, 289, 300, 340-341; Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa y Haydée Silva (trads.), 1990 [1985], pp. 182, 186-187.

<sup>6</sup> Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, 1986, 327 pp.; Rosa Elena Anzaldo Figueroa, *Los sistemas de parentesco de la Huasteca. Un estudio etnolingüístico*, 2000, 236 pp.; Amparo Sevilla, “Introducción”, en Amparo Sevilla Villalobos (coord.), *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, 2002, pp. 13-66; Jacques Galinier, “‘Entre Pères et Mères...’ Alain Ichon en pays totonaque”, en M.-Charlotte Arnauld et al. (coords.), *Misceláneas... en honor a Alain Ichon*, 2003, pp. 192-201; Jacques Galinier, “Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual”, en Jesús Ruvalcaba Mercado et al. (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, 2004, pp. 251-265; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Elogio de la diferencia: mitología y ritual en la Huasteca sur”, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, México, mayo-junio de 2007, pp. 64-71; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Del anclaje mítico a la oposición fecundidad-rapacidad en los rituales carnavalescos otomí y tepehua orientales”, en Lourdes Baez Cubero y María Gabriela Garrett Ríos (coords.), *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena. Memoria del Simposio sobre Carnavales Indígenas: arte, tradición, ritual e identidad*, 2009, pp. 427-460; Guy Stresser-Péan, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*, Roberto Rueda Monreal y Arturo Vázquez Barrón (trads.), 2011 [2005], 614 pp.; Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) et al., “Las formas del costumbre: praxis ritual en la Huasteca sur”, en Lourdes Baez Cubero (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, vol. 3, 2016, pp. 71-190; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Carnaval

la organización sociopolítica, y desde la producción agrícola hasta las formas que toman el parentesco y la familia, las semejanzas entre los varios pueblos indios de la Huasteca sur suelen ser subsumidas en los grandes patrones de similitudes que tanto historiadores como antropólogos reconocemos entre los muchos pueblos indios que comparten la tradición cultural mesoamericana. Huelga decir que la mayoría de esos antropólogos e historiadores mesoamericanistas, igual que los sudhuastecólogos más acotadamente, han puesto el énfasis de sus propuestas en la unidad de dicha(s) tradición(es) cultural(es) y no en su diversidad, aunque mencionen esta diversidad o trabajen a partir de ésta en tanto conjunto de datos empíricos.<sup>7</sup>

En la búsqueda de modelos generales, las diferencias entre unos y otros pueblos sudhuastecos o mesoamericanos suelen ser ignoradas o premeditadamente superadas en aras de la perspectiva de conjunto. El más connotado de los mesoamericanistas defiende y define su “método comparativo” —su método de estudio de “la díada de opuestos complementarios unidad/diversidad”— de la siguiente manera: “Metodológicamente el paso inicial debe ser dirigido a la aprehensión de la unidad, ya que la diversidad sólo se

---

en el espejo de Todos Santos: otomíes orientales (del sur) frente a tepehuas orientales”, en Miguel Ángel Rubio Jiménez y Johannes Neurath (coords.), *Tiempo, transgresión y ruptura*, 2017, pp. 323-337.

<sup>7</sup>Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos, “Prólogo”, en Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos (coords.), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, 1996, pp. 7-61; Jesús Ruvalcaba Mercado, “Presentación”, en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, 1998, pp. 11-26; Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 2000 [1994], pp. 103-165; Julieta Valle Esquivel, “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (la Huasteca)”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. 2, 2003, pp. 211-340; Julieta Valle Esquivel, “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 2, 2003, pp. 161-219; Julieta Valle Esquivel (coord.) et al., “Fuimos campesinos... somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. 4, 2005, pp. 59-130; María Eugenia Jurado Barranco y Camilo Raxá Camacho Jurado (coords.), *Arpas de la Huasteca en los rituales del Costumbre: teenek, nahuas y totonacos*, 2011, 342 pp.; Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) et al., “Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. 4, 2013, pp. 203-274; Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) et al., “El costumbre de jugarse la vida. Las vías de la *corpomorfosis* en la Huasteca sur”, en Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. 4, 2014, pp. 99-206.

puede aquilatar con referencia a la primera. La inversión de este orden nos perdería en un océano de particularismos desarticulados”.<sup>8</sup> Con la unidad como punto de partida de su investigación, el texto de Alfredo López Austin que cito y que se intitula precisamente “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”, propone comprender la diversidad por vía de subsumirla en la unidad. Con la unidad como presupuesto y la unidad como conclusión, la diversidad queda en su propuesta, según mi opinión, en un lugar irrelevante, aun a pesar de declaraciones como la de que “las diferencias de las tradiciones tienen un enorme valor para la comprensión de la historia del pensamiento”.<sup>9</sup>

El espacio que los mesoamericanistas han dedicado a examinar las diferencias entre unos y otros mesoamericanos, ha sido menor que el que han ocupado en construir argumentos que parten de, o que apuntan a, la unidad regional o civilizatoria en la que caben todas las semejanzas, pero todas las diferencias son ignoradas o consideradas en segundo término. No es que los mesoamericanistas hayamos omitido dar cuenta de las especificidades de una buena cantidad de casos etnográficos —circunscrito cada caso a un solo grupo étnico, una sola comunidad o un conjunto limitado de comunidades—, pero lo más frecuente es que, en las investigaciones no limitadas a un único caso, las especificidades de cada uno y la diversidad que cada uno de éstos concreta sea mencionada al revisar cada caso, pero sólo para no volver a ser considerada nuevamente. Sea con la diversidad como punto de partida o como punto intermedio del recorrido, en el grueso de los trabajos mesoamericanistas no limitados a un solo caso etnográfico lo que queda como conclusión es la unidad regional, ya sea la de alguna subregión mesoamericana como la Huasteca sur, ya sea la de la llamada “macrorregión” mesoamericana en su conjunto. Simultáneamente, como efecto de la misma tendencia homogeneizante, numerosos estudios de caso se realizan en seguimiento de un modelo general que da por resultado que las descripciones etnográficas de los más distintos pueblos mesoamericanos “se inscriban en libros asombrosamente similares”, según la

<sup>8</sup> Alfredo López Austin, “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”, en Andrés Medina Hernández y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, 2015, p. 194.

<sup>9</sup> Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, op. cit., 2000, p. 104.

expresión de James Boon con la que Saúl Millán caracteriza una buena parte de los estudios mesoamericanistas.<sup>10</sup>

Creo pertinente dirigir al mesoamericanismo demasiado interesado en la unidad, la crítica que, en su aproximación generativa a las variaciones mitológicas locales en el marco regional de Nueva Guinea, formula Fredrik Barth hacia la:<sup>11</sup>

[...] explicación vinculada con la premisa del orden lógico abarcador. Una vez que esta premisa ha sido adoptada, ocurre esencialmente que la variación local deja de tener interés —sirve, a lo mucho, para expandir el campo de los mitos en los que uno busca ‘la’ llave, o añade nuevos isomorfismos sin iluminar más profundamente los ya encontrados—. Pero lo más grave de todo es que estas perspectivas suponen que la variación local debe ser reducida y controlada por vía de delimitar el objeto de estudio.

En efecto, cuando el interés está puesto exclusivamente en la unidad —y aquí me refiero también al mesoamericanismo que presume de reconocer la diversidad pero en los hechos sólo la ignora de inmediato—, la diversidad deja de ser relevante o comienza incluso a ser estorbosa, haciéndose necesario controlarla y reducirla.

No pretendo negar las virtudes de las síntesis y de los modelos, y menos aun negar las enormes virtudes de la grandiosa obra de López Austin. Lo que busco es señalar que también es posible apuntar, por vía de la comparación, hacia el otro extremo del espectro. Tal como apunta Peter Berger sobre las comparaciones en nuestras disciplinas: “Obviamente, podemos elegir entre si queremos subrayar las idiosincrasias o queremos discernir patrones comunes generales”.<sup>12</sup> Sin embargo, si en una tradición académica como la

<sup>10</sup> Saúl Millán, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, mayo-junio de 2007, p. 92; James A. Boon, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Stella Mastrangelo (trad.), 1993 [1982], 364 pp.; cf. Johannes Neurath, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, mayo-junio de 2007, pp. 80-86.

<sup>11</sup> Fredrik Barth, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in inner New Guinea*, 2001 [1987], p. 8. Traducción de Carlos Heiras.

<sup>12</sup> Peter L. Berger, “Liminal Bodies, Liminal Food. Hindu and Tribal Death Rituals Compared”, en Peter Berger y Justin E. A. Kroesen (eds.), *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, 2016, p. 59. Traducción de Carlos Heiras.

mesoamericanista, la abrumadora mayoría de los esfuerzos han sido dirigidos hacia, y contruidos desde los presupuestos y las conclusiones de la unidad sintética del modelo, no sólo cabe decir que también se puede tomar el otro sentido, sino que es necesario —e incluso urgente— hacerlo. Para poner de relieve la diversidad, el mejor camino es, sin duda, el comparativo. Pero ya no el comparativo que conduzca —una vez más— a la unidad, sino el comparativo que —para variar, y en mejor consonancia con la siempre proclamada diversidad mesoamericana y la tan presumida pluri o multiculturalidad nacional— parta de, subraye y conduzca de vuelta hacia la diversidad.

A lo largo de las páginas que siguen emprendo una revisión pormenorizada (menos pormenorizada en los últimos apartados) de una serie de prácticas totonacas cercanamente emparentadas. Con mayor espacio para el análisis podría detenerme en muchísimos detalles. Sin espacio suficiente para emprender un análisis comparativo bien detenido, el ejercicio comparativo que propongo en este artículo permitirá apreciar detalles etnográficos para reconocer, entre los casos comparados: 1) cuestiones que son idénticas; 2) otras que son parecidas en las apariencias pero se distancian por su sentido; 3) otras más que son formalmente distintas pero suponen implicaciones del mismo tipo, y finalmente, 4) las que son distintas en su forma, distintas en su contenido y distintas o muy distintas en sus consecuencias: *a)* iguales en fondo y forma, *b)* iguales en forma pero distintas de fondo, *c)* distintas en forma pero semejantes de fondo, *d)* distintas o muy distintas en forma y fondo. Aunque la revisión comparativa que emprendo abarca toda la gama que va de los incisos uno al cuatro, puesto que el argumento que busco resaltar es el que subraya la diferencia que se asoma en lo parecido, pondré el énfasis en unos pocos datos etnográficos que señalan diferencias de forma y contenido entre el caso tepehua oriental y el totonaco noroccidental, es decir, del cuarto tipo según la lista anterior. Mientras que en los primeros apartados serán las semejanzas entre los dos casos etnográficos los que constituirán progresivamente el telón de fondo entretejido sin obviar la diversidad, en los últimos apartados serán las diferencias del caso tepehua oriental las que descuelen por sobre la unidad totonacana.



## Relevar para perdonar. ¿Y después?

Como he dicho, los totonacos del noroeste practican una serie de ritos muy cercanamente emparentados con los de los tepehuas del este. Por lo tocante al relevamiento, que es una de las prácticas rituales terapéuticas y de parentesco que caen en la esfera del chamanismo, la comparación entre la imagen que permiten conocer los etnógrafos que han dedicado sus investigaciones a los totonacos noroccidentales y la imagen que derivo de mi trabajo de campo entre los tepehuas orientales de San Pedro Tziltzacuapan, Pisaflores y Tepetate (municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz), sugiere que, aunque muy cercanas, unas y otras prácticas de relevamiento marcan distancia en muchas cuestiones puntuales, pero sobre todo por cuanto a sus consecuencias sociológicas. Aun cuando la mirada idiosincrática de cada etnógrafo esté inextricablemente implicada en la construcción de esa imagen y sea incontestable el hecho de que etnógrafos con distintos marcos teóricos y diferentes intereses empíricos producirían imágenes disímolas de los mismos hechos etnográficos, mi opinión es que la distancia entre los relevamientos tepehuas orientales y los totonacos noroccidentales es clara en los textos etnográficos y no apenas resultado de mi interpretación de esos textos, ni de las respectivas interpretaciones que cada etnógrafo ha ofrecido para su caso. Para decirlo pronto: mientras que los totonacos noroccidentales siguen siendo huérfanos tras pedirle perdón a su papá o mamá difuntos y momentáneamente substituidos, en cambio, los tepehuas orientales conservan a sus nuevos padres una vez concluidos los ritos de perdón; mientras que los “relevos” totonacos abandonan la relación de parentesco instaurada provisionalmente durante la puesta ritual en cuanto ésta concluye, por el contrario, los “relevos” tepehuas siguen siendo papás y mamás de sus nuevos hijos, abuelos de sus nuevos nietos, suegros de sus nuevos yernos y nueras, incluso nuevos tíos de sus nuevos sobrinos, entre otras muchas nuevas relaciones parentales: nuevos primos, nuevos compadres, nuevos consuegros, etc. Y lo seguirán siendo mientras vivan.

En las ritualidades totonacas de la Huasteca sur, pedir perdón es, acaso, el principal objetivo de los dispositivos rituales chamánicos de Costumbre. Para el caso específico de los totonacos noroccidentales de San Pedro Petlacotla (municipio de Tlacuilotepec, Puebla), Iván Deance entiende expresamente los Costumbres como

“rituales de perdón” que “suelen estar insertos en rituales más amplios como el ‘Lavamiento de Manos’ de una partera o el ritual de despedida de un difunto”.<sup>13</sup> Añade el mismo autor que el “rito del perdón del sentimiento”, *Talipujuat*, sólo “se realiza [...] entre sujetos que se reconocen compadres o comadres”.<sup>14</sup> Deance se equivoca en este último punto ya que, como ocurre con otros totonacanos, también los totonacos de San Pedro Petlacotla practican ritos chamánicos en los que se dirimen conflictos y se recomponen “sentimientos” no sólo entre compadres, sino también entre consuegros, entre padres e hijos, entre cónyuges, así como entre suegros y nueras o yernos. Además, los totonacos de San Pedro Petlacotla no sólo practican ritos de perdón entre vivos, sino también entre vivos y muertos.<sup>15</sup> Esos ritos chamánicos en los que es menester que los vivos traten con los muertos para pedirles perdón —ritos que, como he dicho, en español son llamados genéricamente Costumbres, pero que son reconocidos más específicamente como Conciertos, Contentaciones o Lavados de Manos—, exigen la puesta en marcha de un mecanismo de subrogación, sustitución, reemplazamiento o relevamiento que permite que el lugar del muerto sea ocupado temporalmente por un ser humano vivo. Al sustituto, subrogado, “reemplazo” o “relevó” le serán dirigidas las peticiones de perdón, y —extrapolando lo que he podido ver en los ritos comparables que practican los tepehuas orientales— de él o ella, los peticionarios recibirán de vuelta las disculpas y consiguientes solicitudes de perdón que cerrarán ese circuito de perdones y contraperdones que no se cerró adecuadamente cuando el ausente vivía.

Entre los totonacanos de la Huasteca sur, en efecto, los pleitos no resueltos en vida provocan enfermedades de cuyo tratamiento forma parte imprescindible la petición, la recepción y el otorgamiento de perdón entre parientes. “Si no lo hacen, los hijos”, los yernos,

<sup>13</sup> Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso, “Las flores de Dios en la llanura: religiosidad y conflicto entre los totonaco de la sierra”, tesis de licenciatura en etnología, 2005, p. 105.

<sup>14</sup> *Idem*. He homogeneizado la ortografía con la que escribo y transcribo todas las palabras totonacanas, incluso la ortografía de las palabras que aparecen como parte de citas extensas, tomadas de las fuentes bibliográficas. Escribo todas las palabras totonacanas en cursivas, ya sea que así aparezcan en las fuentes o no, y he omitido transcribir las comillas con que algún autor citado las encierra. Cuando las hay, respeto el uso de cursivas en palabras en lengua española, tal como aparecen en las fuentes.

<sup>15</sup> Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso, “Akinin – Nosotros somos. Vida y memoria en el Totonacapan durante la segunda mitad del siglo xx”, tesis de doctorado en historia-etnohistoria, 2013, p. 187.

las nueras o los nietos “heredarán la obligación o las consecuencias de la conducta de los padres”, los suegros o los abuelos, como advierte Roberto Williams García respecto de los tepehuas orientales de Pisaflores.<sup>16</sup> Si en vida no saldaron las ofensas por vía del perdón, esa falta ha de subsanarse tras la muerte, pidiéndose mutuamente perdón, por un lado, los vivos directamente ofendidos y sus parientes más cercanos; por otro lado, los “relevos” de los muertos. En palabras de un interlocutor tepehua oriental de Williams García: se pide “perdón a los que no viven”.<sup>17</sup> Sin embargo, y a pesar de que el entrecomillado es un testimonio tepehua y no sólo la cita de lo escrito por su etnógrafo, la opinión que defiende en este artículo es que si los totonacos noroccidentales pueden pedir perdón a sus parientes muertos relevados momentáneamente por un vivo, los tepehuas orientales sólo pueden pedir perdón a parientes vivos que substituyen permanentemente a los muertos.

En su libro *Los tepehuas*, Williams escribió que: “El suegro de Miguel Rico sufría mucho, se requiere por ‘esta falta un perdón grande, el viejito quiere, duele mucho su corazón’, en el más allá donde se encuentra. Ahora Miguel, padre de Lucía, celebró el *costumbre* para pedir perdón a su suegro difunto”.<sup>18</sup> De lo escrito por Williams se concluiría que una falta no resuelta en vida habría mantenido dolido al difunto suegro en su morada ultraterrena. En el mundo de los vivos era necesario que el yerno pidiera perdón al suegro, aunque dudo mucho que el tal Miguel Rico haya pedido perdón a un difunto. Si como difunto continuaba afectando a quienes le sobrevivían y particularmente al cónyuge de su hija, no podía ser como difunto que el yerno le pidiera perdón al suegro. Entre los tepehuas orientales al muerto se le puede hablar en condiciones rituales, es cierto, pero bajo la condición de que haya muerto muy recientemente (y en este caso no se le pide perdón, sino que los chamanes lo conminan a abandonar y, salvo en Día de Muertos, no regresar a la que en vida fue su casa) o que se trate de muertos no identificados, muertos genéricos, “malos aires” (en cuyo caso son también los chamanes quienes les dirigen sus discursos rituales más o menos estereotipados). Para pedirle perdón a un pariente que no ha muerto recientemente y sobre todo para que un lego, un no especialista ritual pueda pe-

<sup>16</sup> Roberto Williams García, *Los tepehuas*, op. cit., 2004, p. 140.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 141.

dirle perdón, en cambio, es necesario substituirlo por un pariente vivo. Es decir que, en el caso de los tepehuas orientales, es necesario que un vivo reemplace permanentemente al muerto, de manera que aunque el muerto seguirá estando muerto y continuará su existencia en el otro mundo, en el mundo humano un vivo ocupará su lugar en la red de relaciones de parentesco. Entre los totonacos noroccidentales, por el contrario, el difunto revivido por un instante regresará a su condición de muerto una vez que le ha sido solicitado, ha concedido, ha pedido y ha recibido el perdón de sus parientes vivos.

Según el testimonio tepehua oriental pisafloréño citado por Williams, es menester que los vivos pidan “perdón a los que no viven”.<sup>19</sup> Según mi comprensión de los hechos etnográficos, entre los tepehuas orientales, los legos (no chamanes) vivos sólo pueden pedir perdón a los vivos. ¿Es esta desavenencia una cuestión irrelevante de gramática? No lo es. Se trata de un error de interpretación general por parte de Williams... o incluso, acaso, un error de interpretación de Williams respecto de la interpretación que en español le pudieron dar sus interlocutores tepehuas que tendrían al *lhichiwíin* y no al español por lengua materna. En cualquier caso, sea por mi interpretación, sea por la de Williams o sea por la de sus interlocutores, casos como éste confirman que deben revisarse uno por uno y en extenso los casos etnográficos a comparar, sin una idea preconcebida de la unidad del conjunto.

### **Alain Ichon: el relevo totonaco noroccidental de San Pedro Petlacotla, Mecapalapa, Pantepec, Pápalo y Jalpan en comparación con los relevos tepehuas orientales**

Como en tantos asuntos tocantes a los mitos y ritos totonacos noroccidentales, Alain Ichon fue el primero en registrar los ritos fúnebres y terapéuticos en los que aparece el relevo. Señala que en el rito fúnebre llamado “*cerrada del muerto (taqaschawan)*” o “*toqomaqat* (literalmente: siete días)”, realizado precisamente al séptimo día del deceso, los totonacos de Pantepec (municipio homónimo, Puebla) hacen participar a quien toma el “lugar del muerto”; lo tratan y “le reza[n] como si fuera el muerto”, “haciéndole comprender que no

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 212.

tiene por qué volver al poblado hasta ser convidado en ocasión de la fiesta anual de los Muertos”.<sup>20</sup> En el rito tepehua oriental comparable, llamado Baño de Difunto = *Lháli Paxkán*, o Corrida (expulsión), realizado tres o cuatro días después del deceso, los chamanes dirigen las mismas advertencias a los recién fallecidos, aunque no necesitan dirigirse expresamente a substituto alguno para que el mensaje llegue al muerto que inicia su existencia ultraterrena.

Tal como están invitados a hacer todos los que participan en los ritos chamánicos, el hombre o la mujer totonaco reemplazante del muerto baila durante el rito funerario de Pantepec, pero a diferencia del resto de los ritualistas, al relevo “le hace[n] danzar portando el” *tankoluj* o tancolote, la “comida funeraria: ofrenda al difunto” contenida en un morral. Al terminar el rito, quien ha tomado el “lugar del muerto” se lleva parte de esa ofrenda mortuoria.<sup>21</sup> Tal como ha sido redactada (y traducida) la información etnográfica por Alain Ichon (y por José Arenas), la participación del relevo parece ser una variante posible de los ritos fúnebres, sólo presente —y acaso no siempre— entre los totonacos de Pantepec, pero no entre los totonacos de San Pedro Petlacotla, Mecapalapa, Pápalo y Jalpan. Sobre los tepehuas orientales es exacto decir que la participación del relevo constituye una variante posible de sus ritos fúnebres, que no siempre tiene lugar. Cuando sí tiene lugar, el rito funerario constituye simultáneamente un rito profiláctico, en el que se pide perdón al substituto del difunto buscando disminuir la posibilidad de una enfermedad futura. Tal como ocurre con los totonacos de Pantepec, cuando los tepehuas orientales hacen participar al relevo del difunto, sea en un rito fúnebre o no, el relevo baila como todos mientras que sólo él carga un morral con una parte de la ofrenda alimenticia que más tarde se lleva a casa.

La redacción del libro de Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, sugiere, por otro lado, que la participación del relevo en los ritos terapéuticos se encuentra entre todos esos totonacos noroccidentales, como también —cabe agregar aquí— entre los tepehuas orientales, aunque no en todo rito terapéutico se requiere pedir perdón a un relevo. Los ritos terapéuticos que se refieren enseguida siguiendo a Ichon, son también ritos chamánicos de Costumbre que tienen lugar por la noche, y que son conducidos por chamanes y un

<sup>20</sup> Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, op. cit., 1990, pp. 183, 187.

<sup>21</sup> *Idem*.

dueto de cuerdas (el arpa del caso totonaco suele ser una guitarra quinta huapanguera en el caso tepehua). En totonaco, esos Costumbres terapéuticos llevados a cabo para curar la enfermedad provocada por un pariente muerto reciben el nombre de *Puxamat*. En éstos, para tratar esa enfermedad cuyo último responsable es el familiar muerto, es necesario reemplazarlo para pedirle perdón. Según parece, a quien ocupa el “lugar del muerto” le llaman así exactamente: “lugar del muerto”, e incluso “lugar” a secas:<sup>22</sup>

A pesar de las precauciones que se han tomado para que el muerto nunca más se aleje del cementerio, ocurre a menudo que su alma abandonada retorna con los vivientes y provoca enfermedades. Es necesario entonces exorcizarla por medio de una ceremonia llamada *quitar la sombra del muerto*. En totonaca, *puxamat*; es decir 20-costumbre.

La ceremonia tiene lugar de noche, con arpa y violín y es presidida por un curandero. El actor principal es el *representante del muerto (lugar del muerto)* que a falta de una persona que lo interprete, puede ser configurado por un gran muñeco vestido como el difunto o la difunta. Toda la familia danza con ese maniquí. Si el lugar (intérprete) es un hombre o una mujer (debe ser del mismo sexo que el muerto), se le hacen honores dándole una corona y un collar de flores, un cirio y un ramo. Cada uno, comenzando por el curandero, viene a ofrecerle un vaso de *refino* [aguardiente de caña de azúcar], que bebe o riega en el suelo. Luego se le da un *tancolote (wajkatl)*, vituallas mortuorias.

Si el lugar es una mujer, se le anudan las trenzas (el rito que consiste en hacer y anudar las trenzas parece importante: se le encuentra en la ceremonia de matrimonio; hay para ello una tonada y un canto especiales: *Cuando amarran las trenzas*); se le da una falda, un quechquémitl, un morral lleno de tamales, de plátanos, etc., y también el *tancolote* que contiene, entero, el pollo cocido. Luego el (o la) lugar, danza con esas ofrendas.

La familia ha preparado, al mismo tiempo que el tancolote, los instrumentos miniaturas del muerto: un machete de madera, un hacha, un cuchillo si se trata de un hombre, un fusil si era cazador, un metate con su mano, si el muerto era una mujer.

Al amanecer todos van (al pozo o al río para rezar al Agua) [*sic*]. Al salir de la casa, el lugar dice: “Ahora yo me voy. Queden en paz y felices, oh, mis hijos, oh, mis hijas...” Sale de la casa caminando hacia

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 341-342.

atrás, en tanto los asistentes cantan y suspenden su *wajkatl* en la rama de un árbol. Después todos van a la limpia y el curandero purifica cuatro veces al lugar rociándolo con una bocanada de agua de lluvia y barriéndolo con una rama de pizcillo.

En Jalpan la limpia se hace con un aro de liana *20-Hombres* (*puxamaxux*), como para deshacer un maleficio. El diámetro del aro es de un metro, más o menos, y a veces está encordado con otra liana llamada *tasak*. Se coloca el aro en el suelo, con un huevo y 17 muñecos en el centro. Cada asistente, a su turno, es purificado por el curandero que le pasa 7 ó 17 veces el aro de liana en torno al cuerpo, de arriba hacia abajo, luego de abajo hacia arriba. Después de esta *limpia*, que se completa con un barrido con diversas plantas y un pollo, el aro es roto en siete pedazos que se van a tirar en el monte, lejos del poblado, con un medio *topo* de *refino*.

Ichon agrega que, para terminar la ceremonia, los instrumentos miniatura son depositados “en un lugar sagrado, gruta, peña o monte”, y apunta la interpretación de que las pequeñas herramientas “evocan las actividades” que el muerto continuará practicando “en el más allá”, idénticas a “las que fueron sus tareas en la tierra”.<sup>23</sup> Esta última interpretación aplica bien a comparables prácticas tepehuas orientales, entre quienes —aunque no he registrado los masculinos machetes, hachas, cuchillos ni fusiles miniatura, como tampoco el metate ni el metlapil femeninos en versión diminuta— hay registros, para el caso del rito fúnebre de un varón, de la construcción de un pequeño “rancho” que reconstruye el trapiche donde trabajó en vida y que es destruido antes de terminar el rito de Costumbre. Con excepción de una taza de peltre que durante el rito reproduce en miniatura la enorme paila del trabajo no ritual, el resto del trapiche reconstruido se consume en las brasas sin recibir otro tratamiento posterior que derramar agua sobre las cenizas para “apagar el fuego” del que entre los vivos fuera el lugar de trabajo del difunto, a la vez que para dotarle de las herramientas para su trabajo perpetuo en el otro mundo, subterráneo y acuático.

Ignoro si los tepehuas orientales tienen o tuvieron un son de Costumbre dedicado a amarrar las trenzas de la novia o de la relevo, pero otra práctica ritual propia de los totonacos del noroeste se muestra aún más parecida si no es que idéntica a la tepehua oriental. Ichon

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 342-343.

sólo informa de las prendas de vestir que recibe la mujer que reemplaza a una muerta, que podemos dar por idénticas de las que viste la relevo tepehua quien, cabe añadir, en nuestros días ya nunca recibe un quesqueme (*tapiún*, en lenguas totonacas; *quechquémítl*, en lengua náhuatl; *kexkén*, en náhuatl tepehuizado) como parte de su ropa nueva, pero sí aretes nuevos, a veces cierta cantidad de tela para que ella misma se confeccione un vestido, así como otras prendas entre las que se suele contar una toalla nueva que substituye al quesqueme de muy laboriosa y costosa fabricación en telar de cintura y que, según parece, ya ninguna mujer tepehua oriental sabe tejer. Entre los tepehuas orientales, también el relevo hombre recibe indumentaria nueva: un sombrero y un paliacate, a veces también una camisa de producción industrial, además de un morral tantoyuquero en el que se lleva los refrescos y alguno de los pollos cocidos de los que antes fueron sacrificados durante el Costumbre; en el pasado quizá también le regalaron calzones y guaraches nuevos. No es aventurado suponer que también los hombres totonacos reciben o recibían ropa nueva, aunque Ichon no lo informa.

Conviene agregar que en un relevamiento que observé en ocasión de un Baño de Difunto tepehua oriental, el que en cierto sentido fue el principal de los relevados pero en otro sentido el único relevado, fue el viejo padre varón de los huérfanos adultos. La vieja esposa del “papá de relevo” se convirtió también en “mamá de relevo”, a pesar de que la viuda del difunto seguía siendo madre presente, de manera que, en el caso de ella, y pese a ser reconocida como “mamá de relevo”, más que relevar, duplicó la cantidad de madres con las que a partir de entonces contaron los viejos hijos de la viuda. Acaso por razones económicas, los deudos no pudieron dar ropa nueva a los relevos. Al realizarse el rito fúnebre y de relevamiento, la nueva madre duplicada participó sin desempeñar ningún papel prominente. En cambio, el nuevo padre sustituto del ausente realizó las principales actividades, entre las que recibir, pedir y otorgar perdones fueron las principales, pero a las que se agregó otra muy notable relativa a las prendas de vestir. A diferencia de la nueva y duplicada madre, el nuevo papá de relevo se vio obligado a abandonar la casa en la que se realizaba el rito del Costumbre para ir a su propia casa para cambiarse de ropa. En condiciones idóneas, como parte del protocolo ritual habría debido recibir ropa nueva y allí mismo habría debido vestirla. A falta de esa ropa, hubo de ir a su propia casa para vestir un distinto conjunto de camisa y pantalón,



diferente del que usó antes de convertirse en el nuevo padre de sus nuevos hijos. Como en otros casos mesoamericanos y más ampliamente amerindios, aunque en un contexto ritual y sociológico menos conocido que otros, los tepehuas orientales también recurren al cambio de ropa como operador de transformación. En este caso, una metamorfosis parental que transformó en nuevo padre a quien antes del rito no lo era.

En el último párrafo de los antes transcritos en extenso, Ichon da cuenta de la utilización de un “aro” hecho con un “bejuco” (liana) en el caso del protocolo ritual verificado en Jalpan (municipio homónimo, Puebla). De las muchas descripciones de ritos chamánicos que aparecen en el libro del etnógrafo y arqueólogo francés, resulta claro que, como parte del protocolo, ese aro es utilizado para transitar de una secuencia ritual a otra: de la “Limpia” que se realiza en el patio para deshacerse de los seres patógenos, al Costumbre que se lleva a cabo adentro de la casa para atender a los ortógenos. Los tepehuas orientales hacen uso menos frecuente de una herramienta comparable, un aro hecho de “zacate colorado” —tal vez también un bejuco— que también cumple una función lustral, aunque no ocupa nunca aquella función de bisagra entre las dos secuencias rituales. Para el protocolo ritual tepehua oriental es otra la fase ritual que intermedia entre la Limpia y el Costumbre: la “Levantada de Sombra”.<sup>24</sup> Pero más importante para el argumento comparativo de este artículo es lo relativo al huevo. Según informa Ichon, los totonacos noroccidentales utilizan un huevo como parte de las herramientas con las que el especialista ritual purifica a todos los ritualistas.<sup>25</sup> Al parecer, el uso ritual del huevo en esos ritos totonacos parece del tipo más convencional mesoamericano y amerindio: aproximadamente del mismo tipo de uso que recibe lo mismo aquí que allá, entre indios y aun entre no indios, que con un huevo, lo mismo que con diversas plantas, “barren” y “limpian” con intenciones terapéuticas y profilácticas.

Los tepehuas orientales conocen también ese uso convencional del huevo, pero aquí vale la pena llamar la atención sobre el uso de huevos en el contexto de un relevamiento, como en el caso descrito

<sup>24</sup> Para una descripción y análisis de los protocolos rituales totonaco noroccidental y tepehua oriental, en consideración de sus fases y secuencias, véase Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) *et al.*, “Las formas del *costumbre*: praxis ritual en la Huasteca sur”, *op. cit.*, 2016, pp. 71-190.

<sup>25</sup> Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, *op. cit.*, 1990, p. 342.

por Ichon. Precisamente en ocasión del “Baño de Difunto” tepehua antes comentado, una vez que se “apagó el fuego” del “rancho” (trapiche) que reproduce el lugar donde el difunto trabajó en vida y donde continuaría trabajando durante su existencia post mortem, la nueva y duplicada mamá, siguiendo las indicaciones de la chamán que condujo el rito, amarró estambre rojo alrededor de cada uno de cinco huevos, el mismo número de hijos “legítimos” que el difunto tuvo en vida, es decir, los cinco hijos que nacieron de su único matrimonio reconocido, monógamo. Al terminar de arrollar los huevos con estambre, los colocó sobre el altar tendido a un lado del “ranchito”. Más tarde, la chamán colocó los cinco huevos amarrados con estambre en un traste de peltre con igual número de velas encendidas. Después, la chamán principal pidió que el recipiente y su contenido fueran enterrados en el patio de la casa en la que vivió el difunto, en algún lugar donde no se escarbara nunca más, de donde no pudiera ser removido por error. Los cinco huevos, como he dicho, se corresponden con los cinco hijos del difunto. De esa manera, al difunto le regresaron cinco hijos para que los conservara en su vida ultraterrena (subterránea o acuática). Por el resto de sus días post humanos, el difunto tendría, desde su propia perspectiva, cinco hijos que le acompañarían desde ese día, cuando entre los vivos tuvo lugar su rito fúnebre, y una esposa que le acompañaría en cuanto muriera. Desde sus respectivas perspectivas, sin embargo, los cinco hijos del apenas fallecido no irían con él ni le alcanzarían en el otro mundo. Por el contrario, ellos substituirían a su viejo padre difunto por uno vivo: un nuevo padre en el mundo tepehua de los vivos.

Como informa Ichon en la cita extensa antes transcrita, cuando al amanecer todos los ritualistas totonacos salen de la casa con rumbo al manantial, el reemplazo “[s]ale de la casa caminando hacia atrás”.<sup>26</sup> Ichon no informa si quien ocupa el lugar del muerto participa en los subsiguientes ritos en calidad de reemplazo, pero su peculiar partida en reversa materializa de alguna forma su sentencia: “Ahora yo me voy. Queden en paz y felices”.<sup>27</sup> La despedida que el “lugar del muerto” anuncia y la salida que lleva a efecto sin dar la espalda a los restantes participantes del rito, se suman al hecho de que “a falta de una persona que lo interprete, [el muerto] puede ser configurado por un gran muñeco vestido como el difunto o la

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> *Idem.*

difunta”.<sup>28</sup> Esos datos señalan una diferencia muy importante entre el relevo tepehua oriental y el “lugar” totonaco noroccidental. Si el primero —como creo— puede trascender la representación ritual para arribar a los hechos sociológicamente verificables haciendo de un sustituto un verdadero padre, el segundo —como derivó a partir de lo escrito por Ichon— se queda no en el plano de una representación simbólica o ficticia, sino en el de una representación o, mejor, una presentación,<sup>29</sup> temporalmente acotada al escenario ritual, fuera del cual se disuelven las relaciones de parentesco transitoriamente establecidas entre el relevo totonaco y sus hijos. Es tan clara la transitoriedad de la relación que, a falta de un relevo humano, los totonacos pueden hacer uso de un “gran muñeco vestido como el difunto”.<sup>30</sup> Tal como advierte Ichon: el relevamiento del muerto totonaco noroccidental tiene por objeto exorcizar el alma patógena del difunto. Entre los tepehuas orientales, por el contrario, el relevamiento tiene por intención establecer nuevas relaciones de parentesco entre los vivos.

Entre los totonacos noroccidentales, el “lugar” del muerto es el muerto y no apenas un simulacro de éste, pero lo es sólo durante la puesta ritual. Una vez acabada ésta, el reemplazo totonaco deja de reemplazar al muerto para seguir siendo quien antes era. El relevo tepehua oriental, en cambio, no es en este sentido un representante, pues una vez que toma la posición parental del ausente, permanece en esa posición de padre, abuelo, suegro, etc., aun después de haber concluido el rito chamánico. Es un hecho que esa nueva posición parental tiene consecuencias permanentes en los términos de trata-

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>29</sup> Al usar el concepto de “presentación” me inspiré en la propuesta interpretativa de Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Juan José Utrilla (trad.), 2013 [1990], pp. 82-99.

<sup>30</sup> Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, *op. cit.*, 1990, p. 341. Es pertinente agregar que, en consonancia con el uso ontologista del concepto de *presentación*, en contraste con el de uso simbolista o cosmovisional de *representación*, el primer etnógrafo de los totonacos del noroeste afirma que las piezas arqueológicas (de entre las que consigna varias espléndidas y en uso entre los chamanes y en sus comunidades) pueden ser “ídolos. Éstos representan —o encarnan, más bien— a sus principales divinidades” (*ibidem*, p. 222). “El indígena dice gustosamente que son las imágenes de sus dioses. En realidad son mucho más que eso: contienen el alma, el espíritu de esos dioses; son, por tanto, deidades en sí mismas” (*ibidem*, p. 221). Una representación no es un objeto falsa o ingenuamente considerado un sustituto de otra cosa. Está imbuido, dice Ichon, de esa otra cosa... aunque en el caso del relevamiento totonaco ello sólo sea (y esto no lo dice Ichon, pero se concluye de su escrito) durante el corto tiempo que dura el rito.

miento con que los nuevos parientes se dirigirán unos a otros en adelante, en los términos de referencia con que los nuevos parientes comenzarán a referirse unos respecto de otros, así como en el plano de la prohibición del incesto que comenzará a aplicar para las relaciones entre los nuevos parientes que incluyen, potencialmente, a toda la parentela de los nuevos parientes. A partir del relevamiento y en adelante, concluido el rito chamánico, el papá de relevo es y será un verdadero padre para quien “respeta”, para decirlo como dicen los tepehuas orientales. Los términos de parentesco, que no se usan metafóricamente sino literalmente, son manifestación de relaciones reales para quienes los dicen y quienes con ellos son mentados —y ciertamente los son para los tepehuas orientales involucrados en el relevamiento e involucrados por sus consecuencias.

En consonancia con esto, y con el propósito de describir con mayor precisión lo que ocurre en el caso tepehua oriental, debo precisar que, por lo que derivó de mi lectura del libro de Ichon, mientras los totonacos noroccidentales necesitan de un solo relevo, en cambio, según concluyo por mi propio trabajo etnográfico, los tepehuas orientales suelen requerir asimismo de la participación del cónyuge del relevo. En los dos casos totonacanos, el relevo o “lugar del muerto” debe ser del mismo sexo que el ausente que provoca la enfermedad: aquél con quien hay que intercambiar los perdones que no se intercambiaron en vida. Como para los totonacos noroccidentales, también para los tepehuas orientales, lo más importante es pedir, recibir y otorgar perdón al, y del único ausente que provoca la enfermedad. Entre los totonacos noroccidentales, para pedirle perdón a la madre difunta, los hijos huérfanos buscan un relevo que tome temporalmente el lugar de la mamá ausente. Entre los tepehuas orientales, para pedirle perdón a la madre difunta, los hijos sin madre viva también buscarán un relevo mujer que tome su lugar, pero extenderán la invitación para que el esposo de la relevo sea también, correspondientemente, un nuevo papá. Como los huérfanos totonacos, los huérfanos tepehuas concentrarán su atención en pedir, regalar y recibir disculpas a, y de la mamá substituta, pero ocurre que los hijos tepehuas harán participar al nuevo papá en el intercambio de perdones. Lo correspondiente ocurre si las relaciones se definen desde otra posición parental. Así por ejemplo, en el caso de que la desavenencia patógena no resuelta en vida fuera la habida entre suegra y nuera, si los totonacos noroccidentales substituyeran a la suegra difunta, los tepehuas orientales requieren, sin lugar a dudas,

que la acompañe su cónyuge, que de esa manera se convertirá en suegro de relevo con independencia de que haya asuntos precisos que resolver con él o no. Y como consecuencia de asumir el lugar de un suegro, ese suegro de relevo será también, a la vez, papá de unos, abuelo de otros más, etcétera.

Es obvio que, por ser yo quien condujo la investigación etnográfica entre los tepehuas orientales, puedo señalar lo que llamó mi atención y que no necesariamente llamó la atención de otros etnógrafos para asuntos comparables. Así, hasta aquí en mi exposición, ignoramos si las consecuencias sociológicas del relevamiento que efectivamente tienen lugar entre dichos tepehuas orientales y que se expresan más allá del terreno estrictamente ritual, operan también entre los totonacos noroccidentales. Interesado Ichon exhaustiva pero exclusivamente en dar cuenta de la mitología y de los ritos totonacos noroccidentales de la Huasteca sur, es imposible concluir con certeza, a partir del solo libro de Ichon, cuál es el alcance sociológico del relevamiento entre ellos. Para plantearlo con la pregunta que hace y la conclusión a la que arriba Fredrik Barth cuando lee con fines comparativos las monografías de la misma región cultural en la que él hizo trabajo de campo: “¿Puede leerse la falta de reporte de un fenómeno como una ausencia empírica? [...] Todo recuento [etnográfico] es necesariamente un concentrado abreviado, y diferentes investigadores tendrán diferentes criterios para juzgar lo que debe ser incluido, dependiendo tanto de su tema analítico como de sus idiosincráticos intereses”.<sup>31</sup>

A pesar de que es imposible responder con la información etnográfica revisada hasta aquí, creo que el acotado alcance sociológico del relevamiento de padre o de madre del caso totonaco noroccidental, efectivamente limitado a las fronteras del escenario ritual e impedido para traspasar esas fronteras para arribar a la vida cotidiana, es sugerido por los dos datos sobre los que antes he llamado la atención, aun cuando debe reconocerse que nada escrito por Ichon lo informa explícitamente. El que, ya cerca de concluir el rito de relevamiento y disculpa, el “lugar del muerto” diga: “Ahora yo me voy. Queden en paz y felices, oh, mis hijos, oh, mis hijas...” y salga “de la casa caminando hacia atrás”,<sup>32</sup> pero sobre todo el hecho de

<sup>31</sup> Fredrik Barth, *Cosmologies in the making...*, op. cit., 2001, p. 20. Traducción de Carlos Heiras.

<sup>32</sup> Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, op. cit., 1990, p. 342.

“que a falta de una persona que lo interprete” el sustituto pueda “ser configurado por un gran muñeco” o maniquí con el que los totonacos noroccidentales bailan,<sup>33</sup> son datos que apuntan a sugerir esa limitación al escenario ritual. Serán, sin embargo, etnografías más recientes las que lo confirmen. Leamos, pues, las que se escribieron después de la escrita por el fundador de la etnografía totonaquista en materia de rito y mito.

### **Victoria Chenaut: los relevos totonacos de San Pedro Petlacotla en comparación con los relevos tepehuas orientales**

El año en que se reimprimió la edición en lengua española del libro ya entonces clásico de Ichon, Victoria Chenaut publicó dos artículos en los que toca la cuestión que aquí interesa: el primero sobre “medicina y ritual”; el segundo sobre “costumbre y resistencia étnica”, los dos con la información recogida en una de las comunidades en las que trabajó el etnólogo galo: San Pedro Petlacotla. La antropóloga argentina-mexicana describe los ritos chamánicos terapéuticos a los que recurren los totonacos noroccidentales para curar las enfermedades producidas por la “sombra del muerto” o “el chillido del muerto”, ritos de Costumbre en los que participan los relevos:<sup>34</sup>

Esto ocurre sólo cuando los familiares no han contentado al pariente fallecido, luego de su muerte, con una “costumbre”; por lo general, esta obligación es para con los muertos cercanos, como padres o abuelos. Si la familia no ha cumplido con el rito prescrito (en general porque insume demasiado tiempo, dinero y esfuerzo su organización), es entonces que se realiza la interferencia del muerto sobre algún familiar vivo. La reciprocidad que opera en el interior del grupo doméstico involucra en este caso tanto a los vivos como a los muertos, y el incumplimiento de las obligaciones derivadas del parentesco (en este caso lo que en San Pedro denominan el “no despedirse bien de los muertos”)

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>34</sup> Victoria Chenaut, “Costumbre y resistencia étnica. Modalidades entre los totonaca”, en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, 1990, pp. 170-171; Victoria Chenaut, “Medicina y ritual entre los totonacas de San Pedro Petlacotla, Puebla”, en Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *La Huasteca: vida y milagros*, 1990, pp. 104-105.

es fuente de males y desgracias. La sombra del muerto puede afectar tanto a niños como a adultos, sin importar la edad ni el sexo, enviando cualquier tipo de enfermedades.

Es por ello que cuando alguien enferma, inmediatamente se consulta a los “brujos”; si éstos diagnostican que esa persona “agarró el chillido del muerto” —según la expresión que se usa en la localidad—, la única manera de curarlo es realizando una “costumbre de contentación”. A ella deben acudir todos los parientes del muerto [Nota a pie de página núm. 16] No poseo suficiente información que me permita aclarar cuáles grados de parentesco serían los obligatorios en la observación del rito, pero seguramente comprende a los hijos y nietos del difunto.] y se realiza invariablemente en la noche del día viernes al sábado [...] Existen estrictas normas de parentesco que definen quién es el pariente vivo más cercano del muerto, a quien le corresponde la organización de la “costumbre”, y con quien todos deben cooperar con dinero, trabajo y bienes. Un ejemplo de esta situación es el caso de Pancho, de tres años, quién [*sic*] “agarró el chillido” de su abuela materna y no quería comer; pero no es su padre, sino su abuelo, marido de la difunta, quien debía tomar la iniciativa de realizar la ceremonia para curar al niño. Como ésto [*sic*] no ocurría, el padre del niño se lo exigió, pues de otra manera nadie de la familia podía organizarla.

En toda “costumbre” está siempre presente la necesidad de despedirse bien de los muertos, y es por ello que en una “costumbre grande” se utiliza un “relevo” (una persona del mismo sexo del muerto), que se presta a tomar en la ceremonia el lugar del difunto, y a la que los familiares obsequian y piden perdón, como si se estuvieran dirigiendo al familiar que ha fallecido.

El “relevo” desempeña un papel central en la compleja ceremonia; parte del ritual prescribe un acto de purificación por el que se lo baña en un pozo o corriente de agua, tarea que realiza cada hijo o pariente cercano del muerto, usando cada uno un jabón diferente, que luego le regalan. Asimismo, se le regalan prendas personales de la persona difunta, y al finalizar la ceremonia le corresponde (al igual que a los oficiantes, músicos y otros) una parte de la comida que se preparó, la que se aparta antes de ofrecer a los presentes.

En caso de que la “costumbre” se realice para un matrimonio que ha fallecido, se necesitan dos “relevos”, hombre y mujer. En el transcurso de la ceremonia ambos bailan los sones rituales, debiendo llevar el primero un pañuelo sobre los hombros, y la segunda listones de colores en el cabello, mientras los parientes les piden por turno perdón.

Se denomina “bailar al relevo” al hecho de que cualquiera de los presentes en la ceremonia lo tome del brazo y baile los sones con él. En la localidad hay varias personas que cumplen con determinados requisitos como para poder funcionar como “relevos” en las diferentes ceremonias para contentar que se realizan; pero ellos no pueden ofrecer sus servicios, ya que son los parientes del muerto quienes deben pedirselo.

Con mayor claridad que Ichon, Chenaut sitúa expresamente la práctica del relevamiento totonaco en el campo del parentesco, de cuyas obligaciones incumplidas derivan los padecimientos y su resolución ritual por vía del perdón que piden, reciben y otorgan los parientes vivos enfermos, por un lado, y los patógenos parientes muertos y ritualmente substituidos, por otro. A diferencia de Ichon, quien sólo da cuenta del relevo en singular, Chenaut refiere casos en los que se necesitan dos relevos, cuando es necesaria la participación de dos cónyuges difuntos, momentáneamente substituidos. La información que añade Chenaut acerca el caso totonaco noroccidental al tepehua oriental. Entre los tepehuas nunca es uno solo el relevado sino siempre una pareja conyugal, aunque ni lo agregado por Chenaut ni posteriores etnografías totonaquistas apuntan con precisión hacia lo que ocurre entre los tepehuas orientales, quienes, como informé antes, llegan a duplicar a aquél de los padres que no se ha ausentado tras la ausencia del que es relevado.

Chenaut afirma que “[e]xisten estrictas normas de parentesco que definen” quién debe tomar la iniciativa para realizar el rito terapéutico. En el ejemplo que menciona, con un nieto enfermo porque “agarró el chillido del muerto”, quien se espera que tome la iniciativa es el cónyuge de la difunta: el abuelo viudo, pues la muerta que chillaba era su esposa: la abuela faltante. Quien en el preciso caso conocido por Chenaut hace valer esa obligación es el yerno de la difunta y del viudo: el padre del niño enfermo. El niño enfermo es el nieto de la difunta mujer que debe ser relevada. La totonaquista señala, además, que quien(es) hace(n) las veces de relevo(s) deben cumplir requisitos precisos, aunque no explicita cuáles.

Entre los tepehuas orientales, los relevos deben ser igualmente tepehuas orientales. No por motivos chovinistas o xenófobos, sino porque sólo un tepehua oriental conoce bien los protocolos rituales de “la compleja ceremonia”, y sólo un tepehua oriental podrá comportarse en consonancia durante el rito que exigirá mucha iniciativa



de su parte. De hecho, la información etnográfica con la que cuento sugiere que hay una preferencia por invitar a relevos que participen con asiduidad en ritos chamánicos, pues son ellos quienes mejor conocen el protocolo ritual que deben seguir. Sobre quién recae la responsabilidad de tomar la iniciativa para llevar a cabo el relevamiento que permitirá pedir perdón durante un rito chamánico, la impresión que derivó de mi propio trabajo de campo es que la iniciativa parte de los padres del enfermo cuando éste es niño (soltero) o directamente del enfermo cuando éste es adulto (casado). En esos ritos terapéuticos, pero también en los ritos profilácticos que pueden tener lugar como parte del rito funerario, a ese movimiento inicial siguen uno o varios movimientos más, que involucran las opiniones de otros parientes cercanos, miembros del grupo doméstico (en el caso del enfermo adulto, su cónyuge en primer lugar) o del patrilineaje (pues el nuevo papá del enfermo se convertirá asimismo en el nuevo papá de los viejos hermanos del enfermo), y el chamán que conducirá el rito en el que tendrá lugar el relevamiento. La opinión de este último no será seguida a ciegas y, bien que se sigan sus sugerencias o no, y ya sea o no que en caso de seguirlas éstas apunten a realizar un rito terapéutico con relevamiento, a esas opiniones y en su caso ejercicios rituales fallidos que no sanen al enfermo pueden seguir consultas a otro chamán y otros ritos terapéuticos. Entre los tepehuas orientales el asunto parece transcurrir tal como con otros ritos terapéuticos y profilácticos, no sé si en atención a “estrictas normas de parentesco” como describe Chenaut para el caso totonaco.

Como también describe Ichon, el rito descrito por Chenaut permite hacer tomar parte, en la secuencia ritual terapéutica, una fase que todos los tepehuas orientales reservan para el rito funerario: los “baños” en un cuerpo de agua. Sin embargo, en los “baños” que tienen lugar durante el Baño de Difunto que los tepehuas orientales llevan a cabo en un pozo o en un manantial, no se lava con jabón a nadie, sino que los ritualistas avientan siete o catorce jicarazos de agua por sobre sus hombros. Entre los totonacos noroccidentales de San Pedro Petlacotla el relevo toma parte pasiva de aquel otro tipo de “baño” en el arroyo o en el pozo, donde sus parientes momentáneos lo limpian con agua y jabón, de manera comparable a como ocurre en los ritos de Promesa (*Kat’ánit*) tepehuas orientales, en que los parientes y los clientes-pacientes de los chamanes limpian a estos últimos con agua y jabón, convirtiendo a los chamanes-curanderos en pacientes de sus propios pacientes. Como al promesero tepehua

oriental, al relevo totonaco noroccidental lo baña “cada hijo o pariente cercano del muerto, usando cada uno un jabón diferente, que luego le regalan. Asimismo”, agrega Chenaut, “se le regalan prendas personales de la persona difunta”.<sup>35</sup>

Creo que este último punto que agrega la totonaquista contradice otros registros etnográficos regionales, así como mis propias observaciones de campo entre los tepehuas, totonacos y los otros pueblos sudhuastecos vecinos. Los relevos tepehuas orientales reciben ropas, sí, pero nuevas, impecablemente limpias. Por el contrario, es una costumbre común en la región usar ropa vieja, rota y sucia para disfrazarse de los personajes que bailan en Carnaval y otros “juegos” igualmente carnavalescos de Todos Santos. Asimismo, el cadáver a veces es enterrado con sus herramientas de trabajo (siempre que sus sobrevivientes pobres no las necesiten demasiado), y muy frecuentemente con su ropa vieja, su cobija o petate usado, además de comida y otros pertrechos para su viaje con rumbo al mundo de los muertos. Las muertas tepehuas orientales, como las de otras filiaciones etnolingüísticas mesoamericanas, suelen —o esperan— ser enterradas con el vestido de novia o la ropa tradicional con la que se casaron, pues esperan que sus difuntos maridos las reconocerán por su ropa en el otro mundo. En ese contexto, guardar la ropa vieja del muerto parece un contrasentido con los usos tradicionales. Regalar al relevo las prendas personales de la persona difunta, como informa Chenaut, no parece, en el contexto regional sudhuasteco, convenir ni a los relevos totonacos noroccidentales que lo son sólo mientras dura el rito, ni a los relevos tepehuas orientales que ocuparán por el resto de sus días la posición parental que dejó vacante el difunto. Usar ropa de muerto parece la mejor manera de atraer un patógeno “mal aire”, un “aire” de difunto que traería consigo enfermedad. No obstante, es cierto que, a pesar de mis reticencias para aceptar incondicionalmente la información de Chenaut, las variaciones locales siempre serán más amplias que las que ningún recuento regional pueda anticipar y, por tanto, su información no es descartable sin más, sino de confirmación o definitiva refutación pendiente. Cabe elucubrar, a pesar de mis reticencias, que si el dato de la ropa del muerto se confirmara, podría reforzar el argumento de que el relevo totonaco es el muerto viviente que volverá a morir en cuanto acabe el Costumbre. Es cierto, debe reconocerse,

<sup>35</sup> Victoria Chenaut, “Costumbre y resistencia étnica...”, *op. cit.*, 1990, p. 171.

que el relevo totonaco noroccidental es un muerto sólo brevemente traído a la vida, a diferencia del relevo tepehua oriental que es un vivo y no un muerto. En cualquier caso, es de destacar que allí donde Chenaut informa que los relevos totonacos noroccidentales “bailan los sones rituales, debiendo llevar el primero”, el hombre relevo, “un pañuelo sobre los hombros, y la segunda”, la mujer relevo, “listones de colores en el cabello”,<sup>36</sup> confirma y destaca una variación más de la ropa que visten los relevos totonacos noroccidentales como operadora de la transformación que tiene lugar durante el rito chamánico.

Tras los dos artículos que publicó Chenaut en 1990, pasaron 23 años antes de las siguientes publicaciones relativas a los totonacos noroccidentales en las que se toca la cuestión del relevamiento a la que está dedicada este artículo.

### **Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso: el relevo totonaco de San Pedro Petlacotla en comparación con los relevos tepehuas orientales**

La primera de las publicaciones que siguió a las de Chenaut fue la tesis doctoral de Iván Deance, en la que agrega algunos datos a los que ofreció antes en la tesis de licenciatura que cité en la introducción de este artículo. Según la información que Deance propone en sus dos tesis, el rito de *Talipuwán* = “Sentimiento”<sup>37</sup> tiene por objetivo principal la solicitud y el otorgamiento del perdón entre compadres. Como he dicho, no creo que tenga razón respecto a que sólo entre compadres se intercambian perdones, pero asumo que describe con veracidad hechos etnográficos de los que supo o que directamente presencié. Deance es el único etnógrafo que parece describir un rito comunitario y no uno estrictamente doméstico, como domésticos son los ritos funerarios y profilácticos, o terapéuticos de Contentación, Concierto o Lavado de Manos que he descrito con mi propia información, y con la ajena, en las páginas previas. En este “rito de perdón del sentimiento” entre compadres, alguno (o algunos) puede(n) ser

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso, “Las flores de Dios en la llanura...”, *op. cit.*, 2005; Iván Gerardo Deance Bravo y Troncoso, “Akinin – Nosotros somos...”, *op. cit.*, 2013, p. 187.

substituido(s) por un(os) relevo(s): “Aun cuando existe una persona en particular por la cual se motiva la realización del ritual, participan varios compadres y comadres en él; para completar las parejas y cubrir lugares de algún difunto se suele ocupar un relevo, que hará las veces de la persona faltante [...] Pueden juntarse cuatro o tantas parejas [de compadres] como deseen pedir perdón”.<sup>38</sup>

Deance no ofrece más detalles sobre los relevos totonacos noroccidentales de San Pedro Petlacotla, aunque sí agrega otros datos de entre los que, como he dicho, el más descollante es el que sugiere que el perdón entre ofendidos —relevos incluidos— se otorga en esa especie de rito colectivo y no doméstico que parece ser el *Talipuwan*. Es pertinente insistir en el hecho de que, entre los tepehuas orientales, la donación del perdón forma parte imprescindible de todo rito chamánico, sea doméstico o comunitario. En ese sentido, el Costumbre totonaco de *Talipuwan* descrito por Deance tiene ese mismo aire de familia que lo hermana con los Costumbres tepehuas. Sobre el omnipresente perdón del protocolo ritual tepehua oriental, cabe precisar que el relevamiento sólo se practica cuando el ausente vuelto presente se cuenta entre los principales involucrados en el rito doméstico, lo que, por definición, nunca será el caso en un rito comunitario tepehua oriental. En un Costumbre tepehua oriental todos los participantes en el rito —iniciados (chamanes) y no iniciados— donan perdones a todos, y reciben perdones de todos los demás presentes durante el rito, excepto de los niños. Parafraseando a Deance, si en un Costumbre tepehua oriental hubiera una pareja —de compadres, de comadres, de cónyuges, de consuegros, de madre e hijo, de padre e hija, o de cualquier otro par— que quisiera pedirse perdón enfáticamente porque el conflicto no resuelto provoca enfermedad, entonces organizaría su propio Costumbre de reconciliación, en concierto con los respectivos grupos domésticos y en su caso patrilinajes del ofendido y del ofensor. Cabe agregar que, en cualquier caso, dado que todos piden perdón, todos lo otorgan y todos lo reciben, el ofensor es siempre también un ofendido e, inversamente, el ofendido es simultáneamente un ofensor.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 188.

## Alfonso Hernández Olvera: el relevo totonaco de Zihuateutla en comparación con los relevos tepehuas orientales y otros relevos totonacos noroccidentales

El mismo año que Deance se doctoró, Hernández Olvera presentó su tesis de maestría en la que, además de informar que la institución totonaca del reemplazo alcanza a los también totonacos del noroeste de la comunidad de donde él mismo es originario y con quienes ni Ichon ni otros etnógrafos han trabajado, agrega una importante cantidad de datos etnográficos inéditos, harto interesantes.<sup>39</sup> Por razones de espacio me será imposible revisarlos todos. Confío en que el procedimiento explicitado en los apartados anteriores habrá expuesto con suficiencia mi método. Me limitaré, entonces, apenas a manera de ejemplo, a apuntar algunos pocos datos de entre los muchos que ofrece Hernández Olvera, para compararlos con los tepehuas orientales.

Como otros pueblos mesoamericanos, pero sin que como etnógrafo yo haya encontrado clara consistencia entre unos testimonios y otros, aun del mismo colaborador-interlocutor-informante, algunos tepehuas orientales reconocen unos días de la semana como adecuados para los bienintencionados ritos chamánicos terapéuticos o agrícolas, y otros días que los chamanes malintencionados —siempre otros chamanes, nunca el entrevistado— consideran convenientes para realizar malignos ritos de brujería mórbida. Quedó atrás consignado que, de acuerdo con Chenaut, los totonacos noroccidentales de San Pedro Petlacotla realizan los ritos de relevamiento “en la noche del día viernes al sábado”.<sup>40</sup> Más acordes con las antiguas formas mesoamericanas de cómputo temporal, los totonacos de Zihuateutla (municipio homónimo, Puebla) conservan su propia versión del mes mesoamericano de 20 días. El día 11° es propicio para llevar a cabo el rito de *Tacheket* = “Lavatorio”:<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Alfonso Hernández Olvera, “Aprender a ser hombre. Honor y prestigio masculinos entre los totonacos de Zihuateutla, Puebla”, tesis de maestría en ciencias en la especialidad en investigación educativa, 2013, 197 pp.

<sup>40</sup> Victoria Chenaut, “Costumbre y resistencia étnica...”, *op. cit.*, 1990, p. 170; cf. Victoria Chenaut, “Medicina y ritual entre los totonacos de San Pedro Petlacotla, Puebla...”, *op. cit.*, 1990, p. 104.

<sup>41</sup> Alfonso Hernández Olvera, *op. cit.*, 2013, p. 131; cf. p. 52.

Este ritual también es dedicado a los padres que han muerto, el cual consiste en lavarle los pies y manos a la persona que representa al muerto, es decir, al *lak xoko*, así mismo se le baña en el temazcal. Algo que llama la atención de lo que describen las curanderas, es la elaboración de un tamal del tamaño de un bebé y adentro lleva un pollo entero cocido, que se usa para representar a un bebé, es decir, es una representación del hijo o hijos que tenían la(s) persona(s) a quien[es] se les hace el lavatorio de pies y manos.

Como ocurre con éstos y otros totonacos del noroeste, también los chamanes tepehuas del este practican “limpías” y “baños” en las manos y a veces también en los pies de todos los ritualistas que participan en la Limpia previa al Costumbre, no importa si es terapéutico, agrícola o del ciclo de vida. Mi opinión es que, al menos respecto de los más conocidos totonacos de Pantepec y Tlacuilotepec, los tepehuas orientales se abandonan a estas “limpías” y “baños” con mayor insistencia y prodigalidad que sus más cercanos vecinos totonacos noroccidentales y de otras filiaciones étnicas indias.<sup>42</sup> Por otro lado, ya durante el Costumbre propiamente dicho, como antes informé, en sus ritos de Promesa, los tepehuas orientales realizan numerosísimos “baños” sobre el chamán promesero que al menos cuatro o siete veces en la vida agradece su “don”, es decir, sus facultades y conocimientos rituales y curativos. La Promesa tepehua oriental es un tipo de rito terapéutico centrado en el chamán como una especie de enfermo. Cabe observar, entonces, en el Lavatorio totonaco noroccidental de Zihuateutla, que el rito se concentra en el muerto. En efecto, el muerto es curado, perdonado, lavado.

Es llamativo el uso en Zihuateutla de un tamal de pollo entero para representar al bebé, hijo de los difuntos representados por seres humanos. Ese tamal recuerda de inmediato al sacahuil que preparan en distintas ocasiones rituales otros pueblos indios de la Huasteca para materializar el cuerpo de un muerto, pero, acaso de mayor interés aquí, evoca también la descripción que hice del Baño de Difunto tepehua de San Pedro Tziltzacuapan. En el caso tepehua oriental, el rito en el que se despidió al difunto y sus hijos se hicieron de nuevos padres, no dejó al difunto sin hijos, sino que le entregó

<sup>42</sup> Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “El agua como elemento focalizador en la cultura tepehua suroriental”, en Israel Sandre Osorio y Daniel Murillo (eds.), *Agua y diversidad cultural en México*, 2008, pp. 75-88.

otros substitutos, representantes podríamos decir de sus antiguos hijos. Con sendas velas, en efecto, como cinco hijos que tuvo en vida el difunto, cinco huevos fueron enterrados para permitir que, en el mundo de los muertos, continuara la vida que tuvo en éste. Su esposa, viuda viva en este mundo, le alcanzaría en el futuro, cuando muriera. En el Lavatorio totonaco noroccidental, el bebé hecho con un tamal parece ser una variación de ese mismo tema. Si ese rito de Lavatorio lo patrocinan y conducen los hijos de los difuntos, parece ocurrir que, por medio de sus representantes, los padres muertos actualizan un tiempo pasado cuando sus hijos, adultos en aquel tiempo presente, fueron niños de brazos. Verdadera máquina del tiempo el rito, sus tecnologías y sus artefactos. Cabe agregar, como una variación más sobre los mismos temas, que los tepehuas orientales hacen uso de telas y cobijas acomodadas como un bulto que imita el volumen que hace un bebé envuelto en un rebozo, y que una mujer acuna durante un Costumbre terapéutico cuando este rito, concentrado en ella, tiene la intención de procurarle el hijo del que hasta ese momento no ha podido quedar embarazada.

Como he dicho, por estar obligado a la brevedad, lamentablemente me es imposible revisar toda la información que aporta Hernández Olvera, abundante, en la que es posible observar la diversidad de ocasiones rituales que requieren de la participación del relevo zihuateutleco, siempre acompañadas de los respectivos anclajes calendáricos que añaden datos suplementarios para la cabal comprensión de los hechos etnográficos. Sin hacer justicia al relevante documento del etnógrafo totonaco, limitadamente agregaré que, como no hacen los de sus predecesores (Ichon, Chenaut) ni los de su contemporáneo antes revisado (Deance), tampoco el escrito por Hernández Olvera explicita qué ocurre con el relevo una vez que concluye el rito. Serán dos textos apenas posteriores los que lo dejen claro. Una vez más por razones de espacio, tampoco con estos últimos haré justicia ni a sus datos ni a sus interpretaciones. Me limitaré a señalar los datos cruciales que hacen la diferencia de fondo con el caso tepehua oriental y confiaré en que la revisión relativamente puntual de algunos de los numerosos datos que aporta Ichon, algunos pocos de los muchos que ofrece Hernández Olvera, y todos los que ofrecen Chenaut y Deance, hayan expuesto siquiera míni-

mamente el método comparativo sahliano que hago mío: “leer monografías y tomar notas”.<sup>43</sup>

### **Leopoldo Trejo Barrientos: el relevo totonaco de Ceiba Chica y otras comunidades de Pantepec, en comparación con los relevos tepehuas orientales**

Del documento de Trejo que cito, yo soy coautor. La información etnográfica sobre los totonacos noroccidentales la proveyó él. La relativa a los tepehuas orientales la proveí yo. A pesar de haber sido publicado en 2014, el documento fue escrito bastantes años antes, lo que explica que, aunque los datos etnográficos se sostienen (aunque también se afinan), no ocurre lo mismo con la opinión que me merece la interpretación que entonces propusimos. En efecto, nuevos datos acumulados con el tiempo me han obligado a rechazar esa interpretación previa. Hace años, Trejo y yo apuntamos lo siguiente:<sup>44</sup>

[...] tanto tepehuas como totonacos llevan a cabo “reemplazos” de muertos y otras potencias. [...] Lo interesante del caso es que buscan a personas vivas que harán las veces de difuntos [...]. Una vez que se viste con flores a los subrogados y a los beneficiarios totonacos, o con ropa nueva a los subrogados tepehuas, se colocan en ambos lados de una pequeña mesa, muertos de un lado, vivos del otro. Ahí tiene lugar lo que los totonacos llaman “contentación” y que los tepehuas nombran “concierto”. No es otra cosa que la solicitud de perdón a los difuntos por supuestas ofensas que se les hizo en vida, o por el olvido en que se les tiene. Muertos y vivos conversan, intercambian aguardiente y, ya para terminar, se “contentan”. Alcanzado el objetivo, los difuntos ¿incorporados o encarnados? toman las ofrendas, salen de casa y terminan la secuencia.

En el caso totonaco, aquellos que hicieron de muerto, que prestaron su cuerpo para dar vida a los difuntos, son rociados con agua en el umbral de la casa y no juegan ningún otro papel a lo largo del ritual. Fueron muertos, pero una vez que se hicieron las ofrendas y se logró

<sup>43</sup> Marshall D. Sahlins, “Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia”, *op. cit.*, 1963, p. 285. Traducción de Carlos Heiras.

<sup>44</sup> Leopoldo Trejo Barrientos (coord.) *et al.*, “El *costumbre* de jugarse la vida. Las vías de la *corpomorfosis* en la Huasteca sur”, *op. cit.*, 2014, p. 192.



la comunión, vuelven a ser lo que antes eran: don Juan, don Francisco, doña Reyna. Entre los tepehuas, aunque el reemplazo sigue medianamente la misma estructura, se tiene la costumbre de hacer sangrar en el dedo pulgar del pie al subrogado para que luego la curandera imponga esta sangre en las coyunturas y otros puntos del cuerpo del enfermo. Se trata de la agencia de un muerto que, una vez en el cuerpo del reemplazo, dona vitalidad a un enfermo, su pariente vivo.

Trejo zanja de un plumazo lo que no había sido aclarado por otros etnógrafos totonaquistas: acabado el rito, Juan, Francisco y Reyna dejan de relevar al respectivo difunto para seguir siendo quienes fueron antes del rito y seguirán siendo tras de éste. Durante el rito fueron difuntos, pero “una vez que se hicieron las ofrendas y se logró la comunión, vuelven a ser lo que antes eran”.<sup>45</sup> Si la interpretación de Trejo es correcta como parece, los totonacos Reyna, Francisco y Juan dejaron de ser ellos mismos durante el relevamiento, tiempo ritual durante el cual brevemente fueron difuntos revividos (“¿incorporados o encarnados?”).<sup>46</sup> Francisco, Reyna y Juan prestaron sus cuerpos para que los difuntos se hicieran presentes frente a los parientes con quienes esos difuntos estaban en falta, y esos mismos difuntos abandonaron tales cuerpos humanos vivos en cuanto concluyó el rito chamánico de Contentación.

Como hace algunos años informé con Trejo y no había sido consignado por Williams García en su monografía clásica, la tradición tepehua oriental obliga a que, no sólo uno, sino los dos relevos (el relevo principal y su cónyuge) se pinchen un dedo del pie para que un(a) chamán imponga esa sangre, no únicamente sobre un enfermo, sino sobre él y todos sus viejos parientes presentes. Hoy me distancio de la interpretación que propuse con Trejo. Los relevos tepehuas son también, y sobre todo, nuevos papás (nuevo papá y nueva mamá), además de nuevos abuelos, nuevos suegros, nuevos tíos, nuevos consuegros, etc. El enfermo tepehua oriental será, antes que otra cosa, el nuevo hijo de los nuevos papás; o el nuevo yerno o la nueva nuera de los nuevos suegros; o el nuevo nieto de sus nuevos abuelos, etc. No ocurre entre los tepehuas orientales, entonces, que “la agencia de un muerto” done “vitalidad a un enfermo”,<sup>47</sup> como

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Idem*; cf. *ibidem*, pp. 173, 181, 183, 191-192.

<sup>47</sup> *Idem.*

antes propuse con Trejo. Ocurre, por el contrario, que los nuevos papás consanguinizan con sus nuevos hijos y, en ese movimiento de construcción de parentesco consanguíneo, extienden la red del parentesco para abarcar todo el patrilineaje y la parentela entera del enfermo hasta los confines del grupo doméstico, el patrilineaje y, al menos potencialmente, la parentela entera de los nuevos papás de relevo.<sup>48</sup>

Por otro lado, y también para marcar diferencia de los casos totonacos noroccidentales, ocurre que los tepehuas Pedro, María y Raymundo que se prestan o se ofrecen para ser relevos, son siempre —antes, durante y después del rito— Pedro, María y Raymundo. No cambian ni por un instante de identidad. Pedro no se transforma en el difunto Carlos mientras lo releva. María no se convierte en la difunta Guadalupe mientras la reemplaza. Durante y después del rito de relevamiento, el nuevo papá Raymundo ocupará el lugar parental que antes ocupó el difunto Rutilio pero nunca será, ni por un instante, confundido con Rutilio ni el alma del difunto Rutilio entrará en el cuerpo vivo de Raymundo. Para ocupar su nueva relación de parentesco como nuevo padre, Raymundo consanguinizará con los que hasta antes del relevamiento fueron los viejos hijos del difunto Rutilio. Ya como nuevo papá consanguíneo, recibirá de sus nuevos hijos disculpas y se las dará; pedirá disculpas a sus nuevos hijos y se las darán. Y lo mismo harán sus nuevos nietos, sus nuevos yernos y sus nuevas nueras. Una vez concluido el rito tepehua oriental de relevamiento, las nuevas relaciones de parentesco se sostendrán permanente e indefinidamente. El papá de relevo seguirá siendo nuevo papá de sus nuevos hijos, y la vieja cónyuge del papá de relevo será también ella nueva mamá. Los viejos hijos de los nuevos papás serán nuevos hermanos de los nuevos hijos de sus viejos padres, etc. Además de los términos de referencia y de tratamiento con que se hablará de, y se tratarán entre los nuevos parientes, además de la nueva prohibición levantada sobre las relaciones sexuales-maritales entre los nuevos parientes, acompañan un con-

<sup>48</sup> Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, "Oqxtapáaxa, el relevo: nuevo papá o mamá...", *op. cit.*, 2017, pp. 299-437; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, "Consanguinizar y desconanguinizar, mecanismos tepehuas para 'relevar': hacerse de nuevos y deshacerse de viejos padres e hijos, abuelos y nietos... ¿suegras, nueras y yernos?", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 25, núm. 72, mayo-agosto de 2018, pp. 145-169.

junto de derechos y obligaciones, a perpetuidad, las nuevas relaciones de parentesco derivadas del relevamiento.<sup>49</sup>

### **Víctor Vacas Mora: el relevo totonaco de San Pedro Petlacotla en comparación con los relevos tepehuas orientales**

La tesis doctoral de Víctor Vacas Mora se publicó, como el capítulo de Trejo y otros, revisado en el apartado anterior, el mismo año de 2014. Entre otras muchas cuestiones, el documento recepcional de Vacas da cuenta del amplio campo semántico y de práctica en el que se inscribe el concepto totonaco noroccidental de “relevo”: desde lo que en este artículo trato como tal, por supuesto, hasta conceptos como el de “ofrenda” y “divinidad”, o las prácticas que la antropología mexicana conoce bajo el rótulo de sistema de cargos.<sup>50</sup> De todo ello me limito a señalar dos cuestiones. La primera es que, como antes señalé, según Chenaut, el reemplazo totonaco noroccidental debe cumplir “determinados requisitos” para ocupar el lugar del muerto,<sup>51</sup> pero no informa cuáles. Vacas sí. Los relevos totonacos que ocuparán el lugar del muerto nacen con el “don”, tal como también nacen con sus respectivos “dones” quienes, una vez que sean adultos, se desempeñarán como chamanes, parteras, hueseros, músicos o danzantes.<sup>52</sup> Al menos en San Pedro Petlacotla, el que hace las veces de relevo del muerto es un tipo de especialista ritual: el especializado en tomar el lugar del muerto.

La segunda cuestión, más relevante para mis propósitos, es que Vacas confirma explícitamente lo que, siguiendo a Trejo, concluí en el apartado anterior:<sup>53</sup>

En el transcurso del ritual, el o la relevo no *representa* al muerto, sino que *es* el propio deceso [*sic pro* difunto]. Se le habla como a tal, se le agasaja, se le orna con flores y se le destina la atención que el familiar

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> Víctor Vacas Mora, “Comunidad plural, cuerpos rituales. Comunidad étnica, ritual e ideología en San Pedro Petlacotla, localidad totonaca de la sierra norte de Puebla”, tesis de doctorado en ciencias sociales, 2014, 323 pp.

<sup>51</sup> Victoria Chenaut, “Costumbre y resistencia étnica...”, *op. cit.*, 1990, p. 171.

<sup>52</sup> Víctor Vacas Mora, “Comunidad plural, cuerpos rituales...”, *op. cit.*, 2014, pp. 130-131.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 130.

fallecido merece. Sin embargo, cuando el acto concluye, el relevo, debidamente purificado, vuelve a ser un convecino más que no tiene especiales capacidades ni recibe trato diferencial, salvo que debe permanecer lejos del hogar donde se realizó el acto.

Confirmado. El relevo totonaco noroccidental no representa al muerto; lo presenta; lo es mientras dura —pero exclusivamente mientras dura— el rito chamánico. De manera semejante, el relevo tepehua oriental tampoco representa al muerto, pero de manera muy distinta a su par totonaco, el relevo tepehua ocupa su lugar durante el rito chamánico, y sigue ocupando su lugar después de éste —mucho después de concluido el rito—. Acabado el Costumbre, el relevo totonaco noroccidental no “recibe trato diferencial”.<sup>54</sup> Acabado el Costumbre, en cambio, el relevo tepehua oriental seguirá siendo lo que no era antes: nuevo papá o mamá de sus nuevos hijos, y recibirá el trato diferencial correspondiente: entre diversas atenciones que recibirá de ellos, sus nuevos hijos, nietos, nueras y yernos, consuegros, y demás parientes, le hablarán con respeto y dirigiéndose a él o ella como el nuevo pariente que a partir de entonces es.

## Conclusiones

En las páginas previas no fue mi intención dar cuenta de la unidad de las prácticas rituales totonacas tocantes al relevamiento y el perdón, aunque esta unidad se asoma a todas luces. Mi propósito, que no se asoma menos en los datos, apunta a la diversidad. No importa cuánto se parezca un relevo totonaco noroccidental a uno tepehua oriental. Si un relevo totonaco noroccidental sostiene una relación de parentesco sólo durante la puesta ritual y en cambio un relevo tepehua oriental mantendrá permanentemente la relación de parentesco allí instaurada, entonces hay una diferencia muy grande entre un caso etnográfico y el otro. Esa irreductible diferencia sociológica va de la mano con otra igual de relevante, que es la diferencia cosmológica que hay entre pedirle perdón a un muerto y pedirselo a un ser humano vivo.

La mayoría de los textos etnográficos revisados sólo informan explícitamente de la breve relación entre el relevo totonaco y un

<sup>54</sup> *Idem.*

sujeto: el enfermo, según unos; el compadre, según otros. Alguno menciona a los parientes inmediatos de ese sujeto: el papá del niño enfermo y yerno de la patógena difunta relevada, por ejemplo. Parecía posible que los totonaquistas hubieran olvidado inquirir sobre la extensión del parentesco establecido entre el, o los relevos, y la otra parte más patentemente extendida que va del enfermo a sus parientes inmediatos. Sin embargo, tras revisar sucesivos recuentos etnográficos, parece más probable que, con o sin olvido de parte del etnógrafo, la falta de referencia a los parientes del relevo totonaco sea consistente con el carácter pasajero de la relación con él establecida, que nunca se extiende más allá de su cónyuge y a veces ni siquiera a éste llega. Entre los tepehuas, mi trabajo de campo revela con claridad que los relevos y los que solicitan las funciones de los relevos se suman, ambas partes, a la nueva relación parental con toda o al menos con buena parte de sus grupos domésticos, sus patrilinajes, e incluso, potencialmente, sus parentelas.

No es una diferencia menor el hecho de que, por un lado, Reyna, la relevo totonaca noroccidental, sea sólo momentáneamente madre de la enferma totonaca, mientras que la hija de Reyna, que no participó en el rito de Costumbre, no esté involucrada en el asunto, como tampoco Reyna continuará teniendo relación de parentesco alguna con dicha enferma. No es una diferencia menor el que, por el contrario, Isabel, la relevo tepehua oriental, se convierta permanentemente en la nueva madre de la enferma tepehua, mientras que los viejos hijos de Isabel sean a partir de entonces, también permanentemente, los nuevos hermanos de dicha enferma. En el mismo sentido, los viejos hermanos de la enferma devendrán, también ellos, nuevos hijos de Isabel y nuevos hermanos de los hijos de Isabel. Igualmente impactado resulta el resto de las relaciones de parentesco del caso: indefectiblemente los parientes cercanos de los grupos domésticos y del patrilinaje; potencialmente también el resto de las parentelas. En esa diferencia radical no es posible reparar sino a condición de detenerse una y otra vez en los detalles de cada caso etnográfico, a veces, como en el caso totonaco aquí reseñado, construido a partir de muchas etnografías, escritas por distintas plumas, con distintas miradas y distintos intereses.

Como se constata en la revista que he pasado a las etnografías totonaquistas que han abordado la institución del relevo, hay muchas prácticas rituales idénticas o muy parecidas en forma y fondo entre el caso totonaco noroccidental y el tepehua oriental. Otras

prácticas sólo se distancian en forma pero no en contenido y algunas más, a la inversa, discrepan en contenido aunque la forma sea semejante. Sin embargo, como anuncié en el apartado “Comparar”, las limitaciones de espacio no me permiten hacer comentarios más extensos y detenidos que los que he hecho al paso, en los respectivos apartados, sobre estas semejanzas y diferencias puntuales. Lo que no dejaré de hacer será reparar una vez más en las prácticas rituales que marcan una diferencia radical en sus formas y en sus consecuencias.

Los relevos totonacos no transfunden su sangre a pariente alguno, como en cambio sí lo hacen los relevos tepehuas que, con su transfusión sanguínea, consanguinizan con sus nuevos parientes consanguíneos. En efecto, los totonacos no conocen esta práctica. Por otro lado, los totonacos pueden suplir al difunto con ayuda de un maniquí porque, una vez concluido el rito de Costumbre, nadie espera ocupar permanentemente el lugar del muerto. En este caso son los tepehuas quienes no tienen esta práctica ritual. Los tepehuas no podrían pedir perdón a un maniquí que relevara al ausente, por la razón de que los tepehuas mantienen a perpetuidad la nueva relación de parentesco establecida con el relevo que, por ello, debe ser un humano vivo. Si con los totonacos no hay transfusión de sangre consanguinizante y con los tepehuas no es posible pedirle perdón a un muerto con ayuda de un maniquí que lo substituya, es porque estas formas rituales apuntan hacia distintas consecuencias sociológicas: que el muerto siga muerto, en el caso totonaco, y que el ausente sea substituido por un vivo para reconfigurar las relaciones de parentesco en el caso tepehua.

Para reconocer la diversidad que distingue a tepehuas de totonacos, sostengo que es posible y necesario proceder de manera radicalmente diferente a como hacen López Austin y los mesoamericanistas que le siguen, quienes, como defiende el insigne mesoamericanista, inician por “la aprehensión de la unidad”, argumentando “que la diversidad sólo se puede aquilatar con referencia a la primera”.<sup>55</sup> Como anticipé en el apartado “Comparar”, no propongo desechar la propuesta lopezaustiniana, sino advertir que no puede ser la única a la que recurramos los mesoamericanistas. Para aquilatar la diversidad, propongo que el punto de partida

<sup>55</sup> Alfredo López Austin, “La unidad de la tradición mesoamericana...”, *op. cit.*, 2015, p. 194.

también puede ser el de los hechos etnográficos a comparar y que son siempre, por definición, diversos.

## Bibliografía

- Anzaldo Figueroa, Rosa Elena, *Los sistemas de parentesco de la Huasteca. Un estudio etnolingüístico*, México, INAH (col. Científica, núm. 406, serie Lingüística), 2000, 236 pp.
- Barth, Fredrik, "Introducción", en Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Sergio Lugo Rendón (trad.), México, FCE (col. Antropología), 1976 [1969], pp. 9-49.
- , *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press (col. Cambridge Studies in Social Anthropology, núm. 64), 2001 [1987], 95 pp.
- Berger, Peter L., "Liminal Bodies, Liminal Food. Hindu and Tribal Death Rituals Compared", en Peter Berger y Justin E.A. Kroesen (eds.), *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, Nueva York, Berghahn, 2016, pp. 56-77.
- , y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Silvia Zuleta (trad.), Buenos Aires, Amorrortu (col. Biblioteca de Sociología), 1999 [1966], p. 10.
- Boon, James A., *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Stella Mastrangelo (trad.), México, FCE (col. Antropología), 1993 [1982], 364 pp.
- Chenaut, Victoria, "Costumbre y resistencia étnica. Modalidades entre los totonaca", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano / Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990, pp. 155-189.
- , "Medicina y ritual entre los totonacas de San Pedro Petlacotla, Puebla", en Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *La Huasteca: vida y milagros*, México, CIESAS (col. Cuadernos de la Casa Chata, núm. 173), 1990, pp. 101-109.
- Deance Bravo y Troncoso, Iván Gerardo, "Las flores de Dios en la llanura: religiosidad y conflicto entre los totonaco de la sierra", tesis de licenciatura en etnología, Elio R. Masferrer Kan (dir.), ENAH-INAH, México, 2005, 127 pp.
- , "Akinin – Nosotros somos. Vida y memoria en el Totonacapan durante la segunda mitad del siglo xx", tesis de doctorado en historia-

- ethnohistoria, Elio R. Masferrer Kan (dir.), ENAH-INAH, México, 2013, 255 pp.
- De Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin, "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study", en P. E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader*, Leiden, Koninklijk Instituut / Foris Publications (serie Translations, núm. 17), 1983 [1935], pp. 166-181.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa y Haydée Silva (trads.), México, IIA-UNAM / CEMCA / INI, 1990 [1985], 746 pp.
- , "‘Entre Pères et Mères...’ Alain Ichon en pays totonaque", en M.-Charlotte Arnauld, Alain Breton, Marie-France Fauvet-Berthelot y Juan Antonio Valdés (coords.), *Misceláneas... en honor a Alain Ichon*, Guatemala, CEMCA / Asociación Tikal, 2003, pp. 192-201.
- , "Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual", en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS / Colsan / El Colegio de Tamaulipas (col. Huasteca), 2004, pp. 251-265
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Juan José Utrilla (trad.), México, FCE (col. Historia), 2013 [1990], 224 pp.
- Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, "Elogio de la diferencia: mitología y ritual en la Huasteca sur", *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, México, mayo-junio de 2007, pp. 64-71.
- , "El agua como elemento focalizador en la cultura tepehua suroccidental", en Israel Sandre Osorio y Daniel Murillo (eds.), *Agua y diversidad cultural en México*, Montevideo, UNESCO (col. Programa Hidrológico Internacional, serie Agua y cultura, núm. 2), 2008, pp. 75-88.
- , "Del anclaje mítico a la oposición fecundidad-rapacidad en los rituales carnavalescos otomí y tepehua orientales", en Lourdes Baez Cubero y María Gabriela Garrett Ríos (coords.), *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas en la ritualidad indígena. Memoria del Simposio sobre Carnavales Indígenas: arte, tradición, ritual e identidad*, Xalapa, COVAP-SEV-Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, pp. 427-460
- , "Carnaval en el espejo de Todos Santos: otomíes orientales (del sur) frente a tepehuas orientales", en Miguel Ángel Rubio Jiménez y Johannes Neurath (coords.), *Tiempo, transgresión y ruptura*, México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-Coordinación de Humanidades-UNAM (col. La pluralidad cultural en México, núm. 38), 2017, pp. 323-337.



- \_\_\_\_\_, “‘Oqxtapáaxa, el relevo: nuevo papá o mamá. Etnografía inconclusa sobre consanguinización y desconsanguinización en el parentesco *ma’álh’amá’* (tepehua oriental). Ritos chamánicos y ontología”, tesis de doctorado en antropología social, Saúl Millán Valenzuela (dir.), 2 vols., ENAH-INAH / Secretaría de Cultura, México, 2017, 874 pp.
- \_\_\_\_\_, “Consanguinizar y desconsanguinizar, mecanismos tepehuas para ‘relevar’: hacerse de nuevos y deshacerse de viejos padres e hijos, abuelos y nietos... ¿suegras, nueras y yernos?”, *Cuicuílco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 25, núm. 72, México, mayo-agosto de 2018, pp. 145-169.
- Hernández Olvera, Alfonso, “Aprender a ser hombre. Honor y prestigio masculinos entre los totonacos de Zihuateutla, Puebla”, tesis de maestría en ciencias en la especialidad en investigación educativa, Daniel Hernández Rosete (dir.), CINVESTAV Sede Sur-IPN, México, 2013, 197 pp.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacos de la sierra*, José Arenas (trad.), México, Conaculta / INI (col. Presencias, núm. 24), 1990 [1969], 512 pp.
- INALI, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-SEP, 2009 [2008], 371 pp.
- Jurado Barranco, María Eugenia, y Camilo Raxá Camacho Jurado (coords.), *Arpas de la Huasteca en los rituales del Costumbre: teenek, nahuas y totonacos*, México, CIESAS / Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de San Luis Potosí / Colsan / FONCA-Conaculta, 2011, 342 pp.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE (col. Antropología), 2000 [1994], 261 pp.
- \_\_\_\_\_, “La unidad de la tradición mesoamericana como presupuesto para la comprensión de la diversidad”, en Andrés Medina Hernández y Mechthild Rutsch (coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, México, INAH / IIA-UNAM (col. Interdisciplina, serie Fundamentos), 2015, pp. 193-201.
- Millán, Saúl, “Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta”, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, México, mayo-junio de 2007, pp. 88-97.
- Neurath, Johannes, “Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía”, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 92, México, mayo-junio de 2007, pp. 80-86.
- Robichaux, David, “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, UIA (col. Biblioteca Francisco Xavier Clavigero), 2005, pp. 167-272.

- Ruvalcaba Mercado, Jesús, "Presentación", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CIESAS / CIHSLP / CEMCA / IPN / UACH / INI, 1998, pp. 11-26.
- , y Juan Manuel Pérez Zevallos, "Prólogo", en Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos (coords.), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, México, CIESAS / CIHSLP / CEMCA / IPN / UACH / INI, 1996, pp. 7-61
- Sahlins, Marshall D., "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, núm. 3, Cambridge, abril de 1963, pp. 285-303.
- Sandstrom, Alan R., y Pamela Effrein Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1986, 327 pp.
- Stresser-Péan, Guy, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*, Roberto Rueda Monreal y Arturo Vázquez Barrón (trads.), México, FCE / Conaculta / CEMCA (col. Antropología), 2011 [2005], 614 pp.
- Sevilla, Amparo, "Introducción", en Amparo Sevilla Villalobos (coord.), *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, 2002, pp. 13-66.
- Trejo Barrientos, Leopoldo (coord.), Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, e Israel Lazcarro Salgado, "El *costumbre* de jugarse la vida. Las vías de la *corpomorfosis* en la Huasteca sur", en Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. 4, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2014, pp. 99-206.
- (coord.), Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, e Israel Lazcarro Salgado, "Las formas del *costumbre*: praxis ritual en la Huasteca sur", en Lourdes Baez Cubero (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, vol. 3, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2016, pp. 71-190.
- (coord.), Mauricio González González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, Israel Lazcarro Salgado, Sylvia Maribel Sosa Fuentes, y Leopoldo Trejo Barrientos, "Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. 4, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2013, pp. 203-274.
- Vacas Mora, Víctor, "Comunidad plural, cuerpos rituales. Comunidad étnica, ritual e ideología en San Pedro Petlacotla, localidad totonaca de

- la sierra norte de Puebla”, tesis de doctorado en ciencias sociales, Alejandra Aguilar Ríos (dir.), CIESAS, Guadalajara, 2014, 323 pp.
- Valle Esquivel, Julieta, “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (la Huasteca)”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. 2, México, INAH (col. Etnografía de Los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2003, pp. 211-340.
- , “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 2, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2003, pp. 161-219.
- (coord.), Dulce María Espinosa de la Mora, Rodrigo Fuentes Moreno, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, José Bardomiano Hernández Alvarado, María Guadalupe Ochoa Ávila, y Giomar Ordoñez Cabezas, “Fuimos campesinos... somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. 4, México, INAH (col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos), 2005, pp. 59-130.
- Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, 2ª ed., Puebla, Instituto de Antropología-Universidad Veracruzana, 2004 [1963], 312 pp.

# Origen del censo. Del censo de hecho al de derecho en la antigua Roma y su importancia en la creación de territorio

HUGO CASANOVA LEAL\*

**L**a historia de la estadística en la antigüedad se fundamenta, en primer lugar, en el hallazgo de marcas en medios físicos, que, a manera de números, reportan conteos de bienes de los reyes y, por otra parte, en los recuentos de los habitantes de los predios y ciudades para la renta o para el trabajo; el primer caso se confunde con la contabilidad o inventario de bienes, y el segundo con la demografía histórica o la economía. La *estadística* se deja entrever en el recuento (puro y simple) de tales bienes o de las personas y es, a este conteo, lo que llamamos censo; concepción cuya responsabilidad les corresponde a los propios estadísticos, pues es lo que han transmitido produciendo anacronismos, ya que los conteos y sus técnicas se asumen universales. De este modo, los censos parecen no haber cambiado en el tiempo, estableciendo paralelismos a través de la homogeneidad, la periodicidad y el Estado como protagonista; sin embargo, con una mirada profunda veríamos que la semejanza técnica es imposible, ni siquiera en la forma de los conteos, dado que lo segundo requeriría de un principio externo a la

\* Docente investigador, agregado, candidato a doctor en ciencias sociales, Comisión de Estudios de Postgrado-Universidad Central de Venezuela; Escuela de Estadística (UCV); Escuela Venezolana de Planificación. Correo electrónico: casanovade@gmail.com

línea histórica que los justificara, sin haberse logrado, y la participación del Estado es diversa y con finalidades muy distintas. Así, la historia de la estadística se ha narrado, desde la antigüedad, a partir de tales conteos y pese a que el término *estadística* es introducido en el siglo XVIII, el historiador, en justicia, quiere atar un hilo de Ariadna desde sus inicios, creando una cronología que, a simple vista, no se ve amenazada por los monstruos de la cueva. Pero lo que sí descubre esta ingenua historia, es que el ser humano parece tener, en todo tiempo y lugar, una propensión social al registro, hipótesis primera que eslabona diacrónicamente el hilo histórico.

Estos eslabones son de diverso tipo y forma, pues al asomarnos en algunos escondrijos de la cueva, particularmente en Roma, vemos que este recuento viene asociado a la exacción de la renta, a la timocracia, a la redistribución del territorio y a la creación de un censor, rodando el tema hacia lo sociopolítico y creando una rica polisemia que invita a la historia: ¿por qué algunos historiadores asocian el término con estas narrativas? ¿Por qué en la actualidad la narrativa del censo es diferente? Posiblemente, viendo la antigüedad desde una dualidad kantiana, sujeto-objeto, el Estado es el primero y las tribus el segundo; pero esta simplificación trae más preguntas, pues siendo tribus donde el rey era electo y donde era muy escasa la infraestructura del Estado, habría más un monismo en donde la propia comunidad producía al rey para ciertos fines que rebasaban la simple organización tribal interna, proyectándola como proto Estado sobre el territorio. Concretamente, lo que narra tal historia es que los censos vinieron, como un acto externo a la sociedad, de la mano de los héroes fundadores de ciudades, como Servio Tulio en Roma o Solón en Grecia, y, en la modernidad fundacional americana, como imposición del conquistador. Sin embargo, en términos censales, sólo un monarca sin oficio, como el de Borges en su enciclopedia china,<sup>1</sup> agruparía, en un conteo, aquello que, como grupo, carece de sentido. Las agrupaciones o clasificaciones implican un proceso de reunión a través de aquellos elementos que tienen semejanza dependiendo de un fin determinado. Por lo tanto, es un proceso de estructuración que descubre lo típico, su magnitud y que puede ser usado

<sup>1</sup> En 1952, Jorge Luis Borges publicó en el volumen *Otras inquisiciones* el ensayo “El idioma analítico de John Wilkins”, una lista ficticia o enciclopedia china de animales clasificados “sin orden ni concierto”. Por ejemplo: pertenecientes al emperador, embalsamados, amaestrados, etcétera.

o modificado; pero lo importante es que *eso* clasificado yace oculto como grupo, siendo, por tanto, previo al conteo y a la clasificación.<sup>2</sup> Y así como todo lo que tiene el Reino Vegetal no lo tiene el Reino Animal, todo lo que tiene de censable el humano, es antropológico porque la cultura viene en grupos.

Así, nos hemos apartado de la historiografía clásica de la estadística para entrar en la profunda complejidad del tema censal y hemos hallado esencialmente tres tratamientos por los historiadores; primeramente, censo como lista o padrón (mero instrumento de registro), de amplio uso pero que, refiriendo a un conjunto social, lo evidencia, lo vivifica; luego, censo como carga, tributo, impuesto o contrato (relación social y económica que no excluye su registro) y que lo hallamos en la rica discusión del censo enfiteútico, y un tercer tratamiento que se refiere a la práctica política de la actividad censal (el censor), que la hallamos en la historiografía de la antigua Roma y muy ligada, por los historiadores, al derecho romano, y con él, a una actividad propia del Estado. Estos tratamientos, desde nuestra perspectiva, han sido una fragmentación conveniente por el positivismo de la modernidad que perseguía todo hilo histórico para depurarlo en forma de técnicas que produjeran conteos *aquí y ahora* con un aura de cientificismo.

Por lo tanto, tendremos que fijar la mirada en los modos o métodos como el Estado ha usado esta herramienta, dejándola de ver como un mero instrumento neutral y universal, sino bañado de metódica;<sup>3</sup> esto es, que tiene dos estrategias: una *cognitiva* (el *qué es, qué conocer*) y otra *de acción* (el *cómo y para qué*).<sup>4</sup> Y aunque la primera varía de acuerdo con lo disciplinar, la segunda es la que se ha ocultado, pues es la que muestra los modos del estado censal y las formas sociales, creando diacronía. *Un censo* integraría y atestiguaría, en el tiempo, ambas estrategias en manos del Estado y más allá de lo que esperó la demografía histórica, ser una especie de banco de datos, pero más cerca de lo que esperaban los historicistas alemanes, fundadores de la estadística, un método histórico-estadístico de la economía y del Estado,<sup>5</sup> hoy diríamos que una historia trans-

<sup>2</sup> Esto no evita que toda clasificación sea arbitraria siempre que tenga sentido.

<sup>3</sup> Aquí se hace patente la diferencia filosófica entre técnica y método, que por supuesto no la abordaremos.

<sup>4</sup> Ander-Egg, E., *Aprender a investigar. Nociones básicas de la investigación social*, 2011.

<sup>5</sup> G. Achilles *Die Bedeutung und Stellung von Gottfried Achenwall in der Nationalökonomie und der Statistik. Conferencia inaugural...*, (1906).

disciplinaria del Estado-nación. El censo debe tener a la vista sus estrategias, cognitiva y de acción, si quiere reconstruir la relación Estado-sociedad, pero, sobre todo, si quiere ser aparato sociológico de transformación; pues, siendo antropológico, es método, en primera instancia, encarnado en los grupos: ¿qué haremos? ¿Cómo lo haremos? ¿Para qué lo haremos? ¿Cuántos necesitamos? Por lo tanto, un censo involucra mecanismos de identificación, agrupación, reparto, administración, organización y planificación *para sí*; todos objetivables de un cierto modo y manera. De allí la gran polisemia del término, polisemia de cosas, de hechos implicados por estas relaciones: lista, padrón, contrato, canon, impuesto, pensión; son formas de registro censal que expresan relaciones concretas, sociales, económicas, políticas, religiosas y jurídicas; es decir, obligaciones y compromisos.

Ahora bien, si censo viene *de hecho* y se hace *de derecho*<sup>6</sup> con el Estado, implica la pregunta por el tránsito de uno al otro y la relación entre ambos. Respecto de la primera, podemos decir que este camino viene en la discusión del origen del derecho desde la costumbre, dado que la cultura es generadora de normas y reglas sociales; la segunda se insertaría en el giro sociológico de la ciencia como sociología política o sociología del derecho.

Partiendo de esta problemática, este trabajo lo hemos estructurado del siguiente modo. En primer lugar veremos los antecedentes de Roma o el contexto general; luego, deconstruiremos el mito de Servio Tulio como rey censor; seguidamente ahondaremos en la conceptualización del censo de hecho y de derecho como herramientas sociopolíticas; en cuarto lugar, expondremos la base social y política sobre las que se construyen los censos en la Monarquía; en quinto lugar, se verá la creación de la magistratura censoria en la República; y, finalmente, abordaremos el proceso de expansión y colonización usando el censo como tecnología social o como herramienta de la sociología política. En la parte de las conclusiones, aportaremos una línea histórica del censo o periodización censal, colocando los hitos históricos, sociales y políticos más importantes. Debemos aclarar que el tema no es sobre la antigüedad, sino que partimos de ella centrándonos en los aspectos del censo que son elementos de la

<sup>6</sup> La diferenciación de Naciones Unidas o la CEPAL sobre censos de hecho y de derecho es trivial e inútil en esta perspectiva.

política y de su consecuencia social; es, por tanto, una deconstrucción mirando la estadística y no a la antigüedad como objetivo.

## Antecedentes

Toda la cultura, la ciencia, la democracia y la república, sus sistemas de sufragio, el arte, la arquitectura, la filosofía, se desarrollaron, en la antigua Roma, hasta unos niveles extraordinarios; sin embargo, todo este friso cultural y político no era seguido por una economía igualmente urbana que se desarrollara paralelamente; “al contrario la riqueza material que sostenía su vitalidad intelectual y cívica procedía en su inmensa mayoría del campo”.<sup>7</sup> La antigüedad fue invariablemente rural. La agricultura representó la actividad dominante durante todo este período, dando las mayores fortunas a las ciudades. Roma no conoció la inversión productiva.<sup>8</sup> El campo era ocupado tanto por campesinos libres como por terratenientes que poseían esclavos y, también, asalariados; de modo que estas ciudades estaban igualmente dominadas por terratenientes. Por otra parte, las actividades ligadas a la manufactura, el comercio y la artesanía eran precarias en las ciudades. Señala el autor que todos los órdenes (tanto la Atenas oligárquica como la Roma senatorial) estuvieron dominados por propietarios agrícolas que producían mayormente aceite, vino y cereales. La producción en las ciudades se centraba más en muebles, textiles, cerámica y la cristalería, no extendiéndose más allá de una demanda local. La técnica era sencilla, la demanda limitada y el transporte sumamente caro; transportar mercancías entre ciudades era muy costoso. El transporte marítimo era mucho más económico que el de tierra. En la época de Diocleciano era más barato enviar trigo desde Siria a España por mar que 120 kilómetros por tierra. “El resultado de ello fue que en la antigüedad las manufacturas se desarrollaron de forma característica no a causa de una creciente concentración, como ocurriría en épocas posteriores, sino por la desconcentración y la dispersión, ya que la distancia, más que la división del trabajo, dictaba los costes relativos de producción”.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Perry Anderson, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, 1979, p. 11.

<sup>8</sup> Juan José Ferrer Maestro, “El mercado en la antigua Roma y la economía agropecuaria en tiempos de crisis”, *Gerión*, vol. 30, 2012, p. 247.

<sup>9</sup> Perry Anderson, *op. cit.*, p. 12.



La expansión imperial de Roma se realizó a través de la conquista geográfica y no del avance económico; en consecuencia, la civilización clásica tuvo un carácter inherentemente *colonial*. Las ciudades se reproducían en períodos de auge por medio del saqueo y la guerra. Por ello, crear los ejércitos y mantenerlos era una ardua tarea de los gobiernos. La organización social de Roma y Grecia respondían a esquemas militaristas. Los trofeos de guerra como los botines, los tributos y los esclavos eran los objetos fundamentalmente de engrandecimiento, medios y a la vez fines de la expansión colonial. El poderío militar estaba quizá mucho más ligado al crecimiento económico que en ningún otro modo de producción, “debido a que la principal fuente de trabajo esclavo era normalmente la captura de prisioneros de guerra, mientras que la formación de tropas libres urbanas con destino a la guerra dependía del mantenimiento de la producción interna por los esclavos”.<sup>10</sup>

### El mito de Servio Tulio y sus reformas constitucionales

El período de la Monarquía, en la antigua Roma, es el más controversial de los tres (Monarquía, República e Imperio), por razones obvias, es muy lejana; lo más importante es la inexistencia de fuentes literarias fiables o que están cargadas de una mitología que, si bien, acrecienta el valor de la historia, la confunde; y de la evidencia arqueológica no toda parece concordar con las primeras. Respecto del censo es importante pues necesitamos saber, con cierta holgura histórica, el tránsito del censo de hecho al de derecho, cuándo y cómo interviene el Estado; estando ambos muy ligados, en este caso, a la historia de Roma. Bravo<sup>11</sup> hace una interesante introducción del problema: Rómulo no existió y la fecha de fundación de Roma no es la que quiere la tradición, 753 a.C., que ésta no pudo ser creada antes del 600 a.C.; los datos arqueológicos, según expresa, no permiten hablar de Roma antes del 625 e incluso, en otros casos, del 575 antes de Cristo.

Este desfase, además, se correspondería con los reyes legendarios: Rómulo, Numa Pompilio, Tulo Hostilio y Anco Marcio. Pero introduce otros problemas; el desfase es de por lo menos de 150 años

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>11</sup> Gonzalo Bravo, *Historia de la antigua Roma*, 1998, p. 13.

y se habla de sólo siete reyes. Esto tendría una difícil solución pues, dice, se trataría de un problema de fuentes. Para la tradición, los historiadores de la antigua Roma, la mayoría del Alto Imperio, estarían interesados en exaltar la romanidad; la fecha, para ellos, es la dada, pero para la arqueología, es otra cosa. Los autores coinciden en que los tres reyes históricos restantes sí existieron, aunque con serios problemas de identidad, a saber, Tarquinio Prisco, Servio Tulio y Tarquinio el Soberbio. La historiografía estadística defiende que Servio Tulio instituyó el censo, pero esta polémica diluye los hechos, pues como veremos, de los reyes históricos sólo pueden elaborarse conjeturas comprometiendo un punto de deslinde censal.<sup>12</sup> Por lo tanto, recurriremos, en primer lugar, a los hipercríticos del período para matizar luego la historia con los defensores de la tradición, intentando despejar lo que queda de coherente respecto del censo en este período.

Para Poucet,<sup>13</sup> la historia de la Monarquía y de los siete reyes está escrita a partir de narrativas cargadas de mitología, como el origen de Rómulo, la gesta fundacional de Roma y la sucesión de estos reyes; los cuatro primeros de origen latino o sabinos (reyes “indígenas”, en sus palabras). Ésta contendría historia, dice, pero bastante escasa, porque tiene 1) influencias de otras mitologías e historias como la indoeuropea y la tradición griega, 2) gran cantidad de anacronismos nacionalistas y político militares y 3) etiologías similares sobre eventos resaltantes. Las influencias tienen que ver con paralelismos de la sociedad romana con la escandinava y con narrativas de Heródoto, aparición del “mito universal del héroe” fundador de ciudades entre otros; los anacronismos, con formas de vida posteriores a la romana, la aparición de la escritura cuando no se conocía en Roma señala que, particularmente, son importantes los anacronismos nacionalistas como el que destaca el autor sobre la aparición de Rómulo, ya desaparecido, a Julio Próculo (cita a Tito Livio), donde le pide que anuncie a los romanos su destino imperial. Estas poderosas apetencias no podrían haberse dado antes del siglo III a.C.<sup>14</sup> Estos “Anacronismos político-militares son muy importantes

<sup>12</sup> El asunto no lo serían tanto las obras, sino atribuírselas a algún monarca. Los hechos, en cambio, pueden defenderse solos.

<sup>13</sup> Jacques Poucet, “Los reyes de Roma. Autopsia de un relato histórico-legendario”, Carlos Castellan (trad.), *Arachnion. A Journal of Ancient Literature and History on the Web*, núm. 1, 1995.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 10.

en tanto que son ‘masivos’ [comillas simples del autor], en el sentido en que constituyen una estructura. Para decirlo en pocas palabras, es todo el horizonte político-militar de principios de la República que, en su conjunto, ha sido por así decir ‘reduplicado’ [comillas simples del autor] y transportado el reino de Rómulo”.<sup>15</sup>

Por citar un ejemplo, el autor describe que la gesta de Servio Tulio (sexto rey de la Monarquía) es similar a la de César, Pompeyo, Mario o Sila. Otra clase de anacronismos tienen que ver con los gentilicios; caso de la gens Claudia, familia que llega de Sabina en 504 a.C., siglo VI, y protagoniza parte de la historia fundacional y que tendrá que ver con la dualidad patricios-plebeyos.

Respecto de las etiologías o atribuciones causales de los eventos, el autor señala que éstas tienden a asociarse con años muy lejanos; etiología y envejecimiento parecen ir acompañadas pues pareciera que mientras más antiguo es el origen, más digno de veneración o más importante se torna. Así, se vinculan con los reyes eventos fundacionales; el caso de Rómulo como fundador de instituciones políticas como el Senado, las curias, las primeras tribus, el patriciado, etc.; a Numa se le atribuye la fundación de las instituciones religiosas, y a Servio Tulio la tradición censal, la constitución, la reorganización de las tribus, etcétera.

A esto responden algunos como Martínez Pinna,<sup>16</sup> quien expresa que puede dudarse de los reyes legendarios, pero da credibilidad a los históricos. Del primero de ellos, Tarquino Prisco, defiende que fuentes independientes, como la fundación de *Masalia*, coincide con el reinado de este rey siendo mencionado por Justino. De Servio Tulio expresa que: “En efecto, es evidente que el relato analítico sobre el nacimiento, formación y llegada al poder de Servio es absolutamente increíble, hasta el punto de no necesitar una demostración de falsedad: su inverosimilitud se respira por todos lados”.<sup>17</sup> Así, no podríamos dar crédito a la narrativa del origen del censo en un acto fundacional, pues por la importancia que tiene debió darse en un largo proceso de construcción sociopolítica, en donde censo y organización social irían de la mano; esto es más explícito en la fundación de la ciudad.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>16</sup> Jorge Martínez-Pinna, “Los Reyes de Roma entre la leyenda y la historia”, *Gerión*, núm. 19, 2001, pp. 689-707.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 697.

Uno de los hechos que la tradición le atribuye a Servio es el asunto del reordenamiento territorial. La construcción de un muro de piedra alrededor de la ciudad (las antiguas tribus estarían empalizadas), dando origen a la *Roma quadrata*; antes de este monarca habrían sólo tres tribus y, además, éste las aumentaría a cuatro; pero luego, respondiendo al crecimiento de la población, crearía 16 tribus rústicas que se adscribirían a los *quirites* o propietarios de tierras;<sup>18</sup> sin embargo, Rostóvtzev<sup>19</sup> duda que este rey amurallara la ciudad; los galos en 390 a.C. (muy posterior a Servio Tulio) invaden Roma y señala que si este muro estuviese construido (estaría mejorado) no habrían tenido éxito, como no lo tuvieron en otras ciudades amuralladas.

Otro asunto de las reformas es la organización censitaria del Estado con base en la capacidad de pagar una renta o riqueza (timocracia), renta que se estipularía en *ases*; esto es claramente un anacrónico, pues “esta pieza no existió en la circulación monetaria romana hasta finales del siglo III a.C.”,<sup>20</sup> aspecto que es controversial; otra autora<sup>21</sup> duda igualmente sobre la fecha de aparición del *as* romano: “el mundo itálico pareció conocer muy pronto (¿acaso en el siglo VI?) el uso del lingote de bronce, y la moneda romana [interrogante de la autora]”,<sup>22</sup> hecho que pondría en entredicho este constructo centurial, por otro; la tradición habla, según el autor, de construcción de 193 centurias distribuidas así: 80 para la 1ª clase; 20 para la 2ª, 3ª y 4ª; 30 para la 5ª, y habría 18 de *equites* y 5 de *proletarii* (fuera de la clasificación).

Aún más, hoy se tiende a simplificar la complejidad que conllevaría una clasificación censitaria de tales características asumiendo que la genuina reforma serviana habría consistido simplemente en diferenciar al sector armado del *populus romanus*, que habría que identificar con la *classis clipeata* (o el grupo portador de escudo) de los que no formaban parte de ella y que, en consecuencia, formaban el grupo denominado *infra classem*.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Gonzalo Bravo, *op. cit.*, p. 22 ss.

<sup>19</sup> Mijaíl Rostóvtzev, *Roma. De los orígenes a la última crisis*, 1977, p. 29.

<sup>20</sup> Gonzalo Bravo, *op. cit.*, p. 23

<sup>21</sup> Claude Nicolet, *Roma y la conquista del mundo mediterráneo, 264-27 a. de J.C.*, vol. I: *Las estructuras de la Italia romana*, 1982.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>23</sup> Gonzalo Bravo, *op. cit.*, p. 23.

Las 193 centurias de carácter militar y político podrían haberse hecho tiempo después en la República, sobre todo por su carácter político asambleario. Pero en la época serviana, para el autor, sería más prudente pensar en dos grupos de 60 centurias para unos 6.000 combatientes. Este anacronismo, adjudicar a la Monarquía una organización más propia de la República, coadyuva como argumento en favor de la existencia de una primitiva estructura censal en la Monarquía, que iría cambiando según las circunstancias de expansión sobre la península y la defensa, alcanzando cronológicamente a la República.

### Censo de hecho y de derecho

Estar censado implica el auto reconocimiento y legitimación de los miembros de un grupo social, político, militar, gremial o económico; grupos que se forman por distintas razones que los obliga y mantiene; en general son relaciones económicas, jurídicas, sociales, políticas, gremiales, históricas, de nacionalidad, interés, etc., y que implican, en consecuencia, alguna forma de registro, físico o no, como mecanismo de legitimación y, por lo tanto, su relativa estabilidad daría identidad. Ésta se manifiesta en el plural *somos*; ser plural, pues, ser individual no da suficiencia para la vida social, aunque, obviamente, es necesario,<sup>24</sup> luego, *somos tantos* da suficiencia para muchas actividades siendo identitario. En esto, el *cogito* cartesiano sería insuficiente, *existo porque pienso*, pues sólo da existencia a la razón proyectándola en la sociedad como subjetividad y racionalidad, pero que no llega al *somos*, pues éste necesita un *para qué* creador de relaciones sociales, no sobre una razón pura, sino una instrumental, práctica (y esta razón práctica no siempre es racional): “Los hombres nos hallamos siendo —pensando, viendo, trabajando —..., en un mundo de *datos*” [cursivas del autor],<sup>25</sup> *para y en* mundo social, político, económico; construyendo, en sentido piagetiano, significados

<sup>24</sup> Aquí nos diferenciamos de una posición nominalista radical, como podría ser el individualismo metodológico popperiano, que piensa que la sociedad es más un conglomerado de individuos; defendemos que ésta es sistémica, esto es, con relaciones y objetivos, pero sin llegar a un realismo radical que elimina toda individualidad. Tampoco abogamos por alguna doctrina colectivista del siglo XIX. Las relaciones de los grupos giran en torno de los problemas de cooperación y no cooperación, problemas de acción colectiva.

<sup>25</sup> Juan David García Bacca, *Teoría y metateoría de la ciencia*, vol. II, 1984, p. 329.

a través de esquemas de acción; esto es, *ser* volcado sobre la realidad como proyecto. Por lo tanto, con una ontología *para sí*; sistemas sociales abiertos al intercambio de flujos de recursos y amalgamados, en grado, por una cultura que, se manifiesta, en general, en normas y costumbres que le darán equilibrios internos y la base para elaborar planes eficaces; espada antropológica en diestra sociológica.

De tal manera que censo no es sólo una descripción o caracterización de un grupo local o nacional, como lo pretende aún el positivismo, sino que tal caracterización tiene propósitos prácticos pues los grupos los tienen. Por lo tanto, las mediciones tendrán propósitos asociados a los de los grupos. Particularmente Roma va a mostrar, desde su origen, que las estructuras sociales, grupos o tribus van a tener un fin político, metas trascendentes y, por tanto, será necesaria la creación de estructuras para ello, surgimiento de instituciones que, luego, formarán el Estado al ir cediendo, sin anular, potencialidades que éste desarrollará por la sociedad. Se dice que las personas cedemos poder al Estado o al líder. De modo que hay una transacción de intereses que puede ser reutilizado por éstos. Un concepto de liderazgo establece que líder es aquel que conduce a los grupos hacia donde ellos, por sí mismos, no se atreverían a ir; grupos que lideran con objetivos sociales, económicos y políticos, formando una estructura compleja; de modo que se establece una sociología de grupos e intereses que aparece protagonizada por los individuos y sus acciones.

Algunas teorías positivistas tienden a reducir estos eventos a la dualidad Estado-sociedad, en donde el primero hace de sujeto y, por lo tanto, de ente activo, o, al reduccionismo individuo-colectivo, en donde el primero es activo; en ambos casos, se anula el protagonismo de su opuesto lógico. Sin embargo, si hablamos de censo, como lo hemos hecho, deberemos centrarnos en los mecanismos<sup>26</sup> (sociológicos y políticos) que hay entre los polos de las dualidades, mostrando el cómo y teniendo de empuje a la cultura que actúa de elemento perfilante, relativizando, entificando a las sociedades. En Roma, las costumbres y las formas como venía la familia, en un contexto fuerte de formación del territorio para la subsistencia, propiciaron la estructuración del derecho como vehículo regulador del sistema que crecía. En la formación del derecho romano estos ele-

<sup>26</sup> Jon Elster, *Tuercas y tornillos*, 2ª ed., Antonio Bonanno (trad.), 1990, sostiene que la fragmentación de las ciencias sociales en narrativas sería insuficiente si no se explican los mecanismos (las tuercas y los tornillos) o procesos concretos que están involucrados.

mentos serán esenciales; fue redactado como una doctrina racional “[...] para el discernimiento de la conducta justa a seguir en las relaciones patrimoniales entre las personas o entre una persona y la comunidad”.<sup>27</sup> Por lo tanto, veremos cómo estos dos elementos (costumbre y familia) se relacionan para dar origen al censo de derecho en Roma, es decir, los principios y formas de regulación de la actividad de los grupos, además del modo en que el Estado va a participar.

Las costumbres y normas sociales actúan como pegamento social flexible, pueden modificarse y, por lo tanto, crearse unas y desecharse otras, de tal manera que sirven a los grupos, pero también, puede hacerse uso de ellas para ciertos fines. El derecho positivo discute la participación de la costumbre en su conformación bajo la óptica de lo justo, el *ius*, lo hace asumiendo la existencia previa de *algo justo* que deberá inspirar la costumbre si ésta quiere ser derecho: “la costumbre tendrá, por tanto, que reunir determinados requisitos internos, como la utilidad y la convicción sobre lo justo, para poder convertirse en un ‘como’ o manera del derecho, en ‘una forma de la vida del derecho’” [comillas del autor].<sup>28</sup> No podríamos negar de plano la no existencia (*a priori*) de una idea de lo justo, pero no como un *universal* englobante de toda norma. Un universal no responde la pregunta por su subsistencia en dos o más cosas al mismo tiempo, como tampoco puede negarlo.<sup>29</sup> Por lo tanto, no podríamos admitir la existencia de lo justo y del derecho de esa forma; y si bien es cierto que norma que entra en desuso queda anulada socialmente y que la ley siempre está vigente pese a su desuso, no es menos cierto que la ley lo estará como imposición por el Estado. El problema del acatamiento de la ley se relativiza dependiendo de la conveniencia: “El efecto de las restricciones legales no es hacer imposibles sino más

<sup>27</sup> Jorge Adame Goddard, *Curso de derecho romano clásico I*, 2009, p. 14. En la actualidad los códigos siguen normando la actividad de los grupos (censo de derecho) como forma de mantenimiento de los equilibrios internos en las sociedades.

<sup>28</sup> María Jesús Casado Candelas, “*Recte et richte*. Reflexiones sobre el derecho consuetudinario romano”, *Anuario de la Facultad de Derecho*, núm. 10, 2006, pp. 171-215, p. 173.

<sup>29</sup> Durante toda la Edad Media, tanto teólogos como filósofos disertaron sobre los *universales*, sin llegar a ningún acuerdo. Por ejemplo, la maldad y la bondad existen en los seres humanos; sin embargo, no podría responderse la pregunta si existe en todos los humanos: ¿dónde están la bondad y la maldad como tales?, ¿cómo es que siendo éstas un *algo* están en todos los humanos? Parte de la respuesta estriba en que los *universales* se asumieron como *cosas*; y así ve el positivismo al *ius*. Esta discusión hoy se asume desde los conceptos.

costosas las acciones delictivas”;<sup>30</sup> por lo tanto, su cumplimiento, dependerá de la fuerza de las sanciones de manos del Estado y, su incumplimiento, del tamaño del riesgo que se asuma. Por otra parte, si asumimos la dualidad civilización-barbarie, la ley se habrá impuesto de modo relativo pues no ha sustituido totalmente a la barbarie; la cultura que genera la ley no ha sustituido a la cultura de base de las sociedades, más bien ha creado mezclas conflictivas y esto no es diferente en Roma. Allí se usó a la costumbre (en el derecho), pues el Estado no podría mover a la sociedad sin que ésta participe. Costumbres que en la familia eran muy fuertes por la característica rural y productiva de la época.

La familia romana tuvo la doble característica de poseer registro genealógico y económico a la vez, y, posteriormente, político-militar, por la intervención externa del Estado; es externa porque éste, inicialmente, sólo las clasifica y las distribuye territorialmente; posteriormente, esta intervención será interna, en sus relaciones familiares. El término *familia* en la Roma antigua, al menos en el período arcaico (entre las XII Tablas y el fin de las guerras púnicas, 462 a.C.-147 a.C.) va a tener estos sentidos, económico y de parentesco,<sup>31</sup> aunque, dice el autor, que es complejo articularlos en una única palabra. Respecto del primero, expresa que *familia pecuniae* se refiere a los bienes perdurables, que en algunos usos de la palabra se refiere al grupo de esclavos (*famulus*) sometidos a un *paterfamilias*: “Si el *famulus* es un esclavo, luego una propiedad del *pater*, la familia será el conjunto de sus bienes, señalan los defensores de la teoría económica [de la familia]”;<sup>32</sup> los partidarios de la teoría política defienden más la relación de dependencia del esclavo; la familia es el conjunto de personas sometidas a la soberanía de un pater y que incluiría también a los *clientes*, que eran personas libres pero de rango económico inferior y que aceptaban el patrocinio del pater, trabajaban en los predios y explotaciones bajo sus órdenes. Aclara al autor que, dado que el esclavo está sometido a un amo, pero trabaja en un predio o explotación determinada, entonces un pater podía tener tantas familias como grupos de esclavos (y clientes) tenga en las explotaciones. Esta distinción tiene que ver con los conceptos de *sui iuris* y *alieni iuris*; la primera condición significa *personas de derecho propio* y la segunda

<sup>30</sup> Jon Elster, *op. cit.*, p. 24.

<sup>31</sup> Carlos Felipe Amunátegui Perelló, “El concepto de familia en Roma arcaica”, *Ars Boni et Aequi*, núm. 1, 2005, p. 117.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 119.



*persona sometida*.<sup>33</sup> Respecto del segundo sentido del término, expresa este autor que el parentesco tiene que ver con los conceptos de *agnación* y *cognación*: “La noción de familia agnaticia se deriva de los vínculos potestativos que surgen entre los miembros de la misma”,<sup>34</sup> esto es, los que están bajo la tutela de un *paterfamilias* y no necesariamente tienen vínculos de sangre (la familia cognaticia es parentesco consanguíneo por línea materna); estas personas son las que tienen vínculos por nacimiento en justas nupcias o por derecho de adopción o adrogación, conceptos muy distintos a los de ahora; el primero es la adopción (en términos actuales) de los *alieni iuris* y la adrogación es la adopción (en términos actuales) de un *sui iuris*. Vemos que ambos conceptos están conectados por los *alieni iuris*, por los que están sometidos, pues no tienen derecho propio, ya que al ser adoptados por adrogación están bajo la potestad del pater. Esta separación de la familia en dos enfoques es reciente; sin embargo, Mommsen, cuando habla de la casa romana, refiere que la familia está compuesta por “El padre y la madre, los hijos e hijas, el dominio agrícola y la habitación de la familia, los sirvientes y el mobiliario doméstico”,<sup>35</sup> y agrega que éstos son los elementos esenciales de la unidad económica.

Por su parte, las *gentes* poseen otro estado censal, aunque asociado: “son los pueblos, las etnias, como dice Isidoro, *Etimologías* 8.10.3: *ethnos enim Graece gens dicitur*”.<sup>36</sup> Este sentido de pueblo (no en sentido actual) o de etnia se caracteriza por lazos de identidad; esto es, lengua, costumbres, carácter, religión, etc., y sobre todo, por la identidad de origen, siendo esto lo que constituye su *nomen*, identidad por el nombre. Hoy se diría que eran *clanes* con descendencia común. El primer sistema social romano fue gentilicio; esto es, una fuerte base social, basada en la familia como unidad productiva y una tradición cultural fuertemente centralizada.

Teniendo esta estructura como base (censo de hecho), la primera gran fase del censo romano, de derecho, consistiría en el aprovechamiento de estos estados censales sociales y antropológicos, por la Monarquía, para la construcción del proto Estado y el ejército de milicias. Este aprovechamiento es en cierta forma una sinergia, pues

<sup>33</sup> Jorge Adame Goddard, *op. cit.*, p. 25.

<sup>34</sup> Carlos Felipe Amunátegui Perelló, *op. cit.*, p. 121.

<sup>35</sup> Theodor Mommsen, *Historia de Roma*, 1983, vol. I, p. 43.

<sup>36</sup> Antonio Ruiz Castellanos, “Derecho de gentes y política religiosa. Roma-Gades”, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 30, diciembre de 2012, pp. 1-20.

los monarcas pertenecían a las familias más influyentes, que eran patricios pertenecientes a una *gens*; por lo tanto, la sinergia es un uso extendido de la costumbre de la familia y las *gentes* hacia el proto Estado; así, en las etapas más antiguas del derecho romano (sistema gentilicio), los problemas relativos al derecho privado eran resueltos por las costumbres,<sup>37</sup> pues son éstas las que cohesionan y movilizan a los grupos; este sistema era *agnaticio*, y la vida pública agregaba la *religión*; los *usos* se manifestaban con la expresión *mores maiorum*; señala Fernández Baquero que, con la transmisión entre generaciones, se convertiría en *mores civitatis* (costumbres de la ciudad); posteriormente (en la República) aparecería la palabra *consuetudo*, que enriquecía la idea, pues se dirá que es el derecho que se dice establecido por la costumbre.

Desde el inicio hasta el mandato de Octavio (27 a.C. y fin de la República), estos términos definen el momento en que la costumbre marca al derecho, mientras que *consuetudo* es el momento histórico en el que la costumbre pasa a un segundo plano frente a la norma escrita (*ius scriptum*) (período Clásico y Postclásico), siglo III a.C.; “coincidiendo con cierto intervencionismo estatal en el ámbito familiar, como resultado de la propia evolución de la familia hacia un carácter más cognaticio”.<sup>38</sup> Por lo tanto, siendo la costumbre la principal fuente del derecho privado, ahora se hablará de *mores civitatis*.

La poca intervención del Estado en la familia (en la Monarquía y comienzos de la República) no limitando el poder del pater familias, tenía un interés político. El pater tenía un poder casi ilimitado, sus potestades se centraban en el derecho de vender como esclavo al *filius* en el extranjero (*ius vendendi*), entregar al *filius* ante un acto ilícito (*ius noxae dandi*), abandonar al hijo recién nacido (*ius eponendi*), la vida y muerte sobre sus sometidos (*ius vitae et necis*); igualmente, establecer quien entra en la familia por medio de la adopción, además sería el jefe religioso y dirigiría las ceremonias de sus antepasados.<sup>39</sup> De modo que el pater era un pequeño líder social, político y religioso de la familia.

<sup>37</sup> María-Eva Fernández Baquero, “La costumbre como fuente del Derecho Romano”, *Revista de la Facultad de Derecho*, vol. 6, núm. 3, Universidad de Nueva Granada, 2003, pp. 61-80.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>39</sup> *Idem*.

Cualquier intromisión en el ámbito de la familia, limitando el poder del paterfamilias, era en pro de este cometido y para mantener la *pax deorum*. De ahí que, las referencias en las *leges regiae* a cuestiones de derecho privado y, concretamente, a la familia romana, era para preparar a la *civitas* hacia la expansión territorial, como se puede apreciar por los sucesivos conflictos bélicos y los continuos acuerdos o tratados (*pactum* o *foedus*) que acontecieron en aquellos momentos históricos.<sup>40</sup>

Ahora bien, se pregunta Fernández Baquero si esto puede interpretarse como un intervencionismo del Estado en los asuntos internos familiares; asume como respuesta la de Santalucía, quien expresa que no era una intervención pues no era una tutela legislativa del Estado sobre la familia que redujera la capacidad de resolver conflictos internos, sino salvaguardar el equilibrio entre el mundo metafísico y la comunidad (la *pax deorum*).

De este modo, al celebrarse tratados con los pueblos sojuzgados o con aliados, el pater podía establecer alianzas familiares, lograr la continuidad de la familia, expandir la ciudadanía romana por vía familiar y adquirir *patria potestas* sobre hijos de matrimonios mixtos; tan sólo en la República, con la introducción de las XII Tablas (450 a.C) el Estado limita al pater familias, aunque la costumbre siguió teniendo gran influencia por vía de la moral y de la ética; esto es, el pater debía mostrar que era *diligens*, pues de sus actos dependía el prestigio y honorabilidad de la familia; en otras palabras, existía una moralidad social que atender.

Esto continúa en la República cuando el Estado se ve obligado a intervenir la costumbre por la emergencia de otro grupo censal, los plebeyos, que, teniendo las propias, provocan un sincretismo al cual responde el Estado con leyes escritas, Sin embargo, para ello debe diseñar un sistema de vigilancia, organización y ordenamiento territorial en manos de un magistrado poderoso, el censor.

## Las tribus y la organización social

Inicialmente, la tradición habla de existencia de tres tribus en las siete colinas sobre las que se formaría Roma; éstas eran los pueblos

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 14.

*ramnes, ticios y luceres*;<sup>41</sup> sin embargo, en la edad de bronce (segundo milenio a.C.), ya estaría habitado.<sup>42</sup> Por lo tanto, esta estructura social sería más compleja.

Resaltemos que ningún pueblo italiano era considerado auténticamente extranjero por los romanos, salvo los galos, que eran bárbaros, o los griegos. De hecho, los romanos invocaban la presencia de los sabinos e incluso de los etruscos en los orígenes de su ciudad, tenían lazos matrimoniales con los campanios, etcétera.<sup>43</sup>

El primer movimiento es la aparición de la Liga Latina, desde el 900 a.C.,<sup>44</sup> proceso largo previo a la fundación de la ciudad que la tradición data en el 753 a.C., y que sería disuelta alrededor del 338 a.C.,<sup>45</sup> cuando se inicie la expansión masiva de Roma por la península; en este proceso se forma la llamada *Roma Cuadrata* con la construcción del primer foro para las reuniones y desecado previo de la fosa: “De haber existido tal Liga agruparía a las aldeas ‘con sistema de empalizada’ y, en consecuencia, las reuniones quizás no fueran de carácter religioso sino ‘prepolítico’, con el fin de mejorar sus posibilidades de defensa” [comillas sencillas del autor].<sup>46</sup>

Este período es gobernado por reyes indígenas; uno de los sacerdotes llevaba el título de rey (*rex sacrorum*); cuando no había rey, un funcionario (*interrex*) organizaba las elecciones de los nuevos magistrados ocupándose de los asuntos del Estado.<sup>47</sup> La población estaba organizada en curias (*curiae*), que eran grupos religiosos y militares que incluían a todos los habitantes (menos los esclavos): “Es posible que esa primitiva clasificación fuera artificial, como la división en *phratriae* y *philae* de Grecia, y que tuviera por objeto principal responder a objetivos militares”;<sup>48</sup> siendo esto así, tenemos la primera organización censal del Estado que, necesariamente, modificaría a una forma de reunión social preexistente en las diferentes

<sup>41</sup> Theodor Mommsen, *op. cit.*, vol. I, p. 38.

<sup>42</sup> Según la *addenda* a la p. 11 del libro de Mijaíl Rostóvtzev, *op. cit.*, que hace Elías Bickerman.

<sup>43</sup> Claude Nicolet, *op. cit.*, p. 190.

<sup>44</sup> Isaac Asimov, *La República romana*, 1965.

<sup>45</sup> Urbano Espinosa, “Crear ciudades y regir el mundo; una tesis sobre el papel de las colonias en la expansión territorial de Roma”, *Iberia*, núm. 7, 2004, pp. 127-156.

<sup>46</sup> Gonzalo Bravo, *op. cit.*, p. 14.

<sup>47</sup> Mijaíl Rostóvtzev, *op. cit.*, p. 16 ss.

<sup>48</sup> *Idem*.

tribus; esto luce coherente, pues como dice Rostóvtzev, las curias tenían facultades políticas, como investir a un magistrado en conjunto con otros miembros del Estado mediante una ley (*lex curiata de imperio*); señala que esta forma de organización duró mucho tiempo teniendo ritos religiosos propios y un sitio de reunión, siendo unas treinta curias para ese período. Es posible pensar, como lo hace el autor, que estas reuniones del pueblo estuviesen mediadas por los líderes influyentes, como lo es ahora, dada la organización de la familia y que formarían los primeros senados o consejos de ancianos, los patricios de mayor edad.

En la Monarquía, la realización del *census* estaba a cargo de los *tribuni militum consulari potestati*<sup>49</sup> y tenía unas funciones militares y fiscales:

Al principio, el objetivo del *census* se limitaba a tres aspectos: militar, fiscal y político (en el sentido estricto de la palabra, acceso a las deliberaciones, a las decisiones y a las funciones). No puede extrañar, pues, que la distribución a la que llegaba el *census* —y que se mantendría invariable— se adaptara esencialmente a estos tres aspectos. Se trataba de establecer “grados” (*gradus*) entre los ciudadanos en la medida en que éstos fueran movilizados, contribuyentes o electores.<sup>50</sup>

Aunque el cobro de la renta estaría en manos de empresas privadas hasta el principado (27 a.C.), en este período (Alto Imperio) se eliminan gradualmente “las compañías recaudadoras (*publicani*) de impuestos directos y más tarde de indirectos”,<sup>51</sup> siendo esto lógico pues en la Monarquía y la República, construir una red de cobranza con un Estado poco articulado sería un problema inabordable con la técnica de la época.

Para la tradición, el derrumbe de la Monarquía se debió a pugnas internas en la aristocracia reinante; a fines del siglo VI a.C., Roma estaba dominada por los etruscos, de hecho, sus últimos reyes lo fueron (según la tradición); la aristocracia local era etrusca y romana; sin embargo, la mayoría de los grandes hacendados se sentían más cercanos a las ciudades latinas que a las etruscas; se sentían latinos

<sup>49</sup> María-Eva Fernández Baquero, *op. cit.*, p. 20.

<sup>50</sup> Claude Nicolet, *op. cit.*, pp. 111-112.

<sup>51</sup> Pilar Fernández Uriel, “Algunas precisiones sobre el sistema fiscal romano”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II: *Historia Antigua*, t. 8, 1995, pp. 159-181, p. 160.

ya que la mayoría de la población lo era por razones históricas.<sup>52</sup> Roma se forma por la mezcla de los etruscos, los latinos y los samnitas; pero una vez formada la ciudad, sus habitantes adquieren identidad romana y en su proceso de expansión por el Lacio fueron absorbiendo, por acuerdo o vasallaje, a los pueblos de la región en un largo proceso de unificación paralelo a un reajuste organizacional; por lo tanto, es posible que esta aristocracia latina no permitiera más que la Monarquía etrusca reinara; de hecho, sostiene el autor que luego de los últimos reyes etruscos, la familia de los Fabios gobernó Roma durante el 485 y al 479 a.C.; así se instauró un virreinato que fundaría la República. Señala que la constitución de Roma no cambió sustantivamente; pero el legado etrusco sería importante, pues ya Roma era una ciudad más grande, fuerte y poblada. En lugar de un rey hubo dos jefes, pretores o cónsules y la asamblea se hizo más democrática, pues no era solamente informativa sino electiva sobre temas vitales como la guerra, la condena de algún ciudadano, etcétera.

Pero el cambio más significativo es la emergencia de un nuevo grupo censal (pues va a intervenir en la vida pública), los plebeyos; señala que *plebs* quiere decir “multitud”, formada por las personas libres que no pudieron convertir en *clientes* de los páteres y que pertenecían a las poblaciones anexadas (eran externas a las *gens*); por lo tanto, hubo un incremento de la población y sus causas pueden ser motivadas por varias razones: Roma crece comercialmente provocando una inmigración de personas de otras partes de la península, sobre todo del Lacio; el crecimiento político creó la necesidad de mano de obra especializada, por ejemplo, para la fabricación de armas; fueron organizados en tres gremios (*co-llegia*) y, finalmente, la unificación, por tierras anexadas, derrumbó a las aristocracias locales, creando un campesinado libre.<sup>53</sup> La ciudad va creando una economía urbana importante, aparte de la rural que era hegemónica; por otro lado, se intensifican y cambian las tradiciones fuertemente custodiadas por los páteres; esto es, el sistema gentilicio se va debilitando, por lo tanto, la tradición tiene que transmutarse paulatinamente en ley escrita y crear un nuevo sistema de vigilancia social.

<sup>52</sup> Mijaíl Rostóvtzev, *op. cit.*, p. 18.

<sup>53</sup> *Ibidem*, *op. cit.*, p. 20.

Los plebeyos tenían derechos, pero no privilegios.<sup>54</sup> Esta exclusión provoca que tal clase emergente cobre identidad *para sí* en el 471 a.C., reuniéndose en asambleas propias, las *concilia plebis*, que formaron acuerdos como negarse a participar en el ejército romano si no son atendidas sus peticiones; además, eligieron a sus propios *tribunos de la plebe*. El ejército romano había tomado conciencia de que no podía estar formado sólo por patricios desde la derrota contra los galos en el 390 a.C., cuando éstos quemaron la ciudad y la saquearon;<sup>55</sup> por ello, los patricios tuvieron que pedir ayuda a los plebeyos que eran libres.

Así, se fueron constituyendo como grupo influyente con su propio concilio en 471 a.C., y llegando a poseer tierras de labranza, por lo que eran llamados a formar filas desde los 17 a 65 años. Por ello, el censo de Servio Tulio tendría más sentido en esta época, luego de la formación de este grupo. “La convocatoria misma se denominaba *classis*, pero el significado de esta palabra fue cambiando gradualmente: primero quiso decir ‘división’ y más tarde ‘clase’, en el sentido que damos ahora a ese vocablo” [cursivas y entrecomillado del autor];<sup>56</sup> es decir, por grupos censales, pues estaban ya organizados proyectando la estructura social en el ejército según la renta y la capacidad de pago de las armas. Se formaron cinco clases,<sup>57</sup> los más ricos hacendados (patricios) concurrían con dos caballos y armadura completa (eran los *classici* o primera clase); los demás se organizaban dependiendo si tenían  $\frac{3}{4}$ ,  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{4}$  o  $\frac{1}{8}$  parte de un *heredium* (pequeña finca heredada y de unas 20 yugadas o 5 hectáreas);<sup>58</sup> la primera clase, la caballería, se aumentó con no-caballeros (plebeyos ricos); éstos debían mantenerse en servicio, mientras que las otras clases restantes se formaban cuando era necesario. Pero, además, esta escala imponía una renta, pues la clasificación es de hecho una medición sobre la potencialidad económica del territorio.

Lo importante para la historia del censo es que la mezcla cultural y étnica crea grupos con identidad y costumbres propias que presionan la tradición reinante en la Monarquía y que cambiará paulatinamente en la República hasta verse forzado el proto Estado

<sup>54</sup> Gonzalo Bravo, *op. cit.*, p. 30.

<sup>55</sup> Mijaíl Rostóvtzev, *op. cit.*, p. 22.

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

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> Theodor Mommsen, *op. cit.*, pp. 67-68.

a cambiar a leyes escritas, acelerando la aparición de las XII Tablas (450 a.C.), las cuales establecen el cambio de la costumbre por la del derecho como norma, poner muchos *mores maiorum* como *mores civitatis*, crear tradiciones de la ciudad al “extraer de la hermética familia romana costumbres privadas de sus antepasados y elevarlas al reconocimiento general de toda la sociedad como *mores civitatis*”,<sup>59</sup> pero, con el reconocimiento del nuevo grupo, se legaron derechos políticos a la plebe, pues con el matrimonio entre patricios y plebeyos nació una nueva aristocracia (subclase censal de los plebeyos), los *nobilita*, que podían ocupar altas magistraturas o ser miembros del Senado. En 445 a.C., la ley Canuleya permite estos cambios.<sup>60</sup>

Es claro que las XII Tablas recogieron un evento sociológico y político importante pese a que, “Siempre se ha repetido la ya manida idea de que Roma no se inmiscuyó en la vida social y espiritual de sus súbditos siempre que éstos cumplieran ambos objetivos: no se alterara la paz y se pagaran los impuestos debidos al Estado”.<sup>61</sup>

Esta ley legitima a los grupos como sociedad *para sí*, pues las costumbres, si bien eran ya un producto social, su función era familiar, aplicándose como enjambre social en las *gens*.

## Creación de la magistratura censoria

Ahora bien, la aparición y reconocimiento de esta nueva clase modifica y conflictúa la *pax Deorum* por la introducción de nuevas tradiciones; por lo tanto, debe limitarse su actividad. La progresiva expansión territorial lleva implícita complejidades de diverso orden,

<sup>59</sup> María-Eva Fernández Baquero, *op. cit.*, p. 10.

<sup>60</sup> El surgimiento de la clase plebeya muestra el profundo dinamismo del censo de hecho. Así como en América la guerra y los desplazamientos de tierras produjeron al campesinado (antiguos indígenas), en la antigüedad romana la clase plebeya es el resultado de la primera expansión —sobre la península—. Es clase censal pues resulta de la *transformación* del territorio (cambio de forma de vida social) que implica, también, en términos de Juan David García Bacca, *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica*, 1986, pp. 145, 28, una *transmateriación* (cambio de materia, pues tendrán que dedicarse, por desarraigo, a otros oficios); ambos se conjugan en *transustanciación*, búsqueda de nueva identidad (nueva sustancia) (términos que son adaptaciones del autor de su anterior vida claretiana, pero, como dice, anula su componente metafísico). Transustanciación que implica conflicto, desarrollo de historia, búsqueda de reconocimiento y espacio socio-productivo, surgiendo la ley como contrato social (ya la costumbre sola se hacía inoperante)

<sup>61</sup> Pilar Fernández Uriel, *op. cit.*, p. 160.



como las señaladas, y adicionalmente las que se generan por las nuevas relaciones aceptadas y derivadas del paso de la familia agnaticia a cognaticia, pues ésta se ve ampliada con los parientes que no vienen de la línea paterna sino materna, los matrimonios mixtos, y, en definitiva, problemas sociales y políticos de mayor intensidad que en la Monarquía eran controlables; ante tal peligro en ciernes, el Estado crea una nueva magistratura que apoyará al páter familias, el *ensor*, marcando un hito en el desarrollo del censo, pues es la verdadera institucionalización del censo en el proto Estado, siendo dirigida por un magistrado.

Sería creada en el 443 a.C. entrada la República; sin embargo, no hay acuerdo con esto; para Mommsen<sup>62</sup> se instauró en el año 434 a.C. con la *lex Aemilia* (pero, a su vez, otros dicen que esta ley fue promulgada en 366 a.C.) y que tuvo una duración variable (un año o 18 meses, etc.); distinto es el período intercensal que, para algunos autores, desde el año 209 al 154 a.C., fueron de cinco años, aunque para otros, cada cuatro y luego cada cinco (aunque algunos autores calculan que fue de tres o tres y medio años). Sin embargo, no podríamos dejar de mencionar los trabajos de Astin<sup>63</sup> que resumiremos. Este autor fija tres fases intercensales, 443-318 a.C., de intervalos irregulares, de media nueve años; 318-209 a.C., ciclos cortos variables sin apartarse mucho de la media, pero interrumpidos por la segunda guerra púnica; finalmente, del 209-92 a.C. hubo más firmeza de cinco años. La primera fase coincide con el origen del *ensor*. Esta incongruencia entre los períodos intercensales y la duración de la magistratura se debió, posiblemente, a que todas éstas duraban un año, generando problemas si durara mucho más que las otras; esto tiene sentido pues esta magistratura se ocuparía de asuntos distintos pero relacionados con la actividad censal: no sólo el *census populi* sino otras funciones como resultado de la expansión; esto es, cuidar el patrimonio, ya que podían decidir sobre los arrendamientos y adjudicación del *ager publicus*, suministros y obras públicas y, en 312 a.C., se le delega la *lectio senatus* o confección de listas de senadores;<sup>64</sup> igualmente “aparecen otras categorías que vienen a añadirse a la vieja organización censitaria de los siglos IV y III. Los censores ela-

<sup>62</sup> Citado por Gema Polo, “Periodicidad del *census populi* y la magistratura censoria”, *Revista Internacional de Derecho Romano*, p. 27.

<sup>63</sup> Allan E. Astin, “The Censorship of the Roman Republic: Frequency and Regularity”, *Historia*, XXXI, 1982; citado por Gema Polo, *op. cit.*, p. 24.

<sup>64</sup> María-Eva Fernández Baquero, *op. cit.*

boran también la lista de los senadores, más tarde la de los ‘funcionarios’ de la administración (escribas, aparitores, pregoneros, lictores, etc.) y posteriormente, aun la de algunos publicanos”.<sup>65</sup> El censor podía emitir una nota censoria sobre los comportamientos reprobados de los páteres y que podía implicar la reasignación a otra tribu de menor calidad, eliminarlo de los comicios o imponerles una multa (institucionalización de lo que hoy conocemos como “censura”). La misma autora señala que los censores en el 174 a.C. construyeron importantes obras públicas, como muelles de piedra, instalación de gradas, grandes almacenes de grano, etc.; igualmente tenían actividad de manumisión censal que consistía en que el páter permitía la inscripción del esclavo en el censo, autorizando al censor de inscribirlo como ciudadano romano. Estos casos de los *libertos* eran un tanto complejo pues el censor debía adjudicarlos a una tribu. Finalmente señala la autora que los censores “tenían a su cargo el patrimonio del Estado, los cuestores del *aerarium* eran responsables de la caja propiamente dicha (*aerarium*) y los cónsules eran quienes ordenaban una serie de gastos, si bien dentro de los límites de un ‘presupuesto’”.<sup>66</sup>

Podemos observar que el censor realiza actividades ligadas al proceso de organización territorial, según los intereses del Estado, como la expansión, distribuyendo a la población en diferentes centurias, y que al mismo tiempo servía para la medición de la estructura económica del Estado a través de una timocracia; pero que, asimismo, debía mantener la paz interna a través del mantenimiento de la costumbre. La medición de la potencialidad económica implica el cobro de la renta para el pago del ejército, la infraestructura territorial, entre otras actividades. Independientemente que existiesen otras instituciones de apoyo o con finalidades similares, la actividad censoria se inscribe, en forma general, como constructora de territorio según los intereses del Estado. Éstos se van a expresar cuando Roma inicie masivamente su expansión y necesite una tecnología social de colonización en la que el censo, a través de la centuria, será la punta de lanza.

<sup>65</sup> Claude Nicolet, *op. cit.*, p. 113.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 155.

## Expansión y colonización

La mirada de Roma al mundo es una mirada etnocéntrica y hegemónica, de dominio y expansión. No tiene una idea de equilibrio, de concierto, ni de consenso de las naciones. Se puede decir que vive Roma de espaldas a las otras dos grandes civilizaciones, la India y China. El Estado parto, que hace de tampón entre Roma y esos imperios, es objeto de una codicia que no logró ser nunca satisfecha. Roma tampoco se interesará demasiado por lo que hay más allá del Sáhara o del Elba, demasiado tórrido y demasiado frío.<sup>67</sup>

La experiencia de creación de ciudades le viene a Roma de los etruscos y de los griegos, pero sobre todo de haber pertenecido a la Liga Latina (*nomen Latinum*); ésta creó ciudades en los siglos v y iv a.C., y en este proceso participó Roma. La creación de colonias propias se hizo sólo después de la disolución de la liga por Roma en el 338 a.C., cuando los latinos se integraron: “por tanto, el 338 a.C. marca en Roma el inicio de la iniciativa colonial como acto soberano de la República al servicio de la política territorial”;<sup>68</sup> señala el autor, que este proceso de expansión se vería motivado por algunas razones políticas y económicas; Roma crecía bajo un fuerte conflicto entre patricios y plebeyos por el derecho a la tierra de estos últimos; en cada conflicto había cesión de tierras a ellos hasta que se dan las *leges Liciniaie Sextiae* en el 367 a.C., que, en lo político, significa que los plebeyos acceden a la magistratura (consulado) y en lo económico se da solución a la cuestión de las deudas acordando que no se pueden poseer más de 500 *iugeras* de tierra. Esto tendrá tremendas consecuencias pues, resolviendo el conflicto interno, Roma se solidificaba de cara al exterior; de tal manera que se vio propicia la necesidad de incrementar el *ager publicus* (tierras públicas) a través de la expansión, y como la plebe participaba de la *classis* o ejército, exigió participar, igualmente, del botín de guerra. En adelante, política exterior y política agraria vendrían juntas. Así, cada anexión de tierras quedaba bajo *ager publicus Populi Romani* y las entregas se hacían a terratenientes privados, pero igualmente en forma colectiva creando colonias de pequeños propietarios.

<sup>67</sup> Antonio Ruiz Castellanos, *op. cit.*, p. 1.

<sup>68</sup> Urbano Espinosa, *op. cit.*, p. 129.

La entrega de tierras era ordenada y planificada; la parcela recibida implicaba el registro en una de las categorías censales; esto es, ubicación política y militar y la renta correspondiente; este reparto se haría bajo criterio jerárquico; así, a los nuevos colonos se les dieron lotes de 5 y 10 *iugera* (1 *iugera* = 2.253 metros cuadrados), campesinos que pertenecían al esquema legionario general; esto contribuía a resolver el problema del acceso a la propiedad.<sup>69</sup>

El proceso de conquista de la península no pudo darse sin la fundación de las colonias latinas, y luego romanas, que sirvieron como verdaderos centros de unificación de la región; sin embargo, las colonias tuvieron que contar con la organización familiar alrededor del paterfamilias, que concentraba el poder del grupo y sobre el cual se apoyó el Estado. "Desde el año 338 hasta el siglo II a.C., las fundaciones de la República consolidan el dominio de Roma sobre Italia y contribuyen a la homogenización de la península en sentido romano".<sup>70</sup> Había dos tipos de colonias, las de derecho romano y las de derecho latino, siendo estas últimas mayoritarias hasta la guerra de Aníbal (siglo II a.C.), cuando se invierten los términos. Señala el autor que, entre las colonias más antiguas, a partir del 338 a.C. destacan las colonias marítimas: Ostia, Ardea, Antium, Circei y Tarracina; por el sur Suessa y Minturnae (en el 296 a.C.), y hacia el noreste Pyrgi y Castrum Novum. En fin, la península fue colonizada por Roma con ciudadanos latinos y romanos; los autores acuerdan que la solidez de la conquista fue tal que Aníbal no pudo quebrar la unidad, pero sí alterar el orden que luego le costaría mucho a Roma.

Ahora bien, este proceso no era homogéneo; el sistema implantado era timocrático en tres niveles para las colonias latinas; éstas aportaban milicianos al ejército y tenían prerrogativas comerciales y matrimoniales, pero no podían participar en las asambleas.

Por otra parte, la fundación de colonias respondía igualmente a la defensa territorial; para protegerse de las tribus galas Roma se expande hacia la costa Adriática, fundando en el 283 a.C. Sena Gallica (romana) y en el 264 a.C. Firmum, latina. Luego funda Ariminum (Rimini) en el 286 a.C., Placencia y Cremona en el 218 a.C., asentando unos 6 000 colonos (200 *equites* y 5800 *pedites*),<sup>71</sup> siendo estas últimas las que resistieron los embates de Aníbal. Dicho proceso fue

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>71</sup> *Idem.*

tan intenso que, señala el autor, sólo en la Cisalpina se asentaron unos 100 000 colonos sin contar a los privados, siendo este caso un pequeño ejemplo de todo ese proceso que duró unos cuatro siglos. El proceso censitario no venía únicamente de la mano militar en la perspectiva de sometimiento y desplazamiento, cosa que ocurrió fuertemente, entre otras regiones, en la Cisalpina, produciendo marginalización de las poblaciones conquistadas y fuerte producción de esclavos; la razón de Estado y el derecho de coacción fue ejecutado por Roma sin miramientos, sino que se dio también un proceso de alianzas; Roma, en plena República, es una “comunidad política y un Estado territorial que crece y se consolida porque, en primer lugar, integra cada vez más *gentes* y, sólo en segundo plano, porque conquista”;<sup>72</sup> ciertamente Roma requirió cohesión política interna más que sometimiento por la fuerza, alianzas con las poblaciones conquistadas; integración y pacto bajo eficacia militar.

Ahora bien, estaríamos tentados a creer que la fundación de colonias impuso un censo catastral, de ciudadanos y de propiedades, como si estas colonias ya existiesen y tuvieran que ser empadronadas; anacronismo muy común entre los historiadores de la estadística; no podemos olvidar que Roma está en proceso de crear colonias y que, por tanto, el censo es instrumento de colonización, no de investigación, como los actuales. Es más, en nuestro concepto de censo como núcleo, en primera instancia antropológico y social, pero hecho instrumento político por el Estado, el proceso de creación de colonias es de suyo un proceso censitario total, político-militar y social. Roma crea la necesidad de censar y emite un decreto dando potestades o *imperium* a los colonizadores; arduo y largo proceso de creación de catastro, delimitación de parcelas, reparto de ellas a través de la lista de jerarquía censal, prestamos financieros, preparación de cultivos y manadas, construcción de acueductos, construcción de caminos, drenajes, acuerdos de convivencia, reglamentación jurídico-política, etc., infraestructura para la *centuriación* como territorio donde albergar a unos cien colonos. En sentido etimológico, la centuria “correspondería al momento histórico de madurez del modelo catastral romano en el siglo II a.C., cuando la colonización de la Cisalpina se aplicó de modo generalizado el módulo de una centuria”;<sup>73</sup> que vendría acompañada del proceso de *dedición* o acuer-

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>73</sup> *Idem*.

do de convivencia; esta centuria se realizaba sobre un terreno rectangular de unas 50 hectáreas (= 100 *heredia* = 200 *iugera*); para el autor es un punto de llegada o desarrollo de la colonización; esta organización en centurias venía de la época de los reyes según la tradición; las centurias no eran aisladas sino contiguas, por lo que marcaron el territorio y aún puede notarse el desarrollo en cuadrículas dejado por la República.

Esta organización de la tierra es biunívoca con la organización de la familia romana, entendida como unidad productiva; por lo tanto, es un poco cuesta arriba asociar la *unidad de análisis* censal actual con la de la antigua Roma, pues no habría ningún *análisis* en sentido metodológico; más bien podría hablarse de unidad de colonización, siendo el censo un instrumento de organización sociopolítico que acompañaba a la centuria en una intervención y reacomodo de los territorio ya habitados y en muchos casos ya productivos.

## Discusión y conclusiones

En esta narrativa final haremos uso del modelo causal aristotélico<sup>74</sup> para abordar las relaciones aquí descritas entre el Estado y la sociedad. Roma nos muestra que estar censado es pertenecer a un grupo, familia, clase económica, clase social o gremio; grupos iniciales convenidos por mutua autorregulación causal de sus integrantes en el territorio (causa material); interactuando, creando costumbres y estilos de vida (causa formal); diseñando organizaciones sociales primeras (causa eficiente) para su sostenimiento e intereses vitales, buscando bienestar (causa final). Pero que, por necesidad de crecimiento o defensa propia o por otros grupos, deben dinamizar la causa material y eficiente que se manifiesta en la armonía de normas, conductas y costumbres en leyes que posibiliten la causa

<sup>74</sup> Usado por Alain Desrosieres, *La política de los grandes números. Historia de la razón estadística*, Mónica Silvia Nasi (trad.), p. 35, para describir la actividad del Estado organizador del territorio. La causa *material* describe el territorio y la población; la causa *formal*, el derecho, la constitución y las costumbres; la causa *final*, los objetivos y la actividad del Estado (sus políticas y razón de estado), y la causa *eficiente*, los medios del Estado y su estructura. Censo de hecho y de derecho se inscriben como causa formal en su actividad dinamizadora entre los grupos sociales y el Estado (no consideramos a la sociedad como un objeto inanimado del sujeto Estado).

eficiente para el logro de la causa final. La autorregulación causal “natural” queda alterada al intervenir alguna de las causas y trascender en sociedad construida bajo políticas de expansión (artificialización).

A modo de conclusión, exponemos la línea histórica del censo romano, que puede verse en el cuadro 1, y que hemos contextualizado con las líneas históricas del derecho romano, las etapas del Estado y las de la escritura.

Cuadro 1. Etapas históricas de algunas visiones de la antigua Roma

Derecho			Arcaica -450 a -130 a.C.	Clásica -130 a.C. a 230 d.C.	Clásica 230 a 530 d.C.
Política	Monarquía -753 al -510 a.C.	República -510 al -27 a.C.			
Escritura romana	Arcaica -753 a.C. al 0 Clásica 0 al 199 d.C.				Posclásico 199 al 530 d.C.
Censo	F. Roma, <i>concilia plebis</i> -753 al -471 a.C.	Plebe, XII t., -471 al -450 a.C.	XII t., censor -450 al -443 a.C.	Censor, centuria -443 al -338 a.C.	Centuriación, expansión y colonización -338 a.C. a 530 d.C.

Fuente: Adame Goddard<sup>75</sup> para el derecho, Sanz Díaz<sup>76</sup> para la política, y Bofill<sup>77</sup> para la escritura y reconstrucción propia para el censo a partir de varias fuentes.

La propia fundación de Roma es un hito censal pues representa la finalización de un proceso de unificación del Lacio por las tribus existentes; prevalecen más las estructuras sociales primeras, “naturales”, censo de hecho, pues hubo poca modificación de estas estructuras; sin embargo, la expansión por la península modifica el territorio en una rica mezcla cultural de encuentros y desencuentros tribales que transustancia las identidades en una mayoría emergente que busca su reacomodo, reajuste de su materialidad, y para ello logra nuevas organizaciones eficaces. Los plebeyos se hacen grupo aceptado (*concilia plebis*) por el Estado, que venía formándose a la par de la nueva sociedad y en interacción con ella. En la Monarquía el poder civil y religioso se concentraba en las mismas ma-

<sup>75</sup> Jorge Adame Goddard, *op. cit.*

<sup>76</sup> Benito Sanz Díaz, “Historia del pensamiento político moderno. Roma”, 2010.

<sup>77</sup> Maribel Bofill, “La escritura en Roma”, *Gladiatrix en la arena (blogspot)*, 5 de mayo de 2015.

nos; sin embargo, en una suerte de especialización, comenzará a cambiar en la República. El ordenamiento jurídico se basaba en tres elementos: la *pax deorum*, la solidaridad del grupo y el legalismo.<sup>78</sup> Los grupos emergentes, al producir nuevas relaciones trasgredían las costumbres que equilibraban la sociedad, haciendo peligrar este orden; por lo tanto, habrá que abstraer de la cultura y las costumbres elementos de ley o contrato al crear las XII Tablas, hito censal que da formalidad a las transformaciones históricas y sociales realizadas, y que se dinamiza a través del *ensor* o concreción eficiente que vigilaba el mantenimiento del nuevo ordenamiento jurídico acordado. En el Imperio, esta hermenéutica continúa haciéndose más compleja; no hay ley que unifique la variedad sin que ésta pierda identidad; el todo no es la suma de las partes por simple agregación. No hay paso del todo a las partes, ni al contrario, por lo que el Imperio debe comportarse como totalidad; nuevo orden que contiene un caos de relaciones. Así, censo de hecho y de derecho entran en relación sin anularse mutuamente, pues la cultura es ella misma, de sí misma y por sí misma un evento antropológico, caótica y necesaria para el derecho, que es él mismo, pero no de sí mismo ni por sí mismo.

La unificación social y política se hace mediante la invención del derecho positivo, por lo tanto, los grupos puján por búsqueda de legitimidad, su visualización en las leyes, logro de derechos por presión social y por medio de la negociación con los grupos de poder que hacen las leyes. Una de estas negociaciones implicó el reclutamiento en las milicias y en el ejército, el pago de tributos, obviamente que tales negociaciones están sujetas a tensiones en donde el Estado se impone por la fuerza, los grupos sociales, aparentemente estables en la estructura general, se mueven hacia la totalidad a través del derecho. Así el censo no siempre tuvo estos objetivos *lite*, como parece sugerirlo, entre otros, Cañas Navarro.<sup>79</sup> La relación Estado y sociedad se concreta en la relación entre los grupos que encabezan la estructura social y los grupos que tienen menos poder político o tienen otro tipo de poder que no puede ser exclusivo de la política, pero que puján por el poder político pues es necesario como centón protector de la sociedad. El censor, magistrado con poderes magnánimos, resume institucionalmente lo que hoy es la

<sup>78</sup> María-Eva Fernández Baquero, *op. cit.*

<sup>79</sup> Pedro Cañas Navarro, "Aspectos jurídicos del censo romano", *Revista de Derecho*, vol. 4, UNED, 2009, pp. 103-138. En ambos trabajos citados en la bibliografía intenta una descripción del censo desde una óptica actual, tratando de extraer con pinza un método universal.



estructura social de los Estados modernos, múltiples funciones, como Jano de múltiples cabezas, que solo pueden activarse con la creación de estructuras gubernamentales o burocracia política que atienden gran cantidad de actividades de los grupos sociales en censo de derecho.

No hay parecido entre los censos actuales y los de la antigüedad, hay vivencias circunstanciales, de época, de formas en que se relaciona la sociedad con el Estado. Censo de hecho y de derecho no implica una visión dual sino procesual, dialéctica de la sociedad y el Estado.

## Bibliografía

- Achilles, G., *Die Bedeutung und Stellung von Gottfried Achenwall in der Nationalökonomie und der Statistik. Conferencia inaugural...*, E. Huth (ed.), Gottingen, Facultad de Filosofía-Universidad de Berna (1906). Recuperado de: <<https://archive.org/details/diebedeutungunds00achi/mode/2up>>.
- Adame Goddard, Jorge, *Curso de derecho romano clásico I*, México, 2009. Recuperado de: <[http://works.bepress.com/jorge\\_adame\\_goddard/](http://works.bepress.com/jorge_adame_goddard/)>.
- Amunátegui Perelló, Carlos Felipe, "El concepto de familia en Roma arcaica", *Ars Boni et Aequi*, núm. 1, 2005, pp. 117-126.
- Ander-Egg, E., *Aprender a investigar. Nociones básicas de la investigación social*, Córdova, Argentina, Brujas, 2011.
- Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979.
- Asimov, Isaac, *La República romana*, Madrid, Alianza Editorial, 1965.
- Astin, Allan E., "The Censorship of the Roman Republic: Frequency and Regularity", *Historia*, XXXI, 1982.
- Bofill, Maribel, "La escritura en Roma", *Gladiatrix en la arena (blogspot)*, 5 de mayo de 2015. Recuperado de: <<https://gladiatrixenlaarena.blogspot.com/2015/06/la-escritura-en-roma.html>>.
- Bravo, Gonzalo, *Historia de la Roma antigua*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Cañas Navarro, Pedro, "Aspectos jurídicos del censo romano", *Boletín de la Facultad de Derecho*, núm. 26, UNED, 2005, pp. 455-510.
- , "Aspectos jurídicos del censo romano", *Revista de Derecho*, vol. 4, UNED, 2009, pp. 103-138.
- Casado Candelas, María de Jesús, "Recte et richte. Reflexiones sobre el derecho consuetudinario romano", *Anuario de la Facultad de Derecho*, núm. 10, 2006, pp. 171-215. Recuperado de: <<http://hdl.handle.net/2183/2478>>.

- Desrosieres, Alain, *La política de los grandes números. Historia de la razón estadística*, Mónica Silvia Nasi (trad.), Barcelona, Malusina, 2004.
- Elster, Jon, *Tuercas y tornillos*, 2ª ed., Antonio Bonanno (trad.), Barcelona, Gedisa, 1990.
- Espinosa, Urbano, "Crear ciudades y regir el mundo; una tesis sobre el papel de las colonias en la expansión territorial de Roma", *Iberia*, núm. 7, 2004, pp. 127-156.
- Fernández Baquero, María-Eva, "La costumbre como fuente del derecho romano", *Revista de la Facultad de Derecho*, vol. 6, núm. 3, Universidad de Nueva Granada, 2003, pp. 61-80. Recuperado de: <<http://hdl.net/10481/24816>>.
- Fernández Uriel, Pilar, "Algunas precisiones sobre el sistema fiscal romano", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II: *Historia Antigua*, t. 8, 1995, pp. 159-181.
- Ferrer Maestro, Juan José, "El mercado en la antigua Roma y la economía agropecuaria en tiempos de crisis", *Gerión*, vol. 30, 2012, pp. 243-261.
- García Bacca, Juan David, *Teoría y metateoría de la ciencia*, vol. II, Caracas, Universidad Central de Venezuela (Ediciones de la Biblioteca), 1984.
- \_\_\_\_\_, *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Hacking, Ian, *La domesticación del azar*, 1ª reimpresión, A.L. Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 1995.
- Martínez-Pinna, Jorge, "Los reyes de Roma, entre la leyenda y la historia", *Gerión*, núm. 19, 2001, 689-707.
- \_\_\_\_\_, "Algunas observaciones sobre la Monarquía romana arcaica", *Potestas. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, núm. 1, 2008, pp. 193-211.
- Mommsen, Theodor, *Historia de Roma*, 5 vols., Madrid, Turner Publicaciones, 1983, vol. I, p. 43.
- Nicolet, Claude, *Roma y la conquista del mundo mediterráneo, 264-27 a. de J.C.*, vol. I: *Las estructuras de la Italia romana*, Barcelona, Labor, 1982.
- Polo, Gema, "Periodicidad del *census populi* y la magistratura censoria", *Revista Internacional de Derecho Romano*, pp. 21-38. Recuperado de: <[www.ridrom.uclm.es](http://www.ridrom.uclm.es)>.
- Poucet, Jacques, "Los reyes de Roma. Autopsia de un relato histórico-legendario", Carlos Castellán (trad.), *Arachnion. A Journal of Ancient Literature and History on the Web*, núm. 1, 1995. Recuperado de: <<http://ecaths1.s3.amazonaws.com/historiaderoma/1107160271.J-Poucet---Los-Reyes-de-Roma.pdf>>, consultada el 11 de abril de 2019.
- Rostóvtzev, Mijaíl, *Roma. De los orígenes a la última crisis*, 4ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1977.

Ruiz Castellanos, Antonio, "Derecho de gentes y política religiosa. Roma-Gades", *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 30, diciembre de 2012, pp. 1-20, doi:10.4000/cultura.1653.

Sanz Díaz, Benito, "Historia del pensamiento político moderno. Roma", 2010. Recuperado de: <<http://roderic.uv.es/handle/10550/29320>>.

# Dos miradas al mundo indígena y sus lenguas en el México del siglos XIX. Francisco Pimentel y Manuel Altamirano

DORA PELLICER\*

**L**a explicación más inmediata al enfoque contradictorio que recibieron las lenguas indomexicanas en nuestro primer siglo independiente, nos lleva a reconocer la apertura de un momento histórico de la civilización occidental. En el tránsito del siglo XVIII al XIX, los pueblos europeos pasaron a ser naciones y los pueblos americanos que se independizaron de esas naciones siguieron el ejemplo para constituirse en estados nacionales. En lo que se refiere al lenguaje hubo un cambio en su tratamiento tanto científico como político.

El texto da inicio señalando brevemente una línea clasificatoria que fue determinante en los estudios de la lingüística comparada de ese siglo, y a continuación ofrece ejemplos de la impronta de esta vertiente en el estudio de nuestras lenguas nativas y en la apreciación de sus pueblos hablantes. Interesa señalar la concepción que permeó esos estudios al vincular los resultados lingüísticos con un ordenamiento de grados de civilización. Esta posición se entrelazó con el momento social, económico y político del incipiente Estado-nación. Con este propósito se analizan las ideas de dos intelectuales sobre nuestro pasado indígena y sobre su introducción al Estado nacional tal como fue concebido en la centuria que nos ocupa.

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

## Estudios comparatistas de las lenguas indomexicanas

Durante el siglo XIX se desarrollaron y perfeccionaron los estudios comparatistas. Las tesis sobre los principios progresivos del lenguaje se fueron sustituyendo y se planteó una clasificación de acuerdo con la estructura morfológica de las lenguas:

- 1) Lenguas aislantes o monosilábicas.
- 2) Lenguas aglutinantes o afijantes.
- 3) Lenguas de flexión sintéticas o analíticas (raíces con vida orgánica).

Esta tipología lingüística dio lugar implícitamente a una tipología de estatus civilizatorio conforme con el lugar que en ella ocupaba una lengua como indican los epítetos que a menudo acompañaron la clasificación. Para las primeras se hacía hincapié en sus raíces estériles, las segundas eran señaladas como lenguas carentes de estructura. Estos dos grupos abarcaban lenguas ajenas a la familia indoeuropea, las cuales formaban parte del tercer grupo clasificatorio.

Los estudiosos decimonónicos de las lenguas indomexicanas se acogieron a esta clasificación que de manera implícita o explícita se vinculó a estadios de civilización. De esta suerte, el otomí, que recibió la atención de fray Crisóstomo Nájera en su reconocida *Disertación sobre la lengua othomí* (1845), se ubicó entre las lenguas de raíces estériles al ser descrita como monosilábica. Orozco y Berra en su *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México* (1864) estableció un vínculo entre la clasificación comparativa de las lenguas y el grado de evolución de las civilizaciones prehispánicas. Desde esta perspectiva, las lenguas evolucionaban del estado monosilábico al de la flexión sintética y su estado de evolución revelaba el grado de civilización de sus hablantes. En su ordenamiento, la lengua mexicana de la familia náhuatl ocupó el primer lugar, y la otomí de la familia otomí-mazahua, el último. Sobre el mexicano señaló: “De todo esto [las características lingüísticas de la familia náhuatl] podemos inferir que el mexicano es el habla de un pueblo adelantado en la civilización guerrero, conquistador e inquieto [...]”.<sup>1</sup> Acerca del otomí postuló: “[...] sus palabras se componen cuando más de

<sup>1</sup> Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, 1864, p. 15.

dos sílabas y en muy raros casos de tres; aunque es probable que éstas se han introducido a la lengua por el contacto que ha tenido con otras hablas del país [...] Los otomíes pues son un pueblo muy antiguo que conserva su primitiva rusticidad [...]”.<sup>2</sup>

El lugar clasificatorio de la lengua y la civilización otomí fue reiterado en el *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México* de Francisco Pimentel. Profundo conocedor y estudioso de las lenguas se pronunció sobre su inalterabilidad, haciendo acopio de las características silábicas y morfológicas de idiomas como el huasteco, el mexicano, el ópata y el otomí, entre otras. Sus acuciosas reflexiones determinaron que los rasgos lingüísticos de estas lenguas marcaban su estatus civilizatorio inamovible, por lo que al referirse a la última postuló: “Ahora bien, el othomí rodeado de lenguas polisilábicas, estrechado por ellas, dominado por una civilización más adelantada, atraído por la perfección del tarasco, por la riqueza del mexicano, pobre en medio de la abundancia: el othomí no ha cambiado nunca, es lo mismo que el primer día, monosilábico y rudo”.<sup>3</sup>

El incipiente Estado-nación mexicano, que precisaba tener datos confiables demográficos y etnográficos sobre su heterogénea población original, encontró un apoyo invaluable en la información que podían aportarle los estudios de las lenguas nativas a lo largo de la época colonial. De esta suerte, los eruditos de ese siglo emprendieron una activa labor de rescate de las artes, vocabularios y textos religiosos de las lenguas nativas que, a lo largo de la Colonia, habían sido objeto de estudios gramaticales rigurosos. Sustentados en ellos, el trabajo científico sobre las categorías lingüísticas de las lenguas, que en este artículo son llamadas indomexicanas, se colocó a la altura de las nuevas corrientes lingüísticas en el marco de asociaciones científicas como la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. En esta institución se creó en 1851 la Comisión de Idiomas y Dialectos Aborígenes, abocada al estudio de los orígenes y parentescos de los pueblos nativos y a la clasificación tipológica de sus lenguas.<sup>4</sup>

Como hemos señalado al inicio de este texto, la labor académica sobre la diversidad idiomática no fue coincidente con el interés

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>3</sup> Francisco Pimentel, *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México*, 1889, p. 552.

<sup>4</sup> Bárbara Cifuentes, “Las lenguas amerindias en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1833-1874)”, *Dimensión Antropológica*, año 9, vol. 24, enero-abril de 2002, pp. 113-138.

de un Estado, apenas en creación, que tenía interés en acercarse a las nacientes sociedades industriales del siglo XIX con una carta de presentación a la altura de otros estados nacionales. Para ello necesitaba que el conjunto de sus individuos fueran depositarios de una mano de obra culturalmente uniforme, y de una lengua común: el español. Con ella se fortalecería, entre otras características propias, la distinción de su amplia frontera con el país del norte cuya Declaración de Independencia había sido reconocida por Inglaterra desde 1783, junto con el uso del inglés como lengua común.<sup>5</sup>

### Estado-nación y diversidad lingüística

La paradoja que destaco en estas líneas es la de una política del lenguaje que se dedicó al estudio prolífico de los idiomas del universo indígena, como muestran los ejemplos esbozados anteriormente, al lado de una política nacional que colocó el acento en crear un Estado-nación siguiendo las reglas que permeaban el mundo occidental: una lengua nacional. La consecuencia de este requisito fue el surgimiento de dos vertientes: una de ellas se enfocó a forjar el español mexicano; la otra, se orientó a la recuperación del pasado cultural prehispánico para desvincular, en lo posible, la cultura nacional de tres siglos de colonización. Las lenguas indomexicanas eran parte constitutiva de ese pasado, por lo que los intelectuales se abocaron a ellas con el interés de un objeto de estudio, pero lo emanciparon de sus hablantes, quienes debían integrarse al conocimiento y uso de la lengua nacional. Esta contradicción, entre el interés por el conocimiento de la diversidad y el desinterés por quienes participaban de ella, condujo en ese siglo a ignorar que las lenguas que se estudiaban eran lenguas que se hablaban y cumplían funciones sociales, culturales y de identidad para quienes hacían uso de ellas.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Dora Pellicer, "La gestión de la diversidad", en *Language and Power*, Sberro Stephan y Donald Marpelle (eds.), 2013, pp. 81-98.

<sup>6</sup> Las políticas del Estado-nación se comprometieron a la institucionalización de una sola lengua, el español, haciendo de lado las funciones culturales y comunicativas de las lenguas indomexicanas. Este desbalance lingüístico ocasionó y sigue ocasionando bilingüismos de corta duración que inclinan la balanza hacia el monolingüismo en español indígena. Dora Pellicer, *UniverSOS*. Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales, 2016, núm. 13, pp. 169-192.

El trabajo de los estudiosos en el México independiente fue lingüístico y político a la vez, dando lugar a una paradoja: el conocimiento del saber sobre las lenguas indomexicanas se desligó de sus hablantes, con el objeto de responder a la formación de un Estado-nación monolingüe tal como era concebido en ese momento histórico. En los siguientes apartados me aproximo a los malabares intelectuales que ofrece la lectura de una *Memoria* y de tres artículos de prensa. Estos textos son producto del conocimiento y de la ideología de dos personalidades contrastantes en el espacio de la erudición decimonónica: Francisco Pimentel e Ignacio Manuel Altamirano. Ambos analizaron la problemática de la diversidad indígena en el México del XIX desde perspectivas diferentes pero encaminadas a un mismo objetivo lingüístico: fincar la identidad del Estado-nación en una sola lengua nacional.

### Francisco Pimentel y la transformación del “otro”

La *Memoria* sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y los medios de remediarla fue escrita por Francisco Javier Pimentel en 1864, dos años después de la publicación del primer tomo de su *Cuadro descriptivo y comparativo...* (1862), obra fundacional que ha sido profusamente estudiada con el rigor con el que organizó y sistematizó el conocimiento sobre nuestra diversidad lingüística. La *Memoria* a la que haré referencia nos aproxima a las ideas del autor sobre la población que hablaba las lenguas objeto de su estudio. Estuvo dedicada a Maximiliano I, quien, como sabemos, se convirtió en emperador de México en 1864 apoyado por la opinión católica y conservadora que se enfrentaba al liberalismo de Benito Juárez. El texto presenta, en su primera parte, una amplia y bien documentada relación de temas relativos al desarrollo cultural prehispánico como: la religión, las formas de gobierno, la educación, los conocimientos astronómicos, aritméticos y, entre otros, la escritura jeroglífica de la cual destaca su función cultural y social: “A pesar de la imperfección de la escritura mexicana, suplía bastante bien la falta de caracteres alfabéticos, pues vemos que servía para asentar los acontecimientos más notables de la historia, la mitología, la liturgia, leyes, tributos, representaciones



astrológicas, astronómicas, cosmogónicas procesos, catastros, calendarios y genealogías”.<sup>7</sup>

Siguiendo el vínculo lengua/civilización, el reconocimiento de “la imperfección” de una escritura no alfabética fue relacionado con el de una civilización igualmente imperfecta, tal como esboza el siguiente comentario: “Con lo que hemos dicho acerca de la civilización de los antiguos mexicanos, podrá conocer el lector á primera vista que esa civilización presenta contrastes chocantes contradicciones manifiestas”.<sup>8</sup>

Pimentel definió las civilizaciones como producto de un largo proceso de perfección del espíritu. Por lo tanto, reconoció que las contradicciones y errores de los mexicanos y otros grupos indígenas, que enumeró y analizó acuciosamente, estuvieron igualmente presentes en otros procesos civilizatorios como fueron los caldeos, los asirios, los griegos o los romanos. Lamentablemente, a su juicio, nuestro mundo indígena fue conquistado antes de lograr el tránsito que les permitiera superar los “errores” de su primitiva civilización:

Creemos haber dado á conocer, con bastante claridad nuestro intento, reducido á demostrar que no debe culparse á la raza indígena de México de errores que fueron universales, mas no por eso hemos pretendido, en manera alguna, que un error por ser universal deje de ser malo y, por el contrario, opinamos que la causa primera de la degradación de los indios se encuentra en los defectos de su antigua civilización...<sup>9</sup>

Pimentel, quien compartía las posturas del romanticismo alemán de Wilhelm von Humboldt (1822), en el sentido de que el espíritu de la nación es artífice de la lengua, señaló en su *Memoria* que el despotismo característico de las altas autoridades indígenas incidió en el servilismo de sus gobernados, el cual, a su vez, se encontraba reflejado en sus idiomas: “[...] si como lo han observado varios autores, y lo confirma la experiencia, el idioma pinta el carácter de un pueblo, encontraremos en las lenguas de los indios señales evidentes de su

<sup>7</sup> Francisco Pimentel, *Memorias sobre las cosas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, 1864, p. 49.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 74.

servilismo”.<sup>10</sup> Esta afirmación fue sustentada con ejemplos de las formas reverenciales que contenía su *Cuadro descriptivo...* mencionado anteriormente:

[...] en el idioma azteca hay un modo particular de hablar con las personas de elevada condición [...] agregando á los nombres, pronombres, verbos, preposiciones y muchos adverbios, terminaciones especiales. En el otomí encontramos las partículas *go, sa*, y otras varias para expresar respeto, reverencia, humildad [...] En el zapoteco vemos un pronombre particular para hablar con los superiores. Pero donde llega al colmo la expresión de servilismo es en el mixteco, pues, entre otras formas para manifestar respeto [...] las cosas pertenecientes a un noble se dicen de una manera diferente á las de un plebeyo.<sup>11</sup>

En las partes segunda y tercera de la *Memoria*, Pimentel se internó doctamente en la historia colonial haciendo apreciaciones elogiosas a la tarea evangelizadora misionera, pero duras críticas a la Inquisición y a las autoridades civiles, por su errática y desigual forma de tratamiento para los indios dentro del sistema civil, político y administrativo. Alabó, en los misioneros, su loable empeño por el conocimiento y estudio de las lenguas indígenas: “[...] los misioneros con una constancia y una dedicación sin ejemplo se dieron tal traza para aprender el idioma de los indios que en seis meses llegaron a comprenderle y hablarle los más de ellos [...]”.<sup>12</sup>

Reprochó, sin embargo, la ausencia de una religión ilustrada susceptible de incidir en la moral verdadera y desterrar las prácticas idolátricas. Estas sentencias las sustentó Pimentel en numerosas citas que dan cuenta de sus vastas lecturas sobre las centurias coloniales, seguidas de las opiniones expresadas por frailes, padres y curas de aldea, ya en los albores del siglo XIX.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 82 Aquí llama la atención que un ilustre lingüista como Pimentel haya propuesto como ejemplo de *servilismo* datos de orden gramatical como son los pronombres, los morfemas reverenciales y el léxico mismos, que existen en menor o mayor medida en idiomas de diferentes linajes lingüísticos. Ejemplo de ello es el empleo de pronombres personales del español, en uso en el siglo XIX, no como servilismo sino como deferencia: usted / vos, ustedes / vosotros.

<sup>11</sup> *Idem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 121.

Pero á la verdad lo que encontramos es que los indios son idólatras [...] los misioneros se alucinaron creyendo católicos a los indios, pero el tiempo, el tiempo, conducto seguro de tantos desengaños, ha venido á demostrar esta triste verdad: los indios no tienen de católicos más que ciertas formas externas.<sup>13</sup>

Al exponer, en la cuarta parte de su *Memoria*, la situación de la población indígena en el primer siglo de la Independencia, Pimentel llamó la atención de la persistencia del estado de degradación de los grupos indomexicanos a pesar del reconocimiento de derechos de igualdad proclamados a raíz de la Independencia. Ésta se manifestaba, a sus ojos y oídos, en la práctica de sus antiguas formas de vida, y en el uso de sus lenguas originarias: “Otra de las circunstancias que prueban la tenacidad del indio es el apego a su idioma: no habla castellano sino por necesidad, y entre sí nunca usan sino su lengua nativa, hablándose todavía en México más de cien idiomas”.<sup>14</sup>

Sin embargo, la diversidad de lenguas no era el único impasse para abrir la entrada del heterogéneo conjunto de grupos indígenas al proyecto nacional. En este sentido habían sido propuestas otras acciones que conformaban un programa político-social susceptible de confluir en lo que la sociedad no indígena llamaba civilización del indio. Para lograrla se proponían entre otras acciones: otorgamiento de tierras, acercamiento de las poblaciones no indígenas (consideradas blancas) e indígena, reforma del clero conducente a una religión ilustrada, que alejara al indio de prácticas falsamente cristianas, y cambios lingüísticos y culturales. Estas propuestas civilizatorias tendían a dar respuesta a la sentencia de Pimentel: “Mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación, propiamente dicha. Nación es una reunión de hombres que profesan ideas comunes y que tienden a un mismo fin”.<sup>15</sup> Lograr la igualdad de ideas y fines exigía un drástico cambio al interior de los grupos indomexicanos que implicaba, de acuerdo con Pimentel “[...] que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. Sólo de este modo

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 130-131.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 201. De nuevo surge el asombro del lector ante la crítica de Pimentel al empleo de las lenguas que eran parte constitutiva de las culturas prehispánicas y que por ende eran el sustento de su magno *Cuadro descriptivo de las lenguas indígenas de México*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 217.

perderán sus preocupaciones, y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera”.<sup>16</sup>

Ahora bien, el mismo Pimentel advirtió sobre posibles resultados adversos de esta tarea civilizatoria, la cual podía dar lugar a la insubordinación, a caciquismos y a divisiones políticas por parte de la población indígena una vez civilizada. Advirtió igualmente sobre la prolongada temporalidad que requería, con tal proceso civilizatorio, para lograr la homogeneidad de la nación: “¿Cómo será posible, sino después de muchos siglos, hacer olvidar al indio su idioma nativo, mejorarle el carácter, quitarle tanto error y tanta preocupación que le domina”?<sup>17</sup> Frente a las dificultades e incertidumbres de las acciones civilizatorias, Pimentel esbozó una serie de reflexiones y justificaciones que proponían, a cambio, la transformación del indio, con la participación de la inmigración europea, para lograr un mestizaje de transición en que los inmigrantes se mezclarían con los indios y con los mestizos que ya formaban una buena parte de la población.

La propuesta de transformación de Pimentel descartaba perentoriamente la disyuntiva “norte-americana” de desaparición de la raza indígena y al mismo tiempo buscaba evitar los avatares que enfrentaba el proceso civilizatorio. En sus consideraciones enumeró elogiosamente los rasgos de carácter de la población mestiza, aunque sin desconocer sus defectos, los cuales consideraba, sin embargo, de más fácil corrección que aquéllos de las razas indígenas. Igualmente enumeró reflexivamente los posibles resultados del mestizaje con el europeo como una indudable solución para la transformación del indígena: “Si se quiere dudar de la posibilidad de mezclar los indios con los blancos, diremos que los hechos muestran que es fácil [...] ¿De dónde han venido los cuatro millones de mestizos que existen en el país si no es de la unión de los europeos con los indios?”<sup>18</sup>

Pimentel postuló que esta transformación era un cambio para el país en general porque implicaba que la raza indígena dejaría de ser un absoluto diferente de la raza blanca y a través del mestizaje se lograría la unión y homogeneidad que requería la nación: “Queremos pues que el nombre de raza desaparezca de entre nosotros, no sólo de derecho sino, de hecho; queremos que en el país no haya más que

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 238.

unas mismas costumbres é iguales intereses. Ya hemos indicado el medio: la inmigración”.<sup>19</sup>

A pesar de ser un erudito conocedor de los rasgos lingüísticos de las lenguas indomexicanas —pronunciación, acentuación, silabismo, léxico, composición gramatical—, conocimiento del que daba fe su copiosa producción en sociedades científicas como la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Pimentel no hizo referencia, en esta *Memoria* donde propone la transformación de los pueblos indígenas, al devenir de la diversidad de las lenguas que habían sido su objeto de estudio ni al proceso de tránsito de sus hablantes hacia otro idioma de composición diferente, como el castellano. Los comentarios que expuso sobre los idiomas hablados en el país se limitaron a destacar el problema que generaban para la unidad de la nación. Una explicación que puede deducirse de esta ausencia es que, a su juicio, la inmigración europea iba a contribuir a la apropiación de una nueva identidad laboral, cultural y lingüística. Así concebida la transformación de los pueblos indomexicanos, conducirían irremediabilmente al abandono de su lengua nativa.

### **Ignacio Manuel Altamirano: la educación para la civilización de los grupos indígenas**

Ignacio Manuel Altamirano, intelectual y político liberal de origen indígena náhuatl, aprendió el español en su temprana adolescencia y fue posteriormente reconocido como uno de los grandes novelistas mexicanos del siglo XIX. En consonancia con la intención de este artículo, no hablaré del hombre de letras sino del político y del educador. Cuando en 1867 se restauró en México la República, al caer el Imperio de Maximiliano, Altamirano, desde su tribuna en el Congreso de la Unión, orientó gran parte de su labor legislativa en favor de la educación y, en esta vertiente, participó y actuó como puente de comunicación entre dos generaciones de especialistas: la de los ya consagrados como Ignacio Ramírez, su antecesor inmediato, y la de los jóvenes que iniciaban sus pasos en esta vertiente, como Joaquín Baranda y Justo Sierra, quienes siempre se refirieron a él como “el Maestro Altamirano”. Sus ideas y acciones sobre el mundo indígena fueron concebidas en el marco de su ideario civilizatorio sustentado

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 240.

en la educación escolar. En sus escritos periodísticos ocupó un lugar primordial la educación del indígena y su inserción en la vida activa de la nación mexicana. Para lograr este propósito estimó la castellanización escolar como una acción necesaria. Consideró igualmente el mestizaje como una política de igualdad que favorecería el uso generalizado del español. En este artículo se comentan los escritos que publicó en *El Federalista*, bajo el título “Bosquejos”, del 30 de enero al 27 de febrero de 1871, y el publicado en *El Diario del Hogar* con el nombre “Instrucción Pública. Generalización del Idioma Castellano” el 25 de octubre de 1882.<sup>20</sup> En el primer artículo de “Bosquejos”, la escuela del campo se hace presente y, al igual que Pimentel, acusó el menguado interés de la Colonia hacia los súbditos indígenas no sólo en materia educativa sino también cristianizadora. Sin desconocer el esfuerzo de los primeros misioneros, acusó una total ausencia de instrucción fuera de una catequización plagada de fanatismos. Esta inculpación no la limitó a la larga etapa colonial, sino que denunció su prolongación después de la Independencia:

Los esfuerzos del benemérito padre Las Casas para levantar estas razas desdichadas a la altura que merecían, fueron inútiles. Tal fue en compendio la historia de la instrucción popular, en tiempo de la Conquista y en los posteriores. De ahí es, que, prolongándose semejante situación, vino la Independencia y después la República y encontraron a las razas conquistadas en un estado próximo al idiotismo.<sup>21</sup>

Era en el campo donde se concentraba más de 90% de la población indígena; Altamirano denunció en la prensa las condiciones de pobreza e incomodidad de las aulas y la ausencia de materiales de enseñanza, fuera de algunos textos religiosos que testimoniaban

<sup>20</sup> No debemos olvidar que la prensa de ese siglo fue instrumento fundamental de la expresión del pensamiento político y social que colaboró en la conformación la nación mexicana. Los artículos de Altamirano sobre educación tuvieron cabida también, en *La República*, *La Libertad*, *El Diario del Hogar*, entre otros. Al respecto, véase a Concepción Jiménez Alarcón, *Ignacio Manuel Altamirano. Escritos sobre educación I*, 1989. Por añadidura, fue el primero que tomó de los escritores franceses el género de la novela y escribió novelas como *Clemencia*, *Navidad en las montañas*, *El Zarco* y otras que fueron reseñando en varias revistas orientadas a difundir la producción literaria de los escritores mexicanos.

<sup>21</sup> Ignacio Manuel Altamirano. *El Federalista*, 13 de febrero de 1871, en Concepción Jiménez Alarcón, *Ignacio Manuel Altamirano...*, *op. cit.*, p. 82. Las páginas que se indican de aquí en adelante corresponden a la recopilación de artículos llevada a cabo por Concepción Jiménez Alarcón.

de la continuidad de las escuelas catequizadoras de la Colonia, donde privaba la repetición oral de rezos y cánticos religiosos que se imponían a los saberes propiamente escolares. La continuidad de la pobreza educativa se vinculó en el siglo XIX al racismo que se hacía presente en las escuelas de pueblos que concentraban a los grupos indígenas. Esta situación había sido vivida por el propio Altamirano y no había cambiado con la Reforma de acuerdo con lo que en sus visitas al campo había constatado:

[...] en los pueblos [...] particularmente en los que había indígenas, que son los más [...] dividíanse los alumnos por castas, y ocupaban dos bancos diferentes. En unos se sentaban los niños de razón, y en el otro los niños indios, a quienes no se enseñaba más que la doctrina en malísimo castellano y de voz viva, pues no se les permitía leer. A menos así pasaba en mi pueblo, entonces perteneciente al Estado de México.<sup>22</sup>

El respeto que Altamirano acordaba a la docencia, que había ejercido durante varios años, explica en gran medida su reconocimiento por el papel que la escuela rural debía tener asignado en la educación de los grupos indomexicanos: “hagamos justicia a los instintos de la raza indígena: aunque enervada, aunque oprimida, aunque vista con desprecio, ella, lejos de rechazar la instrucción, la busca, y la acepta con gusto”.<sup>23</sup> Sin embargo, sus constataciones vertidas en la prensa de la octava década del siglo mostraban que los niños indígenas eran discriminados en el contexto de la escuela, entre otras razones por el desconocimiento del castellano. En este sentido, Altamirano, que había vivido de niño la experiencia de desconocer la lengua nacional, reprochaba que los maestros rurales tuvieran un desconocimiento de los idiomas de su país, pero al mismo tiempo y sin considerar que sus posturas pudieran ser contradictorias, se inclinaba por la necesidad de enseñar formalmente el castellano en la escuela para lograr la “civilización de la raza indígena” y evitar su discriminación: “[...] si en esas poblaciones [rurales] hay, como es regular, clases indígenas, éstas no reciben instrucción igual a la que se da a las que hablan castellano porque las autoridades no ponen cuidado en ello ni tienen empeño en que vaya desapare-

<sup>22</sup> *Ibidem*, 30 de enero de 1871, p. 69.

<sup>23</sup> *Idem*.

ciendo la distinción de razas creada por la Conquista respecto de la instrucción".<sup>24</sup>

A 50 años de consumada la Independencia, el maestro del campo era generalmente, de acuerdo con Altamirano, un mestizo pobre, que había aprendido a leer y a escribir en alguna ciudad, donde había prestado su mano de obra, pero no había recibido otra instrucción que lo capacitara para ofrecer los conocimientos más elementales de materias como la aritmética o la geografía. Ser maestro de un aula indígena era una tarea sin prestigio alguno y por ende remunerada de forma paupérrima. Frente a este escenario, el espíritu magisterial de Altamirano se entretrejía con el hombre político que también era y aprovechaba el espacio de la prensa para ofrecer una mirada optimista del poder de la educación para la civilización de la población indígena.

En los pueblos más afortunados, el maestro suele conocer el idioma del país, les da nociones de castellano, les enseña el alfabeto [...] y tal vez los inicia en los misterios de la escritura y el cálculo. En un pueblo de esos, puede adivinarse desde luego la mejoría de la instrucción en las conversaciones con los alcaldes, en la vivacidad de los vecinos [...] y en la mayor importancia de la agricultura y del mercado. No habría más que mejorar la escuela de los pueblos indígenas, para levantar rápidamente a la mayoría de la nación, del abatimiento en que se encuentra.<sup>25</sup>

En sus reseñas para *El Federalista* se puede, adicionalmente, ir reconstruyendo la concepción de enseñanza civilizatoria que postulaba Altamirano para este grupo poblacional. En primer lugar tenía un objetivo castellanizador, aunque favorecía la presencia en el aula de las lenguas nativas de los alumnos, ya que eran éstas el medio de interacción oral en el seno de sus familias y sus comunidades. Esta tarea debía abarcar a todos los grupos indomexicanos para lograr la unidad idiomática del Estado-nación:

[...] no se exige a los maestros que conozcan los idiomas del país, y porque los textos están todos en castellano [...] esto es bueno porque tiende a la unidad del idioma, pero es preciso entonces pensar en una

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 13 de febrero, p. 85.



cosa importantísima y es la de enseñar el castellano a todas las razas, pero con un empeño tal que no pueda hallarse un indio que no lo comprenda. Mientras esto no se verifique, la civilización de la raza indígena será imposible y nuestra instrucción popular quedará inferior a la de otras naciones que tienen la ventaja de poseer la unidad del idioma [...].<sup>26</sup>

Como ejemplo de esa “unidad del idioma”, Altamirano dirigía la atención al vecino país del norte donde el inglés era la lengua común que empleaban los ciudadanos norteamericanos de procedencia europea: “La superioridad de los Estados Unidos consiste en que allí todo el mundo habla inglés, y la instrucción primaria se difunde fácilmente”.<sup>27</sup> En el México del siglo XIX, los intelectuales eran bilingües y trilingües capaces de mantener largos períodos de intercambio epistolar en inglés, francés y otras lenguas. Dos ejemplos precisos lo ofrecen la traducción del poema “Evangelina” de Henry W. Longfellow, que llevó a cabo Joaquín Demetrio Casasús<sup>28</sup> y el epistolario entre Joaquín García Icazbalceta y el americanista Henry Harrisse.<sup>29</sup> Por ende, hubo un notable acercamiento de los eruditos decimonónicos con sus colegas del norte y de Europa. Francisco Pimentel compartió y argumentó sus conocimientos sobre las lenguas indomexicanas con sus colegas de Europa y de Norteamérica, y Altamirano fue un gran conocedor de la lengua y de la literatura francesa que tuvo marcada influencia en sus novelas.

Altamirano mantenía vínculos estrechos con la enseñanza y la política, de suerte que su mirada a los pueblos indomexicanos hacía surgir su optimismo hacia un proyecto anclado de manera prioritaria, pero no única, en la enseñanza del español, cuya ejecución se sustentaba en la escuela y el maestro. Desde este punto de inicio, “el maestro” como se le solía llamar, apuntaba a escenarios futuros que permitían contemplar la participación indígena en la vida política de sus pueblos. Sus ideas sobre la necesidad de una Escuela Normal de profesores que tomó varios años en hacerse realidad, empezaron a manifestarse en sus “Bosquejos” publicados en el periódico

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> *Evangelina*, poema de Henry W. Longfellow, 1885.

<sup>29</sup> *Entre sabios: Joaquín García Icazbalceta y Henry Harrisse. Epistolario 1865-1878*, editado por Rodrigo Martínez Baracs y Emma Rivas Mata con fecha de 2016, ha recuperado la extensa documentación epistolar entre ambos intelectuales.

*El Federalista*, donde su llamado de atención se orientó primeramente a la escuela. Haciendo uso de una retórica mandatoria, su artículo denominado “Bosquejos. La escuela del campo” hizo explícito su espíritu del liberal republicano anticlerical, a menudo controvertido en sus propuestas de educación:

Instruid a un pueblo de indios, que comprenda que de su seno puede salir el diputado que alzaré la voz en la legislatura para favorecer los intereses de su raza o el magistrado que la protegerá en el poder ejecutivo [...] ya veréis como ese pueblo en día de elecciones se agita, se conmueve, habla, discute y escoge a uno de sus hijos, el más hábil, el más honrado y el de espíritu más altivo para no dejarse subyugar por los poderosos.<sup>30</sup>

Con el mismo tono expresó su anticlericalismo ya presente en su literatura pero aún más radical en el campo educativo:

[...] descuidense las funciones religiosas y cuídese la escuela que este no es tiempo de la devoción sino de la ciencia y el del progreso material [...] prepárese el terreno con la enseñanza del idioma castellano [...] De este modo la escuela de pueblo no será una cárcel sino un arsenal de gloria, y el campo y la ciudad se darán la mano en los trabajos grandiosos del patriotismo.<sup>31</sup>

En el segundo artículo de esta serie, “Bosquejos. El maestro de escuela”, Altamirano acudió al estilo narrativo, que como escritor manejaba diestramente, para denunciar la opulenta vida del clero frente la mísera vida del maestro de escuela rural:

Luego, cuando el cura después de comer, de saborear el café con su copa de cognac y de encender su puro, se puso expansivo y alegre, invitó a tomar dulce al pobre maestro, el cual rehusó con timidez. Yo comprendí que entre el eclesiástico y el preceptor no reinaba la menor armonía y lo atribuí naturalmente a ese dominio tiránico que el cura quería ejercer y ejercía en efecto [...] En el camino observé, a pesar de la obscuridad, que un hombre me seguía. Era el pobre maestro de escuela. Lo esperé y luego que estuvimos juntos [me enteré] [...] Yo soy

<sup>30</sup> *El Federalista*, 13 de febrero de 1871, p. 91.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 93.

un pobre maestro de escuela, como usted supondrá no soy de aquí pero la necesidad y el haber adoptado la profesión de mi bueno y pobre padre, que también era preceptor, me ha obligado a buscar mi subsistencia enseñando muchachos”.<sup>32</sup>

Altamirano finalizó este artículo haciendo uso de un registro descriptivo para proponer los métodos educativos de los cuales se mantenía informado y actualizado al ser parte del círculo que dialogaba epistolarmente con el extranjero. Su intención final fue más allá de la escuela e hizo mención de la tarea de la formación de maestros con un programa institucional para tal fin.

[...] recapitulando y sirviéndonos de norma las disposiciones que rigen en Suiza y Alemania y en los Estados Unidos, nos atrevemos a indicar a los legisladores y a los ayuntamientos, el siguiente programa de estudios de la Escuela Normal de Profesores: lectura, escritura, aritmética, gramática elemental, moral, historia política de México, derecho constitucional, geografía elemental, nociones de botánica y zoología, dibujo y música. Los idiomas constituyen un adorno, y se considerarán de preferencia el inglés y el alemán al francés [...].<sup>33</sup>

En el *último artículo de la serie “Bosquejos. Las escuelas modelo”*, Altamirano expuso su planteamiento sobre la importancia de una Escuela Normal de Profesores, que debía tomar en consideración las materias de enseñanza primaria, y las escuelas rurales.<sup>34</sup> A él se le solicitó justa y acertadamente la preparación del programa de estudios que dicha escuela debía tener. Su creación había sido para él un desiderátum como lo señala en esas mismas páginas, donde igualmente continuó insistiendo en su ideario sobre la castellanización de los hablantes indomexicanos, insistiendo en que era condición indispensable para su civilización. Doce años más tarde justificó la labor castellanizadora en su artículo *“Instrucción pública. Generalización del idioma castellano”*,<sup>35</sup> señalando que la diversidad y número de dialectos que hablaban los grupos originarios de México eran una de las mayores dificultades en el contexto de la enseñanza pública. Consideraba, en suma, que llevar a cabo una tarea civiliza-

<sup>32</sup> *Ibidem*, 20 de febrero de 1871, pp. 102 y 105.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 20 de febrero de 1871, p. 114.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 27 de febrero de 1871, p. 123.

<sup>35</sup> *El Diario del Hogar*, 25 de octubre de 1882, p. 200.

toria distinta en cada lengua era de tal dificultad que los frailes y curas que la habían emprendido no habían ni remotamente podido completarla:

En nuestro concepto y sin que se sospeche en lo más mínimo que es nuestro ánimo disminuir el mérito que tienen los humanitarios esfuerzos de los padres, creemos que éstos se quedaron a la mitad del camino para completar su obra [...] Pero en cambio la civilización habría ganado inmensamente, dando a la pobre raza indígena, con la lengua española, una clave mejor para penetrar en los secretos de la cultura europea, unificando los intereses de la nacionalidad y haciendo posible la homogenización de la raza conquistadora y de la raza vencida, homogeneización que debía constituir fisiológica y políticamente hablando la gran fuerza del pueblo.<sup>36</sup>

Con el objeto de ofrecer sustento a su postulado castellanizador, llevó a cabo en este artículo un cuidadoso resumen de la obra de Manuel Orozco y Berra (1864), *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, y a partir de ella ofreció una cuenta por cada estado de la república, que daba un total de cerca de un centenar de lenguas que con sus respectivos dialectos ampliaban esa sumatoria a más de un centenar. El párrafo final del artículo era un urgente llamado a generalizar el español hermanando su propuesta a la de Pimentel:

Se formará idea por esta enumeración, de la cantidad y diversidad que hablan las razas indígenas de nuestra República, y se comprenderá cuán difícil es la unificación de ellas si no se generaliza, como lengua nacional la española [...] Ya antes que nosotros, varios escritores habían instado porque esta empresa se realizase, y últimamente un publicista ilustrado que ha pulsado más que ninguno las dificultades que ofrece la diversidad de lenguas, el señor don Francisco Pimentel ha creído que es el medio principal de sacar de su abatimiento a la raza indígena, la generalización de la lengua española.<sup>37</sup>

En su artículo "Instrucción Pública", en el mismo diario, propuso una "nueva materia de estudio" para los profesores formados en las escuelas normales, en cuya localidad se hablará predominantemen-

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 31 de octubre de 1882, p. 209.

te alguna lengua indígena. El alcance de los conocimientos de dicha lengua no tenía como objetivo “hacer la enseñanza en el idioma local” y Altamirano fue claro en los modestos alcances de ese conocimiento que sería únicamente un primer paso docente que tendría como meta la enseñanza inmediatamente posterior de la “lengua nacional”:

Esta nueva materia debe entrar en el programa de las escuelas normales o en los reglamentos de Instrucción pública [...] El conocimiento del idioma [indígena] debe exigirse no ya para hacer la enseñanza en el idioma local [...] En suma no deben exigirse al profesor los profundos conocimientos de la lengua [indígena] [...] sino los elementales que basten para dar los equivalentes en las palabras españolas en el idioma indígena cuando se las necesite y las haya, a fin de fijar en la memoria de los niños la significación de las palabras españolas. No hay que perder de vista que se trata de generalizar el español y no de traducir a las lenguas indígenas, los libros ni las explicaciones rudimentarias de la enseñanza [...] Importa pues, establecer como base de la enseñanza pública en México la generalización de esta lengua como lengua nacional.<sup>38</sup>

## Conclusión

Los textos examinados en este artículo, de acuerdo con el objetivo expresado al inicio, son ejemplo de la concepción indigenista de dos mexicanos decimonónicos de orígenes sociales diferentes. Ambos se expresan a propósito de la diversidad de lenguas de origen prehispánico así como de sus hablantes indomexicanos desde dos perspectivas diferentes: para Francisco Pimentel, la transformación del indígena por medio del mestizaje con el europeo y la desaparición de las lenguas indomexicanas; para Manuel Altamirano, la escuela civilizadora podía ser auxiliada con el conocimiento de la lengua indígena por parte de los maestros mestizos, para apoyar la imperiosa necesidad de enseñar el español, que designó como “la lengua nacional”. El detonador imperioso es la de construir un Estado-nación en concordancia con los dogmas del siglo XIX.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 227.

Es posible encontrar posturas coincidentes entre Pimentel y Altamirano frente al requerimiento de homogeneidad lingüística del Estado-nación y la aspiración postindependentista de igualdad que se enfrentaba a la realidad de una gran diversidad de culturas y lenguas originarias. Ambos censuraron la incipiente y mayormente nula educación del período colonial y compartieron la premisa de la castellanización aunque desde posturas distintas. Pimentel, miembro de las clases criollas nobles,<sup>39</sup> recuperó reflexivamente el pasado colonial indígena así como su situación en el siglo XIX, pero su visión de conjunto fue esencialmente académica, de suerte que su acucioso estudio de las lenguas indomexicanas estuvo alejado de la presencia de sus hablantes. El postulado reiterado en su *Memoria* fue: transformar al indio. Por su parte, Altamirano era de origen indígena, vivió su infancia desconociendo el idioma español y había trabajado como maestro. Conoció a fondo la situación de la escuela y el valor de la educación que, a su juicio, era el instrumento destinado a lograr la homogeneización lingüística de la población mexicana. Conibió la tarea castellanizadora como parte esencial para civilizar e integrar al indio, sosteniendo, de esta suerte, una visión supraétnica del Estado-nación mexicano.

## Bibliografía

- Altamirano, Ignacio Manuel, "Escritos sobre educación I", en *Obras completas*, t. XV, edición, prólogo y notas de Concepción Jiménez Alarcón, México, Conaculta, 1989.
- Cifuentes, Bárbara, "Las lenguas amerindias en las Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1833-1874)", *Dimensión Antropológica*, año 9, vol. 24, enero-abril de 2002, pp. 113-138.
- Evangelina, poema de Henry W. Longfellow*, Joaquín Demetrio Casasús (trad.), México, Tipografía de Mena y Villaseca, 1885.
- Jiménez Alarcón, Concepción, *Ignacio Manuel Altamirano. Escritos sobre educación I*, México, Consejo Nacional de las Artes, 1989.
- Martínez Baracs, Rodrigo, y Emma Rivas Mata, *Entre sabios: Joaquín García Icazbalceta y Henry Harrisse. Epistolario 1865-1878*, México, Secretaría de Cultura / INAH, 2006.

<sup>39</sup> Francisco Javier Pimentel, *IV Conde de Heras y IV Vizconde de Queréndaro*, recuperado de: <www.bvfe.es>, consultada el 10 de octubre de 2019.

- Nájera, fray Manuel de San Juan Crisóstomo, *Disertación sobre la lengua othomí*, México, Imprenta del Águila, 1845.
- Orozco y Berra, Manuel, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, 1864.
- Pellicer, Dora, "La gestión de la diversidad", en *Language and Power*, Sberro Stephan y Donald Marpelle (eds.), Ontario, Canadá, Lakehead University Northern and Regional Studies Series, 22, 2013, pp. 81-98.
- , "Bilingüismo: conocimiento, uso y entendimiento entre los hablantes", *UniverSOS. Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, núm. 13, Valencia, España, 2016, pp. 169-191.
- Pimentel, Francisco, *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México*, México, Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, 1864.
- , *Memorias sobre las cosas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, México, Imprenta de J.M. Andrade y Escalante, 1864.

# Cultura jurídica y construcción de la indigeneidad en el Poder Judicial costarricense

MÓNICA MARÍA PÉREZ GRANADOS\*

**E**n el proceso de construcción del Estado-nación costarricense, la clase en el poder, imbuida de ideas evolucionistas y de la supuesta superioridad racial de los europeos, construyó una idea de identidad nacional ordenada de forma jerárquica, con un mestizo blanco, de origen predominantemente europeo, como el protagonista de la nación costarricense, lo cual lleva a perfilar a los pueblos indígenas como colectividades subordinadas debido a su tácita ubicación en un estado evolutivo inferior.

Al respecto, Marisol de la Cadena y Orin Starn<sup>1</sup> plantean un ejercicio de historización de la noción de *indigeneidad*, como referida a un relato y formación discursiva sobre lo indígena; es decir, a la idea que pueden tener estos grupos y los no indígenas sobre el ser indígena.

En el caso de Costa Rica se erige como un proceso de *otrerización*, mediante el cual lo indígena, de forma colectiva e individual, se construye como el otro interno, no sólo diferente, sino también in-

\* Costarricense, abogada por la Universidad de Costa Rica, investigadora asociada del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad de Costa Rica; doctoranda en antropología por la UNAM. Correo electrónico: moniperaz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1887-2846>

<sup>1</sup> Marisol de la Cadena y Orin Starn, "Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio", *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio de 2009, pp. 191-223.



ferior al *nosotros*; por tanto, como una calidad étnica subvalorada y excluida de los grupos de poder, cuya supuesta inferioridad pasa a considerarse una característica esencial constitutiva de “lo indígena”.

Esta construcción se asienta en la colonialidad del poder, instituida con base en el concepto de raza y en la idea de la superioridad de Europa sobre América, las cuales permiten instaurar un nuevo patrón mundial de poder que determina el establecimiento de relaciones (políticas, económicas, sociales y culturales) capaces de generar un limitado acceso a bienes y servicios, así como al ejercicio de derechos para las poblaciones *racializadas*.<sup>2</sup>

Lo anterior se evidencia en Costa Rica en las condiciones de vida de las poblaciones indígenas; al respecto, los datos del censo de 2011 resultan reveladores, pues muestran que los indígenas habitan en las zonas más pobres, con infraestructura de menor calidad y enfrentan inconvenientes para satisfacer sus necesidades básicas, tales como obtener una vivienda y acceder a un empleo digno.<sup>3</sup>

Por su parte, esto se expresa a escala judicial en la asidua asistencia de estas poblaciones a instancias como la Sala Constitucional costarricense, encargada de garantizar los derechos y libertades fundamentales consagradas en la Constitución Política y en los instrumentos internacionales de derechos humanos, en un intento para hacer efectivos sus derechos vulnerados.

Sin embargo, los indígenas no siempre encuentran una respuesta satisfactoria a sus demandas, a pesar de que Costa Rica ha adoptado la más importante normativa internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas y cuenta con una normativa interna e instancias destinadas a reconocerlos y hacerlos efectivos.

<sup>2</sup> Aníbal Quijano, “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas”, *Estudios Latinoamericanos*, vol. 2, núm. 3, 1995, pp. 3-19.

<sup>3</sup> El censo del 2011 muestra que mientras el promedio de años de escolaridad para la población total es de 8.7, para la población indígena es de 6.9 años. Adicionalmente, la tasa de desocupación nacional es del 5.7 por ciento, pero para los pueblos indígenas es de 39.2. Por su parte, el índice relativo a las necesidades básicas insatisfechas revela que la cantidad de personas con cuatro necesidades básicas insatisfechas constituye un 0.1 por ciento, pero en el caso de las comunidades indígenas, este porcentaje asciende a 3.1. Asimismo, en relación con las viviendas en mal estado, la mayoría son habitadas por la población indígena (17.8 por ciento), en tanto que, a nivel nacional, dicha relación es de 8.5; además, de 1 211 964 viviendas sólo 1 148 de las habitadas por indígenas cuenta con servicios básicos. De 1 127 991 acueductos, únicamente 189 están en comunidades indígenas y de los 1 158 902 alcantarillados, 108 corresponden a viviendas indígenas. Finalmente, de 1 194 999 servicios de electricidad que proveen las empresas, sólo 7 581 se ubican en comunidades indígenas.

Así, el Estado costarricense aprobó el Convenio 169 de la OIT, el cual fue convertido en ley de la república en 1992 y ha acogido la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de 2007; además de haber promulgado la Ley Indígena N.º 6172 desde 1977 y, recientemente, la Ley N.º 9593, denominada *Acceso a la Justicia de los Pueblos Indígenas de Costa Rica*, de 28 de septiembre del 2018, entre otras normas relacionadas con los derechos indígenas. En adición, la instauración de instancias como la Sala Constitucional en 1989 y la Subcomisión de Acceso a la Justicia del Poder Judicial costarricense, creada en mayo del 2007, han abierto espacios para que los pueblos indígenas planteen demandas y procesos, donde se analicen las violaciones a sus derechos, pese a los cuales persisten brechas que impiden hablar de un efectivo ejercicio de éstos.

Por su parte, la distancia entre lo que la norma dice y su aplicación práctica habla de un conjunto de factores que desbordan lo normativo y se sitúan en los planos económico, social y cultural. Así, en la presente exploración se retoman los aspectos de índole jurídico-cultural que inciden en el ejercicio de derechos de pueblos y de personas indígenas, con el objeto de hacerlos parte de la noción de cultura jurídica enunciada por el sociólogo del derecho Lawrence Friedman, en su texto *El sistema legal*, de 1975, en el cual habla del concepto de cultura legal, al indicar que “se refiere al conocimiento público de y a patrones de actitudes y conductas hacia el sistema legal”.<sup>4</sup>

A partir de esta definición, Friedman distingue entre la cultura legal externa e interna: define la primera como el conjunto de las ideas que personas de una sociedad determinada mantienen frente al sistema jurídico, y la segunda como la concepción que del derecho tienen quienes realizan tareas legales especializadas.

Retomo esta última definición y, siguiendo a Friedman, así como a Friedman y Pérez Perdomo,<sup>5</sup> entiendo la cultura jurídica interna del Poder Judicial costarricense como el conjunto de expectativas, creencias, actitudes y opiniones de los funcionarios judiciales en relación con el derecho, la cual, en tanto sustrato de las interpreta-

<sup>4</sup> Lawrence Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective*, 1975, p. 193.

<sup>5</sup> Véase a Lawrence Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective*, *op. cit.*; Lawrence Friedman, “The Concept of the Legal Culture: A Reply”, en David Nelken (ed.), *Comparing Legal Cultures*, 1997, pp. 34-49, así como a Lawrence Friedman y R. Pérez Perdomo, *Legal Culture in the Age of Globalization: Latin America and Latin Europe*, 2003.

ciones posibles, permite una mayor comprensión de la noción sobre “lo indígena” que se encuentra inserta en las acciones tomadas, las sentencias dictadas y en el ejercicio de derechos.

Así, exploro la construcción de la *indigeneidad* en el marco de elementos definitorios de la cultura jurídica del Poder Judicial costarricense y sus consecuencias en el ejercicio de derechos, con el objetivo de conocer qué factores jurídico-culturales inciden en la brecha que existe entre los derechos reconocidos y su aplicación práctica, a efectos de que su conocimiento y su visibilización abonen a su efectivo disfrute.

## El método utilizado

Dado que el presente texto responde a una exploración inicial cualitativa y no exhaustiva, para abordar lo relativo a la cultura jurídica interna llevé a cabo un total de doce entrevistas a personas juzgadoras judiciales, de las cuales la mayoría la componen mujeres (ocho de ellas y cuatro hombres) mayores de 35 años, con estudios de maestría y una amplia experiencia en el Poder Judicial, cuyos nombres se mantienen en el anonimato, por lo cual se utilizan seudónimos; adicionalmente, tres de ellos se desempeñan como docentes.

De dichas entrevistas se transcriben los fragmentos considerados de relevancia para la presente exploración. Estas entrevistas se hicieron en casas-habitación, cafés, restaurantes y por medio de comunicaciones por correo electrónico entre los meses de junio y septiembre de 2019. Por su parte, la observación etnográfica permitió relacionar los discursos expresados en las entrevistas con características sociales de los sujetos entrevistados.

En adición, ilustro estas declaraciones con criterios establecidos en sentencias emitidas por la Sala Constitucional costarricense debido a su carácter vinculante, es decir, obligatorias para todos los jueces de la República.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> El artículo 13 de la *Ley de la Jurisdicción Constitucional* estipula que “La jurisprudencia y los precedentes de la jurisdicción constitucional son vinculantes *erga omnes*, salvo para sí misma”, por lo que sus criterios transversalizan *in toto* la impartición de justicia y el ejercicio de los derechos individuales y colectivos de pueblos y personas indígenas.

## Lo indígena en el marco de la cultura jurídica del Poder Judicial costarricense

El proceso de colonización hace que en Costa Rica se asuma la tradición jurídica romano-germánica adoptada a consecuencia del proceso de colonización costarricense por España. En consecuencia, el conjunto de creencias, actitudes y opiniones respecto del derecho<sup>7</sup> se inscriben en el caso del Poder Judicial en el marco de dicha tradición, la cual posiciona a la ley, emanada de las autoridades competentes, como la principal fuente del derecho, de tal forma que para efectos jurídicos las normas positivas definen a quién se considera indígena, cómo se le considera y el ejercicio de derechos derivados.

Al respecto, la Ley Indígena N.º 6172 de 1977 señala en su artículo primero: “Son indígenas las personas que constituyen grupos étnicos descendientes directos de las civilizaciones precolombinas y que conservan su propia identidad”.

Esta definición refiere dos características para que una persona o pueblo sea considerado como indígena: que se trate de descendientes directos de civilizaciones precolombinas y que conserven su propia identidad. En consecuencia, ambos criterios deben ser identificados por los juzgadores para determinar si la ley aplica o no. Para esto se han apoyado de forma mayoritaria en lo que indican las Asociaciones de Desarrollo Indígenas (Adis),<sup>8</sup> las cuales son instancias creadas por el Estado en los resultados de peritajes culturales, y en menor medida, en lo que enuncia la propia comunidad<sup>9</sup> a través de sus entes representativos.<sup>10</sup> Así, en la mayoría de los casos los entes estatales definen quién es o no indígena.

Lo anterior tiene efectos concretos en el ejercicio de derechos, en tanto no es siempre la propia comunidad sino el Estado quien defi-

<sup>7</sup> Véase a Lawrence Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective*, op. cit.; Lawrence Friedman, “The Concept of the Legal Culture: A Reply”, op. cit.; así como a Lawrence Friedman y R. Pérez Perdomo, *Legal Culture in the Age of Globalization: Latin America and Latin Europe*, op. cit.

<sup>8</sup> Criterio reiterado, entre otras, en las sentencias 2002-2623, 2003-03485, 6856 del 2005, 2010-018714, 2011-710 y 2012-018147.

<sup>9</sup> En el Voto 1786-93, la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia a las 16:22 horas del 21 de abril de 1993 indicó que las comunidades autóctonas debían definir quiénes eran sus integrantes, aplicando sus propios criterios y no los que seguía la legislación para el resto de los ciudadanos: “De allí que deban respetarse esos criterios y procedimientos para estimar a una persona como miembro de una comunidad indígena”.

<sup>10</sup> En la sentencia 2010-10224, la Sala reconoció que eran los ancianos de la comunidad los que debían decidir quién era o no indígena.

ne quién es indígena, en transgresión a su derecho a la autonomía; por otro lado, no siempre se cuenta con peritajes culturales que permitan contemplar las voces de las personas indígenas y de sus instancias representativas, y por tanto, la aplicación de una justicia con pertinencia cultural.

Por su parte, el Convenio 169 de 1989 de la OIT en su artículo 1 puntualiza lo siguiente:

El presente Convenio se aplica: *a)* a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; *b)* a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. 2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

Al respecto, pese a que el Convenio 169 de la OIT reconoce la importancia de la autoidentificación y de la conciencia de la identidad para determinar los grupos a los que se les aplica el citado cuerpo normativo, prevalece la noción de “lo indígena” como la de colectividades definidas por el Estado. De tal forma, quedan excluidos de los derechos contenidos en ese cuerpo normativo los inmigrantes indígenas que no pertenecen a pueblos ubicados dentro de la región geográfica a la que el país pertenecía en la época de la Conquista, y que han salido del territorio donde se han desplazado históricamente. Esto excluye las nuevas dinámicas de desplazamiento y movilidad a sitios no tradicionales debido a conflictos ambientales, violencia y a las políticas de ausencia estatal en territorios indígenas.

## La costumbre dentro de una cultura jurídica imbuida por la tradición romano-germánica

Por su parte, en el caso concreto de Costa Rica,<sup>11</sup> el hecho de que la tradición romano-germánica se base en la primacía de la ley como la fuente de derecho, desemboca en que el derecho escrito prevalezca por sobre otras fuentes. Así, dentro de la tradición romano-germánica, la costumbre desempeña un papel supletorio, es decir, no goza del valor de la norma escrita, emanada de la autoridad competente, según el procedimiento establecido, el cual es concebido, a su vez, como garantía de la legitimidad social y de la racionalidad de la norma —pues la ley se considera como la expresión de la voluntad general.

Adicionalmente, dentro de la tradición romano-germánica y para el positivismo jurídico, el ordenamiento jurídico es un sistema de normas cuya unidad se basa en la norma fundamental, de la cual derivan su validez todas las normas del ordenamiento sucesivas, las cuales se ordenan de acuerdo con el orden jerárquico establecido.

En concordancia, con esta teoría, en Costa Rica la jerarquía normativa se establece en los artículos 6 y 7 de la *Ley General de la Administración Pública*, y en el Capítulo I del Código Civil costarricense, según los cuales, la conceptualización del derecho indígena como derecho consuetudinario le otorga la categoría de fuente no escrita, supeditada al ordenamiento jurídico positivo, lo cual lleva a su miramiento dentro de una estructura piramidal positivista que coloca a la costumbre en la base de la pirámide, como fuente supletoria y subordinada a la moral (de la sociedad dominante) y el orden público.

En efecto según lo estipulado en el artículo 3 del Código Civil costarricense, el uso y la costumbre rigen en defecto de ley aplicable, siempre que su existencia haya sido demostrada y no resulten contrarios a la moral o al orden público o a una norma de carácter prohibitivo, lo cual, sumado al positivismo imperante, menoscaba otras concepciones de derecho no procedentes del Poder Legislativo, se-

<sup>11</sup> Al respecto debe indicarse que se trata de un ejemplo situado en Costa Rica, y en concreto, en el Poder Judicial costarricense; por ende, no proporciona generalizaciones universales, pero no obstante, da cuenta de sistemas jurídicos que parten del proceso de colonización española, lo cual puede resultar en situaciones homologables a las de otros poderes judiciales en América Latina.

gún el procedimiento establecido en la Norma Suprema (tal es el caso del derecho indígena).

En concordancia, en el artículo 8, sección dos del Convenio 169 de la OIT, se estipula que: “Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional, ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”, de lo cual se deriva su subordinación al sistema jurídico nacional.

A lo anterior se suma el positivismo jurídico que concibe como valor primordial la seguridad jurídica y refuerza la idea de un juzgador condicionado a acatar la norma escrita, lo cual marca la aplicación de criterios y la emisión de sentencias que dan prevalencia a criterios normativos más que a los culturales, sociológicos, históricos y axiológicos, mismos que, si bien sí son considerados, no tienen el mismo peso que el de la literalidad de la norma.<sup>12</sup>

Esto desemboca en una desatención de aspectos simbólicos y por tanto limita las posibilidades de llenar de contenido los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas con consideraciones de tipo sociocultural, de tal forma que éstos se efectivicen y no sean meramente nominales.

En adición, la jurisprudencia tiene el rango de norma no escrita y sirve para interpretar, integrar y delimitar el campo de aplicación del ordenamiento escrito,<sup>13</sup> por lo cual, salvo el caso del valor vinculante de la jurisprudencia de la Sala Constitucional, la de los jueces superiores no es directamente aplicable por los inferiores, en relación con casos análogos, aun cuando sea objeto de control de constitucionalidad.

Lo anterior en el marco de una construcción del Estado-nación costarricense como compuesto por una población ciudadana étnicamente homogénea, de origen europeo, la cual se asocia con la modernidad, la civilización, el desarrollo y a la *otrerización* de lo

<sup>12</sup> Así contemplado en los artículos 10 y 11 del Código Civil costarricense: “Artículo 10. Las normas se interpretarán según el sentido propio de sus palabras, en relación con el contexto, los antecedentes históricos y legislativos y la realidad social del tiempo en que han de ser aplicadas, atendiendo fundamentalmente al espíritu y finalidad de ellas”. “Artículo 11. La equidad habrá de ponderarse en la aplicación de las normas, si bien las resoluciones de los tribunales sólo podrán descansar de manera exclusiva en ella cuando la ley expresamente lo permita”.

<sup>13</sup> Según lo estipula el artículo 7 de la *Ley General de la Administración Pública*.

indígena como calidad étnica connaturalmente asociada a la ruralidad, la tradición, el salvajismo y la premodernidad y, por tanto, como calidad étnica subordinada.

## **La función de la persona juzgadora**

Por su parte, la consideración de la norma escrita como cimiento y garantía de la objetividad lleva a concebir la labor de aplicación normativa que realiza la persona juzgadora como un razonamiento deductivo, que consiste en imputar la norma aplicable de la legislación vigente al caso en cuestión, para que una vez verificado el cumplimiento de los supuestos estipulados en ella, se produzcan los efectos jurídicos planteados y se logre justicia pronta y cumplida.

Esta concepción mecanicista irreal pero predominante ha llevado a concebir a la persona juzgadora inserta dentro de una estructura jurídica estatal como la boca de la ley, lo cual desemboca en la desconsideración de quienes imparten justicia en las comunidades indígenas como jueces o juezas en el sentido estricto de la palabra.

Por su parte, la preponderancia de la norma escrita dentro del ordenamiento jurídico costarricense se respalda a nivel formativo en una fuerte preparación teórica y un limitado papel al estudio de la jurisprudencia, a la discusión interdisciplinaria y a la formación práctica, aunque la labor de interpretación normativa obedece a razones de índole económica, social, cultural y personales, que, al lado de la norma, llevan a dimensionar como legítima una determinada interpretación y no otra. El juez es, pues, la boca de la ley, sí, pero de una ley interpretada de acuerdo con un contexto y hasta con posicionamientos personales, ocultos bajo el principio de independencia judicial.

En consecuencia, la familia romano-germánica —ligada al positivismo jurídico, el cual concibe el campo jurídico como una ciencia objetiva, separada de la política, la moral y la economía— desemboca en la creencia de que basta con aplicar una norma legítima, racional, universal y objetiva, en tanto emanada del órgano y por el procedimiento competente, para garantizar la eficacia del derecho y la resolución de problemas sociales; es decir, lleva implícita la idea de que la norma dictada por el legislador siguiendo el proceso establecido es legítima y de que la administración de justicia es justa.



Lo anterior se expresa en las definiciones normativas. Al respecto, el artículo 2 de la Constitución Política costarricense manifiesta que la soberanía reside exclusivamente en la nación, mientras que el artículo 105 establece que la potestad de legislar mora en el pueblo, el cual la delega en la Asamblea Legislativa por medio del sufragio, de manera que las normas promulgadas por ésta son expresión de la voluntad popular, lo cual sumado al artículo 129, que establece que las leyes son obligatorias y que nadie puede alegar ignorancia de éstas, y al numeral 41, que señala que recurriendo a las leyes todos han de encontrar reparación a las injurias o daños que hayan recibido en su persona, propiedad o intereses morales, y que debe hacerseles justicia pronta y cumplida, llevan a conceptualizar la ley como expresión de la voluntad popular (ente trascendente, homogeneizado y monolítico) expresada y delegada en el Poder Legislativo, entidad que promulga instrumentos que permiten hacer efectivos los derechos, pues, gracias a ella, se ha de encontrar reparación y se ha de hacer justicia pronta y cumplida, de lo que se deriva que la ley promulgada por los canales establecidos es *per se* justa y buena.

En ese sentido, es particularmente distintiva la representación de la justicia en el edificio de los tribunales costarricenses como una diosa de ojos vendados y balanza en mano, que refiere a una autoridad trascendente e incorruptible que sin mirar diferencias otorga a cada uno y de manera justa cuanto le corresponde.

Estas ideas refuerzan la creencia de que, para hacer efectivos los derechos, basta con la existencia de normas, pese a que éstas no se apliquen. De ahí se desprende la fe en que la emisión normativa y las reformas jurídicas, en especial las de la fuente suprema o constitucional, bastan para permitir el acceso y efectivo ejercicio de los derechos.

Por otra parte, la confianza en la emisión normativa, como remedio para hacer efectivos los derechos y encontrar reparación a los daños sufridos, incide en que no se cuestione su efectividad, pese a su discordancia con la realidad o a su ineficacia. Esto conduce a su vez a que, en la práctica, la emisión normativa sirva más para legitimar las prácticas de las instancias públicas y de las políticas de ausentismo estatal con respecto de los pueblos indígenas, que como herramienta efectiva para ejercer derechos. Lo anterior evita la problematización y privilegia el mantenimiento de un orden social, económico y político determinado.

Si a estas ideas se le suma el temor de los jueces de incurrir en prevaricato<sup>14</sup> —que tipifica como delito penado con años de cárcel al funcionario judicial que dictare resoluciones contrarias a la ley—, así como a la cantidad de trabajo existente,<sup>15</sup> que dificulta discusiones amplias e interdisciplinarias, hacen incidir en interpretaciones jurídicas que pueden terminar por reproducir nociones sobre lo indígena que se han convertido en aspectos “de sentido común” y han sido naturalizadas como evidencias, más que en interpretaciones innovadoras que efectivicen el principio de progresividad y no regresividad de los derechos humanos, las cuales requieren de discusiones a fondo de aspectos que rebasan lo meramente jurídico.

### **“Lo indígena” como calidad asociada a las prácticas inhumanas y al canibalismo**

Ahora bien, la prevalencia del derecho escrito lleva a desconocer como tal aquellos preceptos que no sigan la vía de creación normativa establecida en la Norma Suprema. Éstos quedan fuera del sentido común jurídico, de ahí que el derecho indígena sea visto y conceptualizado dentro del ordenamiento jurídico costarricense como derecho consuetudinario, o incluso, como un conjunto desarticulado de costumbres ligadas a mitos y a una visión del mundo de seres ubicados en un estado evolutivo inferior, lo que a su vez, los hace acreedores de un proto derecho inferior al de un ordenamiento normativo racional. De esto se deriva que tales costumbres deben ser reconocidas únicamente si no contradicen los ordenamientos jurídicos nacionales, los derechos humanos, la moral y el orden público.

En este escenario se inscribe lo expresado en la histórica sentencia en la que la Sala reconoció la constitucionalidad del Convenio 169 de la OIT, con ocasión de la consulta legislativa preceptiva de

<sup>14</sup> Código Penal costarricense: “Artículo 350. Se impondrá prisión de dos a seis años al funcionario judicial o administrativo que dictare resoluciones contrarias a la ley o las fundare en hechos falsos. Si se tratare de una sentencia condenatoria en causa criminal, la pena será de tres a quince años de prisión. Lo dispuesto en el párrafo primero de este artículo será aplicable en su caso, a los árbitros y arbitradores”.

<sup>15</sup> En una revisión realizada de la página del Poder Judicial, en agosto de 2019 se consigna que en 1989 la Sala conoció 365 casos, mismos que, al pasar los años, han aumentado de manera constante al punto que en el 2018 la Sala resolvió 20 493 casos.

constitucionalidad de que fue objeto la adopción de esa norma internacional. En esa sentencia la Sala estipuló:

El Convenio consultado [...] plasma en un instrumento internacional jurídicamente exigible una serie de derechos, libertades y condiciones económicas, sociales y culturales tendentes, no sólo a fortalecer la dignidad y atributos esenciales de los indígenas como seres humanos, sino también, principalmente, a proveer medios específicos para que su condición de seres humanos se realice plenamente a la vista de la situación deprimida, a veces incluso explotada y maltratada, en que viven los aborígenes de muchas naciones; situación que no es del todo ajena al Continente Americano, donde las minorías, y a veces mayorías indígenas, se encuentran prácticamente desplazadas de la civilización predominante [...] Hoy, en el campo de los derechos humanos se reconoce [...] Que es también necesario garantizar el respeto y la conservación de los valores históricos y culturales de las poblaciones indígenas, reconociendo su peculiaridad, sin otra limitación que la necesidad de preservar, al mismo tiempo, la dignidad y valores fundamentales de todo ser humano reconocidos hoy por el mundo civilizado —lo cual implica que el respeto a las tradiciones, lengua, religión y en general cultura de esos pueblos sólo admite como excepciones las necesarias para erradicar prácticas universalmente consideradas inhumanas, como el canibalismo—; c) Sin perjuicio de lo anterior, debe también reconocerse a los indígenas los derechos y medios necesarios para acceder, libre y dignamente, a los beneficios espirituales y materiales de la civilización predominante [...].<sup>16</sup>

Esto implica el reconocimiento de la constitucionalidad del Convenio 169 de la OIT, dentro de una noción de “lo indígena” como calidad étnica asociada a prácticas inhumanas y al canibalismo, relativa a sujetos “prácticamente desplazados de la civilización predominante”; de manera tal que, por encima del respeto a sus tradiciones, se encuentra la obligación de resguardar “la dignidad y valores fundamentales reconocidos por el mundo civilizado”.

A partir de este razonamiento se deduce la exclusión de los indígenas del mundo civilizado y la idea de que sus tradiciones pueden vulnerar los derechos humanos. Así, sin ningún antecedente histórico, ni caso referencial que en concreto permita sostener tales

<sup>16</sup> Sentencia 3003-92 de las 11:30 horas del 7 de octubre de 1992.

argumentaciones, se le atribuye a los indígenas costarricenses prácticas como el canibalismo, la cual los deshumanizan en tanto encierra un elemento en las ideas que asocian lo indígena con lo salvaje, fijando un criterio racista no utilizado con otros colectivos.

En concordancia, las costumbres indígenas se reconocen en la medida en que se trate de las costumbres permitidas por el ordenamiento jurídico, la moral y el orden público, lo cual deja abierta la intromisión en asuntos internos en todos aquellos casos que el indio permitido<sup>17</sup> se salga de los límites y márgenes del sistema jurídico dominante, mismo que implica una transgresión a la autonomía.

Por su parte, este criterio es respaldado por la existencia de normas que conceptualizan la validez de las costumbres de los pueblos indígenas cuando no se oponen a los derechos fundamentales reconocidos por los ordenamientos jurídicos nacionales ni a los derechos humanos internacionalmente reconocidos,<sup>18</sup> siendo el discurso implícito de estas normas que las costumbres indígenas son susceptibles de violentarlos.

### **Lo indígena como calidad étnica subordinada**

En este marco se crean instituciones para atender y representar a los pueblos indígenas; así, en la Ley Indígena y su Reglamento se establecen las Asociaciones de Desarrollo Integral Indígenas (Adis) y la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (Conai) como instancias representativas de los pueblos indígenas, pese a ser entes de creación estatal, lo cual es vivido por quienes han objetado estos entes como un acto de subordinación de sus instancias representativas a las estructuras impuestas por el Estado, que, de esa forma, extiende su control socio-jurídico sobre las comunidades.

Sobre este tema, el Relator Especial de Naciones Unidas en su visita a Costa Rica en 2011 exteriorizó: “[...] las Adis que existen en los varios pueblos indígenas de Costa Rica son percibidas como agencias del Estado y no como instituciones verdaderamente representativas de los pueblos. Se alega que las Adis han sido una impo-

<sup>17</sup> Charles Hale, El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del “indio permitido”, en *Memoria del Congreso Internacional de MINUGUA “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado”*, 2004, pp. 51-66.

<sup>18</sup> Según artículo 8 inciso 2 del Convenio 169 de la OIT.

sición que ha llevado a debilitar las estructuras tradicionales de representatividad”.<sup>19</sup>

Al respecto, una situación particularmente grave es la vivida en Térraba, donde dicha instancia sigue manteniendo la participación ilegítima de personas no indígenas, lo cual ha llevado a que un sector del pueblo no la reconozca debido a las desafiliaciones y afiliaciones ilegítimas, situación que dio cabida a la sentencia 2010-10224, en la cual la Sala Constitucional costarricense varía el criterio respecto al cual eran las Adis las que definían a quién se consideraba como indígena, para reconocer que eran los ancianos de la comunidad quienes debían definirlo.

No obstante, al margen de lo estipulado en dicha sentencia, la Sala ha reiterado<sup>20</sup> a las Adis como la única expresión legítima de representatividad de la comunidad indígena, al grado de que en cada territorio no puede haber más de una.<sup>21</sup>

Por eso, pese a que en el 2010 parece darse un quiebre en cuanto al poder otorgado a las Adis, en el 2011, mediante el voto 397, la Sala reitera la competencia de estas instancias para disponer de la posesión de la tierra,<sup>22</sup> así como considera que “la mayor parte de las poblaciones indígenas tienen un grado de evolución cultural bastante avanzado, debido a su forma de organización actual, a través de las Asociaciones de Desarrollo Indígenas”, criterio que evidencia a su vez una noción de lo indígena como calidad étnica ubicada en un grado evolutivo inferior, mismo que demuestra “su evolución” en tanto se organice a través de dichas instancias estatales.

En cuanto a la Conai, inicialmente se mantuvo el criterio de considerarla como el ente representativo de las comunidades indígenas, lo cual comenzó a variar en el 2005,<sup>23</sup> cuando la Sala sostuvo que si bien la Conai es una entidad estatal conformada por indígenas, no puede asimilarse a las comunidades indígenas.

No obstante, la Conai sigue siendo el forzoso referente estatal en tareas de vital importancia para la autonomía de las comunidades

<sup>19</sup> Informe del Relator Especial de Naciones Unidas sobre El Diquís, párrafo 26.

<sup>20</sup> Entre otras las sentencias 2002-2623, 2003-03485, 6856 del 2005, 2010-018714, 2011-710 y 2012-018147.

<sup>21</sup> Criterio consignado en el voto 12-005315.

<sup>22</sup> Por lo demás, el mismo voto es limitado, en tanto el carácter representativo otorgado a los ancianos es sólo para determinar la condición de indígena de un sujeto, lo cual, pese a que representa un avance, no tiene incidencia directa en la definición de políticas públicas y de recursos.

<sup>23</sup> Cuando se emite el voto 05-006856.

indígenas. Tal es el caso de la competencia en las certificaciones de derechos de no indígenas en áreas colindantes con los territorios, o la competencia para autorizar y vigilar la explotación racional de los recursos naturales renovables en los territorios indígenas.<sup>24</sup>

### **La consideración de aspectos socioculturales en la emisión de sentencias**

Dado el escenario previamente referido, los aspectos de índole cultural son accesorios y no siempre contemplados para emitir sentencias, aunque cada pueblo tiene diversas formas de llenar de contenido y hacer efectivos sus derechos. Al respecto, Carolina refiere:

Debemos cuestionarnos sobre el tipo de “justicia” que se está impartiendo realmente en el país, por cuanto ésta podría estar más ciega de lo que debería estar, al omitir, a la hora de impartir el fallo, aspectos socioculturales y económicos relevantes. Los jueces de la República se encuentran abrumados con la cantidad de casos y expedientes que deben resolver. A la hora de emitir una sentencia, lo normal es que ese tipo de discusiones no se lleven a cabo. Realmente, es en casos muy grandes en los que se manejan grandes intereses económicos, y en los que los grandes bufetes participan como partes, que se podría presentar este tipo de discusión (comunicación personal, 11 de junio de 2019).

En similar sentido, Alejandra indica:

Si las partes introducen, por ejemplo, la necesidad de un peritaje cultural, o un peritaje antropológico, se incorpora y, a partir de ahí, se genera alguna discusión, pero es una discusión reglada, no libre. Por ejemplo, en materia penal, gracias al convenio de la OIT, se ha empezado a hacer peritajes culturales de las poblaciones indígenas cuando una persona indígena se encuentra como víctima o como imputado en un proceso penal y, a partir de ahí, se generan discusiones importantes (comunicación personal, 19 de agosto de 2019).

<sup>24</sup> En relación con esto, pueden consultarse las resoluciones 3515-97, 04-009931 y 12-007214.

Al respecto, para las personas juzgadoras entrevistadas, la existencia de una formación profesional formalista lleva a que el juez se considere como el aplicador de la literalidad de norma, más que como un actor que dentro del contexto histórico y sociopolítico deba realizar una interpretación con un elevado nivel de elaboración.

En este sentido, Ricardo dice:

Las clases, en su mayoría, siguen siendo magistrales y en las que se va a tomar nota de lo que luego se debe repetir en los exámenes. Seguimos siendo educados para aplicar leyes y códigos y repetir lo que dice el profesor. Falta un aprendizaje práctico que nos prepare para enfrentar cosas de las que hablan poco los profesores en las clases, y en general, que adolecen de una discusión a fondo en la sociedad costarricense (comunicación personal, 23 de agosto de 2019).

Por su parte, Carolina señala:

En las universidades costarricenses, tanto públicas como privadas, la educación jurídica se lleva a la práctica a través del estudio de los libros de texto de doctrina, historia y filosofía del derecho; así como del marco normativo que nos rige, siguiendo la pirámide de Kelsen de las normas, partiendo de la Constitución y los tratados y convenios internacionales, hasta los reglamentos, decretos, etc. Los profesores usualmente imparten clases magistrales, y evalúan lo aprendido por el estudiante a través de exámenes parciales y finales; desde mi experiencia no existe la práctica de enseñar a través del análisis de caso (comunicación personal, 11 de junio de 2019).

En concordancia, Alexis apunta:

En las universidades, la formación se basa en el estudio del sistema normativo; ahorita, en el mejor de los casos, de la Constitución hacia abajo. Lamentablemente, no siempre los instrumentos internacionales de Derechos Humanos han tenido un peso significativo en la malla curricular. Ciertamente, predomina más la clase magistral; todavía, aunque hay otras metodologías, siguen predominando los exámenes basados en el conocimiento y no necesariamente en la resolución de casos. Por otro lado, la resolución del conflicto no es en conciencia, sino con base en la normativa y en el orden jerárquico que se juró cumplir (comunicación personal, 13 de junio de 2019).

Así, aun cuando el estudio de casos no sea ajeno a las escuelas de derecho costarricense, se privilegian las clases magistrales, el estudio de teoría y la aplicación de exámenes, muchas veces focalizados en criterios memorísticos y en los que se consignan las soluciones dadas por el docente, más que en el estudio de casos y en una discusión interdisciplinaria dirigida a la resolución de problemas.

Aunado a lo anterior, dentro de la formación académica de las universidades, los cursos sobre los derechos de los pueblos indígenas son básicamente inexistentes y no se encuentran dentro de cursos obligatorios, de manera que, aunque posteriormente el Poder Judicial —a través de las unidades de capacitación y de la escuela judicial— imparte cursos de formación con el propósito de crear conciencia en la judicatura sobre los derechos de los pueblos indígenas; sin embargo, persisten limitaciones debido a la carencia de una formación básica sobre el tema. Sobre dicho tópico, Nuria indica:

Falta mucho por hacer para cumplir los derechos de los pueblos indígenas. Lo que pasa es que no todos los jueces tienen formación en el tema, que es algo muy reciente. Si eso pasa con nosotros que somos jueces agrarios y hemos recibido capacitación sobre el tema, imagínese con los otros que nunca en su vida ven ni se topan con indígenas (comunicación personal, 17 de septiembre de 2019).

Al respecto, Ana María enuncia:

Aparte de que existe, en muchos casos, discriminación racial por parte de algunos operadores de justicia, en la mayoría de los casos éstos carecen de formación jurídica específica relacionada con los derechos humanos de los pueblos indígenas. Desgraciadamente, en nuestro país la materia no se encuentra incluida formalmente en la currícula de estudios de las universidades públicas y de las privadas y en el Poder Judicial no fue hasta la promulgación de las Reglas de Brasilia para el Acceso a la Justicia de las Poblaciones en Condición de Vulnerabilidad, que, por Acuerdo de Corte Plena, fueron adoptadas en su totalidad por la Corte, que el tema comenzó a ser tratado y analizado por una Subcomisión Institucional de Acceso a la Justicia para Personas Indígenas (comunicación personal, 12 de junio de 2019).



Por su parte, Ricardo asevera:

En cuanto al tema de los derechos de los pueblos indígenas a todo nivel, se observan incumplimientos de los derechos que les son inherentes y que les son reconocidos por tratados internacionales. En materia de consulta, por ejemplo, hasta ahora, por algunas intervenciones de la Sala Constitucional se está obligando a que se efectúe, sólo que la forma en que se operativiza no necesariamente refleja la voluntad de los pueblos. En materia de Derecho Penal hasta ahorita ha comenzado a establecerse la necesidad de que existan traductores, y que el juicio se haga en un lenguaje accesible, que se haga en las comunidades. Hay grandes problemas en los temas de traductores. Todavía existen prácticas indebidas, como la de emitir sentencias orales, con respaldos audiovisuales a los que no tiene acceso la población indígena. El tema del peritaje cultural o antropológico, que se está exigiendo para conocer la cosmovisión, las costumbres, etc., y respetar el Convenio de la OIT, hay pocos profesionales capacitados para realizarlos. Adicionalmente, las personas indígenas que son sentenciadas por delitos graves, en donde no se puedan utilizar sanciones que marca la costumbre de su comunidad, tienen que cumplir la pena en centros penales, en el mejor de los casos en centros de población muy lejanos a los territorios en los que viven, lo cual los desarraiga de su población (comunicación personal, 23 de agosto de 2019).

Por su parte, Luis señala:

En el Poder Judicial predomina un enfoque destinado a sacar adelante el trabajo y resolver la mayor cantidad de casos; en este escenario los derechos de los pueblos indígenas son asuntos que se han desarrollado más por la Sala Constitucional, pero sobre todo por tribunales internacionales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Por eso, el control de convencionalidad, que es algo novedoso, no siempre es parámetro ordenador a la hora de resolver casos (comunicación personal, 20 de agosto de 2019).

A esto se suman las limitaciones internas para que jueces y juezas asistan a las capacitaciones emprendidas por el Poder Judicial debido, por ejemplo, a factores de tipo económico que impiden contar con los recursos para autorizar la sustitución de la persona juzgadora. De igual manera, cuando hay personas juzgadoras unipersonales

se da el caso de que no pueden asistir a los cursos de formación y actualización, pues deben atender los casos asignados.

No obstante, las personas juzgadoras entrevistadas presentan una disposición personal más progresista al señalar, recurrentemente, la necesidad de “interpretaciones pertinentes y justas que den respuesta real a las demandas de las personas” y a la necesidad de una justicia “con rostro humano”, como el norte hacia el cual debe propender el proceso de interpretación normativa.

Al respecto, Nuria dice:

Los territorios indígenas son otro mundo, y el derecho debe interpretarse considerando las visiones del mundo de los pueblos indígenas; esto no se hace, pero es algo que nos toca a todas y todos, el Poder Judicial debe tener un rostro más humano, cara de mujer, de indígena, de persona con discapacidad. Considerando que el valor fundamental de derecho es la convivencia social entre los seres humanos y el respeto de sus derechos fundamentales, sin discriminación de ninguna especie (comunicación personal, 17 de septiembre de 2019).

Mientras que Xinia considera:

Hay mucho desconocimiento de los pueblos indígenas; por eso, hay que tener un acercamiento de otro tipo y valorar asuntos como los fuertes intereses económicos, que hacen que se cometan muchas violaciones en cuanto a los territorios indígenas, que son usurpados por personas no indígenas tanto para construir ahí sus viviendas como para la explotación agrícola o minera y la tala de árboles. Pero esto no es todo, también falta considerar aspectos sociales y culturales que hacen que sean violentados sus derechos laborales; por ejemplo, es el caso de la población *ngäbe buglé* reducida prácticamente a servidumbre, dentro de la cual sufren aún más las mujeres que, en algunas ocasiones, se ven separadas de sus hijos para ser llevados a instituciones estatales (comunicación personal, 21 de octubre de 2019).

Por su parte, Elena refiere:

Es indispensable la realización de peritajes culturales y de una discusión interdisciplinaria que permita un efectivo ejercicio de derechos de poblaciones de las que se conoce poco; éste debe ser un proceso que se ha de implementar paulatinamente debido a que necesita de recursos

y de reformas profundas que implican un cambio de mentalidad (comunicación personal, 23 de octubre de 2019).

Estas declaraciones hablan de la distancia entre la formación académica y una práctica institucional de corte positivista, pero a la vez descomprometida con la aplicación de la normativa existente sobre derechos indígenas, frente a la importancia que a escala personal se otorga a respetar la normativa y a considerar el entorno social y cultural. En ese sentido, evidencian las diversas formas en que son apropiados u objetadas las prácticas jurídicas que limitan el cumplimiento de los derechos de dichos pueblos.

Por ello, diversos autores han llevado a cabo estudios etnográficos que dan cuenta de que el Estado y sus instituciones no son instancias coherentes, organizadas y de características precisas e inalterables, por lo cual sólo es posible entenderlo si se consideran las prácticas de los agentes situados histórica y culturalmente que lo reproducen a diario.<sup>25</sup>

En correspondencia, las declaraciones de las personas funcionarias judiciales entrevistadas hablan de una disonancia entre los aspectos que para ellos efectivamente se consideran al momento de dictar las sentencias y las aspiraciones, a nivel personal o del deber ser, que ellos evalúan deberían considerarse.

No obstante, aunque hay disenso, se termina por reproducir un orden social cimentado en estructuras que impiden el pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Al respecto, Thompson<sup>26</sup> señala que, pese al desafío al orden social, su reproducción obedece a la falta de un consenso dirigido a conducir a acciones políticas que conlleven a cambios sustanciales, y agrega que: “el rechazo de los valores y las creencias propagados por los principales organismos de socialización, no representan necesariamente un desafío al orden social. Con frecuencia, el escepticismo y la hostilidad

<sup>25</sup> Véanse Philip Abrams, “Notes on the Difficulty of Studying the State”, *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, 1988, pp. 58-89; Akhil Gupta, “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State”, *American Ethnologist*, vol. 22, núm. 2, 1995, pp. 375-402; Aradhana Sharma y Akhil Gupta (eds.), *The Anthropology of the State. A Reader*, 2006; y Salvador Schavelzon, “Antropología del Estado en Bolivia: verdades sagradas, farsas políticas y definiciones de identidad”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 28, 2008, pp. 67-84.

<sup>26</sup> John Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de las comunicaciones*, 1998.

se amalgaman con los valores tradicionales y conservadores. Y a menudo se moderan por un sentido de resignación”.

En este sentido, factores tales como las diferencias debidas a la rama del derecho en que las personas juzgadoras se especializan, la instancia del Poder Judicial donde trabajan, los particulares procesos de formación profesional, los factores personales, de género, clase y edad, entre otros, impiden acuerdos sustanciales para un reconocimiento más progresista de los derechos de los pueblos indígenas.

Lo anterior, sumado a la particular ubicación dentro de la estructura económico-social de las personas juzgadoras, así como de las condiciones materiales concretas selladas por un marco legal de actuación (y las consideraciones culturales impresas dentro de éste) inculcado por los procesos de socialización y reforzado en las instancias de formación universitaria mediante sus métodos pedagógicos, explican por qué las declaraciones previamente referidas describen tanto la prevalencia del positivismo jurídico como el incumplimiento de los derechos que las normas estipulan, lo cual podría parecer contradictorio si no se considera que la misma norma estipula el reconocimiento de los derechos indígenas como supeditados al ordenamiento jurídico nacional, a la moral, al orden público y a los derechos humanos (concebidos desde una visión unidireccional).

En ese sentido, el Poder Judicial no es monolítico —ni lo son sus diversas instancias—, pero tampoco una suma de fragmentos. Hay, pues, una cultura jurídica inmersa dentro de una tradición normativa y una idea sobre “lo indígena” traducida en normas, cuyo respeto es reforzado mediante procesos de formación universitaria e institucional, que al lado de las subjetividades y visiones personales operan en prácticas jurídicas cotidianas que deben ser considerados a la hora de analizar las posibilidades que el disenso —el cual desafía el positivismo jurídico y articulado discurso que el Estado-nación tiene sobre pueblos y personas indígenas— ofrece para un mayor acceso a la justicia de estas colectividades.

En relación con lo anterior, Díaz Arias refiere el peso de la construcción imaginaria de una Costa Rica “blanca” que, con la idea de una “raza homogénea”, “construyó una imagen del indígena como una cultura y una sociedad desaparecidas en la época colonial y sin ninguna conexión con la actual sociedad costarricense”.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> David Díaz Arias, “Entre la guerra de castas y la ladinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal, 1870-1944”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 26, abril de 2007, p. 59.

A esto se suma que la reforma al artículo primero constitucional, en donde Costa Rica se reconoce como república pluriétnica y multicultural, se efectuó hace apenas cuatro años, en agosto de 2015, a diferencia de países como Colombia (1991), Perú (1993) o Bolivia (1994) entre otros; de manera que en contraste con esos estados, las concepciones normativas de valoración positiva y reconocimiento de la diversidad son más recientes.

En este orden de ideas se construyen modelos de interpretación articulados en un derecho liberal y dentro de una cultura jurídica basada en la tradición romano-germánica, según la cual, la persona juzgadora inserta en el aparato judicial es la boca de una ley racional, universal y legítima de cuya aplicación se obtiene justicia pronta y cumplida, mientras que lo indígena, como calidad étnica subordinada, implica la sujeción al ordenamiento nacional y a los derechos humanos.

En este escenario, el derecho indígena es considerado como costumbre y las costumbres de estos pueblos son apreciadas siempre que no entren en contradicción con los ordenamientos jurídicos nacionales, los derechos humanos, la moral y el orden público de un “nosotros” considerado como superior a la otredad indígena.

En ese sentido, el dogma del positivismo jurídico en la autonomía y la neutralidad del derecho encubre que las prácticas judiciales y las sentencias son producto de sujetos socializados en una determinada cultura, imbricada por relaciones de poder que son protegidas por un derecho liberal, dentro del cual una normatividad es valorada en detrimento de la otra.

Lo anterior no desmerece la normativa dictada ni los valiosos reconocimientos que se han realizado en instancias como la Sala Constitucional en sus sentencias<sup>28</sup> o en la Subcomisión de Pueblos

<sup>28</sup> Dentro de éstos se encuentra la consideración de los derechos territoriales como derechos fundamentales en el voto 6229-99 (relativo a la constitucionalidad del reclamo de los indígenas *malekus* para reivindicar tierras que les fueron cercenadas o cuando estipuló que los límites impuestos a las comunidades indígenas pueden ser una ficción estatal, por lo que se debe recurrir a otros criterios que den cuenta de la ocupación histórica y tradicional, estipulado en el voto número 10224-2010 de las 10:51 del 11 de junio de 2010). Asimismo, existen sentencias como la 7536-2016, en la cual se estipuló que se deben respetar las costumbres de la comunidad indígena sobre la propiedad, o la 10288 del 2016, en la que —basada en los resultados de un peritaje cultural— se estimó que la no prórroga de un nombramiento no resultaba arbitraria, siempre y cuando se respondía a la cosmovisión y a la cultura *cabécar*. En adición, se ha estipulado que parte del debido proceso del imputado indígena implica la presencia y la participación de traductores y que se debe considerar la condición de indígena del imputado al momento de imponer la pena (votos 11-10836 y 11-11310). También ha esta-

Indígenas. No obstante, muestra que la distancia entre emisión y aplicación normativa debe ser explicada como un proceso socialmente estructurado, dentro del cual no son ajenos el orden geopolítico, las concepciones de derecho imperantes y los aspectos simbólicos y de construcción de sentido.

## A modo de cierre

El derecho de corte liberal, el positivismo y la cultura jurídica del Poder Judicial costarricense privilegian la aplicación de normas escritas que validan el reconocimiento normativo de lo indígena como calidad étnica subordinada. En concordancia, la jerarquía normativa estipulada en los artículos 6 y 7 de la *Ley General de la Administración Pública*, y en el Capítulo I del Código Civil costarricense, le otorgan al derecho indígena, concebido como derecho consuetudinario, la categoría de fuente no escrita, supeditada al ordenamiento jurídico positivo, a la moral (de la sociedad dominante) y al orden público. Esto también sucede con el Convenio 169 de la OIT, pues supedita el reconocimiento de las costumbres e instituciones indígenas a que no contravengan los ordenamientos jurídicos nacionales y los derechos humanos.

En consecuencia, la norma contiene una formación discursiva sobre lo indígena que consagra un orden social y sus relaciones de poder, pese a que esta situación se mantiene oculta incluso para los aplicadores jurídicos que han interiorizado la idea de la legitimidad de las normas debidamente aprobadas, las cuales se reconocen como universales e igualitarias. Esto se expresa en el discurso enunciado en las entrevistas, en donde lo que se cuestiona no es la norma sino su falta de aplicación.

---

blecido la celebración de audiencias en la comunidad indígena donde reside el imputado para garantizar el derecho a la unión familiar y al ligamen con la comunidad de origen que mantienen los indígenas (voto 2015-014906), así como la obligación de asignar asistencia letrada en caso de pensiones alimentarias donde los acusados sean indígenas, para no causar indefensión (voto 011544-2016), y contar con traductores en casos ante el Patronato Nacional de la Infancia que involucren menores de edad que no hablen español (voto 2015-006279). No obstante, al lado de estos criterios subsisten visiones limitadas del derecho a la consulta previa libre e informada, cuando la Sala consideró en el voto número 2011-12975 que la consulta indígena no procedía en etapas de prefactibilidad. Así como criterios paternalistas que siguen considerando a las Adis y a la Conai como instancias representativas de los pueblos indígenas.

De tal modo, se encubren las relaciones de poder que determinan su promulgación y posterior aplicación, lo cual llama la atención sobre la necesaria consideración de aspectos estructurales de naturaleza social, económica y simbólica que, al lado de los jurídicos, determinan el ejercicio de los derechos.

## Bibliografía

- Abrams, Philip, "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, 1988, pp. 58-89.
- Anaya, James, *La situación de los pueblos indígenas afectados por el proyecto hidroeléctrico El Diquís en Costa Rica*, 30 de mayo de 2011.
- Cadena, Marisol de la, y Orin Starn, "Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio", *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio de 2009, pp. 191-223.
- Díaz Arias, David, "Entre la guerra de castas y la ladinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal, 1870-1944", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 26, abril de 2007, pp. 58-72.
- Friedman, Lawrence, *The Legal System: A Social Science Perspective*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1975.
- , "The Concept of the Legal Culture: A Reply", en David Nelken (ed.), *Comparing Legal Cultures*, Aldershot, Reino Unido, Dartmouth, 1997, pp. 34-49.
- , y R. Pérez Perdomo, *Legal Culture in the Age of Globalization: Latin America and Latin Europe*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Gupta, Akhil, "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State", *American Ethnologist*, vol. 22, núm. 2, 1995, pp. 375-402.
- Hale, Charles, "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'", en *Memoria del Congreso Internacional de MINUGUA "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado"*, Guatemala, 2004, pp. 51-66. Recuperado de: <[http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas\\_Archivos/id40/hale%20protagonismo%20indigena.pdf](http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas_Archivos/id40/hale%20protagonismo%20indigena.pdf)>.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos Costa Rica, *X Censo Nacional y VI de Vivienda. Resultados generales*, San José, INEC, 2011.
- Quijano, Aníbal, "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas", *Estudios Latinoamericanos*, vol. 2, núm. 3, 1995, pp. 3-19.
- Schavelzon, Salvador, "Antropología del Estado en Bolivia: verdades sagradas, farsas políticas y definiciones de identidad", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 28, 2008, pp. 67-84.

Sharma, Aradhana, y Akhil Gupta (eds.), *The Anthropology of the State. A Reader*, Estados Unidos / Reino Unido / Australia, Blackwell Publishing, 2006.

Thompson, John, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de las comunicaciones*, México, UAM, 1998.



# Cuerpo, género y *performance*: apuntes sobre la escena metalera femenil en la Ciudad de México

STEPHEN CASTILLO BERNAL\*  
GEORCELY TREJO ARROYO\*\*

—¿Y qué se siente ser una chava entre puro machín?  
—me preguntó.  
Le dije que desde que jugaba fútbol en la colonia,  
cuando era chica, había sido así.  
Que de alguna forma estaba acostumbrada a convi-  
vir con puros hombres.  
—Pero en esto del rock ha de ser más difícil, ¿no?  
—dijo Lola—. Más en la batería.  
Nunca había visto una mujer baterista de metal.

Yo tampoco. No en Hecatepec.  
Por lo regular las bandas tenían sólo hombres detrás  
de los tambores.  
Y prácticamente todas las bandas metaleras del ba-  
rrio estaban conformadas por cabrones.  
Salvo Amelí, la vocalista del Teatro del Engaño, no  
había visto alguna otra chica en esos rollos.

—Te la rifas machín, eh —continuó Lola por el retro-  
visor con una sonrisa.  
Le devolví el gesto.

Samuel Segura, *metal*

\* Museo Nacional de Antropología, INAH.

\*\* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

**E**n este artículo se realiza un análisis teórico y etnográfico de la participación de las mujeres como músicas<sup>1</sup> activas de la escena metalera de la Ciudad de México. Se indaga la interacción social que ellas realizan dentro de la escena, además de que se describe cómo se desarrollan las pautas corporales y los actos performativos en diversas variedades de *heavy metal*.

Para iniciar con este análisis se realizó la separación de dos propuestas que son categorizadas desde un enfoque femenino:<sup>2</sup> las de carácter *soft* y las *hardcore*. Las primeras dan cuenta de estilos melódicos como el *doom*, el *gothic* y el *heavy metal*, mientras que las segundas proyectan estilos viscerales, como el *thrash*, el *death* o el *black metal*.

Entendemos al cuerpo metalero como una construcción social dinámica que refiere a los estilos, tabúes e identidades de género históricamente determinados por esta escena musical. Por ello, en este ensayo nos interesa indagar las prácticas performativas de las músicas sobre el escenario. Asimismo, el cuerpo metalero presenta atributos híbridos.<sup>3</sup>

Por otro lado, se ha postulado que el *metal* nació masculino, con la virilidad y el poder de sus partidarios.<sup>4</sup> Sin embargo, esta virilidad que se materializa en la vestimenta del metalero<sup>5</sup> —como el pelo

<sup>1</sup> Eulalia Lledó, “Nombrar a las mujeres, describir la realidad: la plenitud del discurso”, en *Perspectiva de género en la comunicación e imagen corporativa*, 2004, indica que cuando una mujer se dedica a ser *músico*, es permisible que también se pueda denominar *música* como un sustantivo. Si estos ejemplos se comparan con profesiones u oficios “masculinos” como *monedero*, *basurero*, *casero*, *estadístico*, es posible que estas labores se confundan con objetos o adjetivos; por tanto, es válido que se use *música* como aquella mujer que ejecuta algún instrumento musical, no invisibilizando a la mujer a través del idioma. Cabe destacar que en el idioma español-mexicano, también es considerable que al usar el concepto de *música* como sustantivo de la *vox populi*, es referirse a una persona gandaya.

<sup>2</sup> Cabe destacar que el “ser femenino” en la mujer regularmente se adjudica al comportamiento social subordinado impuesto a las mujeres, como ser madres, ser sensibles, cuidar su aspecto físico, vestirse acorde a la ocasión, religión o hábito social para cumplir un canon de belleza, ser abnegada, ser sentimental, entre otras categorías; sin embargo, el concepto “femenino” se empleará desde una perspectiva de deconstrucción androcéntrica, dado que lo femenino va más allá de ser bella, ser sumisa, ser sensible (véase Gezabel Guzmán y Martha Bolio, *Construyendo la herramienta. Perspectiva de género: cómo portar lentes nuevos*, 2010).

<sup>3</sup> Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, 1989; Néstor García Canclini, “Notas recientes sobre la hibridación”, *Revista Transcultural de Música*, núm. 7, 2003.

<sup>4</sup> Deena Weinstein, *Heavy Metal. The Music and its Culture*, 2000, pp. 63-69.

<sup>5</sup> Deena Weinstein, *op. cit.*, 2000; Stephen Castillo, *Música del diablo. Imaginario, dramas sociales y ritualidades de la escena metalera de la Ciudad de México*, 2015.

largo, las uñas pintadas o el maquillaje— puede dar cuenta de la identidad y de los roles de género tradicionales asociados con la mujer. Independientemente de ello, la vestimenta femenina metalera, en reiteradas ocasiones, tiende a masculinizarse para ingresar en una escena que, simbólicamente, es masculina. La masculinización forma parte de un dispositivo de control<sup>6</sup> que condiciona y vigila las prácticas metaleras, invisibilizando, estereotipando, denostando y cosificando a la mujer metalera.<sup>7</sup>

Cabe destacar que las mujeres, en diferentes etapas, han incluido prácticas corporales pertenecientes a la identidad del *ser* femenina, como adoptar una vestimenta con falda, escotes, zapatillas, el uso de artilugios —como bolsos de mano, abanicos, sombreros, vestidos—, al mismo tiempo que también es una característica para demostrar la inclusión ante una clase o esfera social a través del cuerpo. Un argumento de ello lo encontramos en Pierre Bordieu<sup>8</sup> con el concepto de *hexis*, es decir, la relación entre el mundo social y la codificación de los cuerpos a través de representaciones simbólicas entre espacio-tiempo. Además, Kosik<sup>9</sup> relaciona al cuerpo dentro del capitalismo como “un sistema en el que los hombres se presentan bajo las máscaras características de funcionarios o agentes de este mecanismo, es decir, como parte o elementos suyos”. Por ello, es indispensable analizar cómo son integrados los elementos asociados con los subgéneros *soft* del *heavy metal*. En esta vertiente es indispensable cuestionar si los géneros están en un proceso de deconstrucción o si continúan reafirmandose dicotómicamente.

### Introducción. Los actos performativos y el heavy metal

El *heavy metal*, como movimiento musical y cultural, tiene más de cuarenta años de existencia. En reiteradas publicaciones<sup>10</sup> se ha indicado que su inicio comenzó con el primer trabajo discográfico de

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, 1986; Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 2008 [1976].

<sup>7</sup> Pauwke Berkers y Julian Schaap, *Gender Inequality in Metal Music Production*, 2018.

<sup>8</sup> Linda McDowell, *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, 2000.

<sup>9</sup> Constanza Gómez, “Hermenéutica de los cuerpos”, *Campos*, vol. 1, núm. 2, 2013, p. 324.

<sup>10</sup> Ian Christe, *Sound of the Beast. The Complete Headbanging History of Heavy Metal*, 2004, p. 5; Deena Weinstein, *op. cit.*, 2000; Andrew Cope, *Black Sabbath, and the Rise of Heavy Metal Music*, 2010.

los británicos Black Sabbath, en 1970. Una de las características de esta música es el tritono, intervalo musical que abarca tres tonos enteros y que permitió a Black Sabbath configurar atmósferas musicales poderosas y atrayentes. El tritono fue estigmatizado durante el medioevo, pues se asumía que el sonido grave pronunciado era empleado por el diablo para provocar el mal.<sup>11</sup>

El *heavy metal* puede considerarse una re-semantización del *rock and roll*, aunque difiere de éste debido a que en el *metal* se suprime el baile.<sup>12</sup> La característica del *heavy metal* consiste en la distorsión de las guitarras eléctricas y en la potencia del bajo y de la batería.<sup>13</sup> El sonido actual del *metal* comenzó con los trabajos de Jimmy Hendrix, Janis Joplin, Led Zeppelin, Deep Purple, Iron Butterfly, Grand Funk Railroad, los cuales, a su vez, se asocian con el rock ácido, el jazz o el *blues*.<sup>14</sup>

El *heavy metal* comenzó a diversificarse a partir del éxito de Black Sabbath. Así, comenzaron a aparecer otras agrupaciones como Judas Priest, Saxon o Iron Maiden, quienes aceleraron su sonido y lo diseminaron a lo largo del planeta. Todos estos estilos fueron englobados dentro de lo que se conoce como *heavy metal*,<sup>15</sup> por lo que aquí tendrían cabida “los llamados estilos ‘prístinos’ de *metal*, como los de Black Sabbath o Judas Priest, cuyos primeros discos surgieron en la década los setenta”.<sup>16</sup> No obstante, el *metal* se encuentra subdividido en diversos géneros, cada uno con sus criterios musicales, vocales e ideológicos. Por ello, el término “metal”<sup>17</sup> en ocasiones es empleado para designar en su generalidad a esta música.<sup>18</sup> Dichos estilos re-

<sup>11</sup> Stephen Castillo, *op. cit.*, 2015, p. 73.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>13</sup> Jon Pareles y Patricia Romanowski, *The Rolling Stone Encyclopedia of Rock and Roll*, 1983; William Phillips y Brian Cogan, *Encyclopedia of Heavy Metal*, 2009, p. 8.

<sup>14</sup> William Phillips y Brian Cogan, *op. cit.*, p. 3.

<sup>15</sup> Laura Taylor, “Metal Music as Critical Dystopia: Humans, Technology and the Future in 1990’s Science Fiction Metal”, 2006, pp. 15-16.

<sup>16</sup> Stephen Castillo, *op. cit.*, 2015, p. 74.

<sup>17</sup> Deena Weinstein, “Just so Stories: Heavy Metal Got its Name—a Cautionary Tale”, *Rock Music Studies*, vol. 1, núm. 1, 2014, pp. 36-51, hace alusión al término *metal* en tres variantes: por la canción “Born to be Wild” de Steppenwolf, por la novela *Nova Express* de William Burroughs —cuyos personajes son “The Heavy Metal kid” y “Heavy Metal of Uranus”—, y por el artículo que publicó el periodista Lester Bangs refiriéndose al sonido de Black Sabbath como *heavy metal*.

<sup>18</sup> Raúl Santos, “Heavy metal, cultura y pánico estético”, en Héctor Gómez (ed.), *Estéticas del rock*, 2016.

currentes son el *heavy*, *power*, *glam*, *thrash*, *death*, *doom*, *black*, *folk*, *alternative*, *progressive*, *metal core*, *nü*.

El *heavy metal*, en su acepción más holística, se ha asociado con la transgresión. Su música rompe con los cánones tradicionales a los que la mayoría de la gente se encuentra acostumbrada. Para muchos sujetos es una música estridente, violenta y sin estructura que escuchan sujetos peligrosos.<sup>19</sup> Por su parte, las líricas de muchas agrupaciones se vinculan con el cuestionamiento de los metarrelatos religiosos, políticos o económicos, poniendo énfasis en tabúes como la muerte, lo oscuro, la violencia, el satanismo o la poscolonialidad.<sup>20</sup> Lo anterior constituye el *ethos* de la comunidad metalera, una escena que demanda la exhibición de poder<sup>21</sup> que simbólicamente se asocia con el género masculino y que recurre al uso de imágenes corporales que se alejan de los cánones de la sociedad (por ejemplo el *corpse paint*, maquillaje facial que emula a demonios o cadáveres,<sup>22</sup> recurrente en el *black metal* o las máscaras grotescas que emplean bandas como Slipknot o Mushroomhead). Raúl Santos concibe que la escena metalera pudiera ser definida a partir de una estética de lo grotesco y del pánico moral al que conlleva:

Dichas transgresiones provocan e inquietan la realidad objetivada al expresar contenidos prohibidos, profanos y antinaturales y, por lo tanto, son expresiones censurables que representan un desafío al orden simbólico [...] donde el quebrantamiento del orden se confunde con una ausencia de reglas que deben ser inmediatamente restablecidas, reforzadas, acatadas o impuestas, cuya histeria hacia las subculturas oscila entre el miedo y la fascinación, entre el escándalo y el entretenimiento [...] a partir de su representación simbólica desafiante y de los actos desviados o antisociales ligados a ellas para explicar la transgresión de la cultura dominante, donde las características de un estilo distintivo pueden ser los detonantes de un pánico moral, entendido

<sup>19</sup> Simon Singer, Levine Murray y Susyan Jou, "Heavy Metal Music Preference, Delinquent Friends, Social Control, and Delinquency", *Journal of Research in Crime and Delinquency*, vol. 30, núm. 3, 1993.

<sup>20</sup> Stephen Castillo, *op. cit.*, 2015.

<sup>21</sup> Stephen Castillo, "'Posers' y 'trues'. Jóvenes, autenticidad y poder en la escena metalera mexicana", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, núm. 67, 2016.

<sup>22</sup> Michael Moynihan y Didrik Soderlind, *Lords of Chaos: The Bloody Rise of the Satanic Metal Underground*, 2003 [1998]; Ian Christie, *op. cit.*; Stephen Castillo, "El cuerpo humano como instrumento subcultural. De los inicios del *heavy metal* al simbolismo ritual del *black metal*", *Fuentes Humanísticas*, núm. 34, 2007.

como aquella condición, episodio, persona o grupo que representa una amenaza a los valores e intereses sociales [...].<sup>23</sup>

Esta comunidad musical engloba por igual a hombres y a mujeres. Sin embargo y como advierte Weinstein,<sup>24</sup> el *heavy metal* no puede ser practicado por cualquiera. La autora indica que este estilo implica la exacerbación de poderío sobre un escenario; el *heavy metal* es un acto performativo, donde el músico “debe trasladar el poderío, la estridencia y la energía musical a sus expresiones faciales y a sus movimientos corporales”.<sup>25</sup> Por lo tanto, dicho género no puede ser tierno ni delicado y, para pertenecer a esa comunidad, los participantes necesitan reafirmar ese código mediante indumentarias, gesticulaciones y códigos corporales.<sup>26</sup>

Si bien la participación de las mujeres en el *heavy metal* comenzó con las *groupies*,<sup>27</sup> en la actualidad han ganado terreno en una comunidad simbólicamente masculina. En los años noventa, con el éxito del *heavy* y posteriormente del *glam metal*, las mujeres fueron cosificadas como “trofeo” que los *rock stars* podían obtener por su fama. Gradualmente, ellas comenzaron a incursionar en la escena. *Girlschool* puede considerarse como la primera agrupación de *heavy metal* femenil, pues su primer sencillo vio la luz en 1978. A inicios de los años ochenta comenzaron a aparecer otras bandas como Warlock (y posteriormente con el proyecto solista de su vocalista,

<sup>23</sup> Raúl Santos, *op. cit.*, p. 100.

<sup>24</sup> Deena Weinstein, *op. cit.*, 2000, p. 63.

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

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 64, 67. Deena Weinstein indica que: “La apariencia física de las estrellas del *heavy metal* sirve como mecanismo de selección, rechazando a los individuos que carecen de los atributos requeridos. El consejo para aquellos que aspiran a ser artistas de *heavy metal* es que, si son enfermizos o deformes, si no son jóvenes, si son de color o si son mujeres deben abandonar toda esperanza [...] Ello refuerza la barrera cultural en torno a la presencia de las mujeres en el *heavy metal*, escena que las define como proveedoras de servicios sexuales para los integrantes de las bandas. Las *groupies* son representadas en los videos y en las líricas y constituyen el rol modelo para las mujeres en el *heavy metal*, ajustando la imagen de las mujeres en la ideología del *heavy metal*. No sólo son pasivas, sino unidimensionales. Ello personifica las tendencias que caracterizan a la cultura del *rock*. En efecto, el *rock* ha sido permeado por el sexismo”.

<sup>27</sup> El vocero de Frank Zappa, de acuerdo con Pamela de Barres, *I'm with the Band. Confessions of a Groupie*, 1988, describe a las *groupies* como aquellas mujeres que frecuentemente son criticadas por el público sólo por convivir con estrellas del *rock*. Sin embargo, son las mujeres que acompañan a los músicos no sólo para tener sexo con ellos, sino para compartir un vínculo que va más allá de lo físico; que comparten lo cultural, la locura y que van más allá de la belleza detrás de la descripción de la razón.

Doro Pesch), Vixen, Rock Goddess, Phantom Blue y Coven. Estas agrupaciones se especializaron en *heavy metal*. En los noventa, diversas mujeres ingresaron en la escena como vocalistas de agrupaciones de *doom* o de *gothic*, como The Gathering, Tristania, The Sins of thy Beloved, Theatre of Tragedy, Nightwish, Lacuna Coil, Within Temptation, Xandria, Opera IX. La mayoría de ellas cantaban con voces limpias o armónicas y en reiteradas ocasiones con tintes sopranos, volviéndose un cliché que aún prevalece en diferentes géneros. También resalta Kittie, agrupación canadiense que emerge en 1999 y que se adscribe a la corriente del *nu metal*.<sup>28</sup> Otras han incurrido en terrenos más viscerales, como el *thrash*, el *death* o incluso el *black metal*. Actualmente son conocidos los nombres de Jo Bench, bajista de la veterana banda de Death Metal Bolt Thrower (de finales de los años ochenta); Angela Gossow y la actual vocalista de Arch Enemy, Alissa White-Gluz; Yvonne Wilczynska, vocalista y guitarrista de Darkened Nocturn Slaughtercult; la banda femenil griega Astarte; la agrupación noruega Zeenon; la vocalista Alzbita Hejnová con su banda checa Stigma; la guitarrista Charoon de Nargaroth; la vocalista Danna Duffey de Demonic Christ, y las *thrasheras* brasileñas de Nervosa o las *blackmetaleras* holandesas de Asagraum.

A partir del nuevo milenio las agrupaciones de *metal* femenino se multiplican en diferentes regiones. Ello demuestra cómo ellas comienzan a apropiarse de un género musical que históricamente fue reservado para el género masculino. Al parecer, la idea de que el lugar de las mujeres metaleras consistía en ser las novias o conquistadas de los músicos comienza a dejarse atrás. Sin embargo, las prácticas arraigadas del androcentrismo y el machismo simbólico y objetivo del *heavy metal* siguen estando presentes.

<sup>28</sup> Rose, guitarrista de Introtyl, agrupación femenina mexicana de *death metal*, comentaba que Kittie fue una de sus bandas referentes para comenzar a tocar: “en mi casa yo he escuchado el *heavy metal* por mi mamá, más relax [...] pero después te vas influenciando de ciertas bandas que dices ‘ay wey’ de puras mujeres [...] ¡Kittie!, yo era una niña y vi a esas morras tocando y yo así de ohhh, yo quiero tener una banda”. Comunicación personal, 30 de marzo de 2019, en el Sonder Metal, Iztapalapa.

## Las mujeres escriben una historia musical en el área metropolitana

Dentro de la escena mexicana se cuenta con diferentes bandas femeniles y mixtas de diversos subgéneros, como el *heavy*, *gothic*, *death* o *black metal*. Se considera que la banda precursora fue Gilgamesh —integradas por las hermanas Adriana y Alejandra Mavir y la guitarrista Luisa Bocanegra—, surgida a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Y, posteriormente, agrupaciones como Baby Dollz —integrada por la bajista R Dailor Dollz, la baterista Efe Ele Dollz, las guitarristas Flor Dollz y Dulce Haly, y la vocalista Karina Clowes—, Mystica Girls —integrada por las guitarristas y la vocalista Cinthya Black Cat y Bianca Roads, la baterista Yolanda Moreno y la bajista Ilse Mares LaKorn—, Introtyl —formada por la baterista Annie Ramírez, la bajista Sariux Rivera, la guitarrista Rose Contreras y la vocalista Kary Ramos—, Murderline —cuyas integrantes son la baterista Ale Álvarez, la bajista Christian Baxter y la vocalista Fer Sandoval—, The Hellish —compuesta por las guitarristas Cinthya Bolado y Cristaine Medina, Alex Port como bajista, Dani Pach como baterista y Herci Edlyn como la vocalista—, Innharmonious —integrada por la bajista Donaji, la baterista Yolanda Moreno, las guitarristas Lucía y Julia y la vocalista Deyra—, y Black Palace<sup>29</sup> con Andraz como baterista, Lascivia como guitarrista, Vritra como bajista y Aphotdita como vocalista. También existen otras bandas mixtas, como Nocturnal Call —con la guitarrista Nadia Macías (Lascivia)—, Excecror Vecordia —con la vocalista Nay Stanfield—, Billyz —con la tecladista Karla Haro—, Anabantha —con la vocalista Duan Marie—, Brutal Crisis —con la vocalista Alicia Brutal—, Anetheron —con la baterista Andraz—, Ana Fiori —como proyecto solista—, Morante —con la vocalista Sofía Lara—, Fractalia —con la vocalista Maly—, Arie di Morte —con las vocalistas Camilla Agnuss y Darka Vampirenuitt—, Ignitor Harmony —con la vocalista Gladis—, Larva —con su bajista Balis Anaya—, Archetype —con la vocalista Etell Arquetype—, Ultratumba e Inframundo —ambas bandas tienen como vocalista a Isabel Romero— y Nostra Morte —con la vocalista Notza Oremort.

<sup>29</sup> Estas dos últimas bandas ya no se encuentran activas, pero marcaron simbólicamente su participación en la escena como bandas de culto tanto del *thrash metal* y como del *black metal*.



## El género y el cuerpo como modelos de análisis

El género es una construcción social que se distingue de la identidad sexual-biológica, recreando las relaciones sobre esta misma, involucrando una jerarquización sexual como forma simbólica de dominación y de subordinación.<sup>30</sup> Sin embargo, el concepto *género* se ha enfrentado a problemáticas cognitivas, como su uso como sinónimo del estudio de las mujeres, al categorizar la dicotomía entre lo masculino-femenino y a la par de crear una oposición entre naturaleza y cultura.<sup>31</sup> En la antropología, el género ha representado la jerarquización del poder entre hombres y mujeres con base en las actividades que les son asignadas; asimismo, dicha disciplina aspira a explicar el poder simbólico de lo masculino en las relaciones de parentesco, la economía, la política y la religión.<sup>32</sup>

Fueron los psicólogos Robert Stoller y John Money los precursores del uso del concepto *género*. Ello se suscitó cuando investigaban el desarrollo de la identidad sexual con las personas intersexuales. Concluyeron que dicha identidad era adquirida dependiendo del sexo que les había asignado su familia y por su entorno social;<sup>33</sup> es decir, estos códigos fueron integrados en las formas de comportamiento y de ser en los infantes. Posteriormente, Simone de Beauvoir<sup>34</sup> manifestó en *El segundo sexo* que “la mujer no se nace, se hace”; es decir, las características biológicas-cromosómicas no son una justificación para adquirir estas formas de comportamiento; por el contrario, se adquieren culturalmente. Margaret Mead también afirmó que las diferencias entre los roles sexuales se deben a los códigos culturales arraigados y no a las diferencias sexuales-cromosómicas.<sup>35</sup> La antropóloga Gayle Rubin<sup>36</sup> también estudió los roles sexuales, definiéndolos como *sistema sexo-género*, que es “un conjunto de disposiciones por el que la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”. En otras palabras, la sexua-

<sup>30</sup> Yolanda Aixelà, *Género y antropología social*, 2005.

<sup>31</sup> Marta Lamas, *El género. La construcción social de la diferencia sexual*, 2003.

<sup>32</sup> Yolanda Aixelà, *op. cit.*

<sup>33</sup> Gezabel Guzmán y Martha Bolio, *op. cit.*; Marta Lamas, “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, *Nueva Antropología*, vol. 3, núm. 30, 1986, pp. 173-198.

<sup>34</sup> Estela Serret y Jessica Méndez, *Sexo, género y feminismo*, 2011.

<sup>35</sup> Yolanda Aixelà, *op. cit.*

<sup>36</sup> Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, *Nueva Antropología*, vol. 8, núm. 30, 1986, p. 97.

lidad biológica se relaciona con la productividad económica y simbólica, implantando la subordinación de las mujeres en las esferas públicas y privadas. La antropóloga Joan Scott definió la categoría de género como:

[...] la organización social de la diferencia sexual, lo cual no significa que refleje unas diferencias naturales e inmutables entre el hombre y la mujer; por el contrario, el género sería aquel pensamiento que dota de significado a las diferencias anatómicas [...] sólo podemos entender las diferencias sexuales como una función de nuestro pensamiento sobre el cuerpo, un pensamiento que nunca es puro, porque no se puede aislar de su relación con un amplio número de contextos discursivos.<sup>37</sup>

El género es implementado como un código cultural representado ante la materialidad del cuerpo, que puede incluir una subordinación o una superioridad simbólica entre el sentido y el significado del poder. Con estas concepciones se obtiene una dicotomía entre lo masculino y lo femenino, es decir, se definen los roles sociales culturales e históricos.<sup>38</sup> Si se integra la categorización de lo femenino y de lo masculino desde una perspectiva esencialista-occidental, lo femenino se asocia al afecto, a la creatividad, a la sumisión, a la obediencia; mientras que lo masculino se refleja en tener una actividad sexual activa o en actividades donde se implique la fuerza. Asimismo, las categorizaciones del género son simbolizadas en el cuerpo; por ejemplo, si al cuerpo se le desea resaltar lo femenino se le tendría que dejar el cabello largo, vestirle con falda y tacón, dotarle de maquillaje, hablar con moderación y elegancia; por otro lado, el reflejo simbólico en el cuerpo masculino es sinónimo de cortarse el cabello, no usar prendas de colores pastel —para no reflejar debilidad que simboliza al *ser* homosexual—, portar elegancia y caballerosidad, no tener perforaciones en las orejas.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Linda McDowell, *op. cit.*, p. 31.

<sup>38</sup> Gezabel Guzmán y Martha Bolio, *op. cit.*

<sup>39</sup> Este tipo de imaginarios fueron difundidos en los medios de comunicación en la década de los años cincuenta en México. En el ámbito musical podemos tomar como ejemplos a Angélica María, a César Costa, a Enrique Guzmán, entre otros personajes, que fueron una influencia simbólica basada en los cánones de lo que debería ser una mujer sumisa y un hombre conquistador. Véase Teresa Estrada, *Sirenas al ataque. Historia de las rockeras mexicanas*, 2008.

El integrar al cuerpo como una pauta entre lo biológico y lo cultural en el estudio de las ciencias sociales permite ampliar los panoramas y enfoques ante la comprensión y la explicación de las relaciones sociales, en especial, definir, complementar o debatir la categoría del género. Butler y Lourties (1998) consideran que el género es una identidad repetitiva y fomentada a través de los actos; es decir, mediante el cuerpo dicha repetición constituye una materialización de la identidad construida en el tiempo. Así, definen al género como “la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un yo generalizado permanente”.<sup>40</sup>

El cuerpo humano es instrumento objetivo y subjetivo; permite la adquisición de técnicas<sup>41</sup> y de significados. No se trata de un cuerpo pasivo sino de uno que construye significaciones del mundo.<sup>42</sup> Los cuerpos son depositarios de los saberes individuales y colectivos, pues como advierte Le Breton,<sup>43</sup> “el cuerpo es el interruptor, marca los límites de la persona, es decir, donde comienza y termina la presencia de un individuo”. Asimismo, los cuerpos son entrenados, buscándose una eficacia y un control. Esta “vigilancia” está dada por los estándares culturales de cada colectividad,<sup>44</sup> a través de instituciones que regulan las etiquetas o normas. Sin embargo, las concepciones de los cuerpos no son estáticas, ya que pueden ser reinterpretadas, llevando a nuevas pautas, modas o convenciones.

El cuerpo es también experiencia fenomenológica. Por ello el cuerpo se vive, se concibe y se interpreta. En nuestro caso, el cuerpo de los metaleros constituye un mecanismo identitario que los diferencia de otras comunidades musicales y su exhibición se da en contextos rituales como las “tocadas” y en la vida diaria de los participantes de la escena. El cuerpo vivido y el cuerpo interpretado permiten la identificación de un “yo” y de un “otro”.

El cuerpo metalero forma parte de la “fachada”, que constituye un mecanismo de identificación entre los participantes de la escena y da pie a la pertenencia. La pertenencia es uno de los criterios angulares de los neotribalismos de Maffesoli. Este autor indica que las

<sup>40</sup> Judith Butler y Marie Lourties, “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, vol. 18, 1998, p. 297.

<sup>41</sup> Marcell Mauss, *Sociología y antropología*, 1971.

<sup>42</sup> Silvia Citro, *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, 2009, p. 74.

<sup>43</sup> David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, 2002 [1992], p. 32.

<sup>44</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, 2008.

comunidades urbanas “se definen a partir de un territorio y a partir de un compartir afectual: intereses culturales, gustos sexuales, preocupaciones indumentarias, representaciones religiosas, motivaciones intelectuales y compromisos políticos”.<sup>45</sup> El aspecto otorga aceptabilidad, pues sus componentes pueden elevarse a la categoría de símbolos, susceptibles de decodificarse. El aspecto, además, puede constituir una modificación del cuerpo: los tatuajes, el maquillaje y la indumentaria modifican el cuerpo del actor social, identificándolo a los ojos de los demás.<sup>46</sup>

La vestimenta del metalero está caracterizada por su simplicidad y su predilección por la ropa negra.<sup>47</sup> Tanto mujeres como hombres se atavían de forma similar. Son recurrentes los jeans, los pantalones tipo cargo, las botas militares o los tenis, las playeras negras estampadas con discos o con nombres de agrupaciones de la escena. Se emplean chamarras de cuero negras, en ocasiones con estoperoles e incluso chalecos con parches, también con logos de agrupaciones, a manera de homenaje. Gran parte de los participantes masculinos cuentan con el cabello largo, aunque este último no es indispensable para pertenecer a esta comunidad musical.

Las mujeres, por su parte, pueden adoptar dos clases de aspecto: el primero es similar al anterior: jeans, botas y camisetas estampadas, acompañadas de chamarras o chalecos de cuero o de mezclilla. Basado en los cánones culturales de lo que es femenino, esto evidencia una masculinización, empoderando a las mujeres en una escena musical simbólicamente dominada por el género masculino. La segunda apariencia se encuentra emparentada con la de la escena gótica. Así, las mujeres exageran la feminidad con maquillaje, faldas, medias, pantalones de polypiel o blusas ceñidas con escote. Una apariencia más “sensual” que las vincula con subgéneros no tan extremos como el *gothic*, el *doom* o el *heavy metal*.

Así, los cuerpos metaleros forman parte de una gramática que todo sujeto, partícipe o no de la escena, puede decodificar. La indumentaria y los gestos que los músicos expresan sobre un escenario pueden interpretarse como un texto: son lenguajes no verbales, pero sí decodificables. Esto forma parte de lo que Citro<sup>48</sup> concibe como

<sup>45</sup> Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades postmodernas*, 2004 [2000], p. 236.

<sup>46</sup> Adriana Guzmán, *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto*, 2016, p. 97.

<sup>47</sup> Stephen Castillo, *op. cit.*, 2015.

<sup>48</sup> Silvia Citro, *op. cit.*, 2009, p. 75.

“inscripciones sensorio-emotivas”, que aluden a “diferentes situaciones en que las dimensiones sensoriales y emotivas de nuestras actuaciones son enfatizadas y, de alguna manera, registradas por los sujetos, en tanto se inscriben diferencialmente, dejan huella, en su devenir”.

Consideramos de valía la propuesta dialéctica de Citro<sup>49</sup> para hacer frente a la posición del ser-en-el-mundo. Esta mirada parte de la fenomenología para enunciar que tanto humanos como no humanos, no pueden aislarse de sus relaciones con el mundo. La relación dialéctica se conforma por la síntesis de que como entidades vivas, somos parte del mundo; pero también nos separamos de éste mediante el lenguaje y la reflexión.<sup>50</sup>

La etnografía dialéctica de los cuerpos combina la descripción fenomenológica de las prácticas corporales y de la indagación sobre los sentidos que los *performers* revelan. Así, se trata de sintetizar cómo las prácticas corporales adquieren sentido para los practicantes de un *performance*. Estas representaciones son definidas como géneros performativos, que consisten en “tipos más o menos estables de actuaciones que pueden deducirse de los comportamientos individuales y que combinan, en diferentes proporciones, recursos kinésicos, musicales y discursivos, pero también visuales e incluso gustativos u olfativos, según los casos”.<sup>51</sup>

Para estudiar los géneros performativos, Citro<sup>52</sup> propone tres etapas. La primera consiste en una descripción del estilo<sup>53</sup> del género, así como de su estructura y de las sensaciones que producen. El segundo análisis consiste “de un movimiento de distanciamiento-observación ligado a las ‘hermenéuticas de la sospecha’ [donde] se propone un análisis genealógico de los géneros que explique sus

<sup>49</sup> *Idem*; Silvia Citro, “Cuando escribimos y bailamos. Genealogías y propuestas teórico-metodológicas para una antropología de y desde las danzas”, en Silvia Citro y Patricia Aschieri (coords.), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*, 2011b.

<sup>50</sup> Silvia Citro, *op. cit.*, 2009, p. 82.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>52</sup> Silvia Citro, “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar”, en Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, 2011a, p. 41.

<sup>53</sup> El estilo performático está caracterizado por una serie de actividades iterativas o identitarias que se manifiestan en posturas corporales (véase Adriana Guzmán, *op. cit.*), gestos, movimientos, velocidades, “estructura melorítmica y usos de las voces e instrumentos musicales, contenidos discursivos, recursos visuales y escenográficos” (Silvia Citro, *op. cit.*, 2009, p. 113).

antecedentes”,<sup>54</sup> los conflictos del sujeto con el mundo, así como las resignificaciones que los participantes hacen del género a partir de ciertos hibridismos. El tercer momento es la síntesis, que implica un nuevo acercamiento al género performativo a partir de su reflexión genealógica y cómo éste interviene en la vida de los participantes del *performance*, “incidiendo en sus posiciones identitarias, estrategias sociales y subjetividades”.<sup>55</sup>

Estas propuestas serán puestas a prueba con los *performances* de algunas músicas de la escena metalera de la Ciudad de México. Se tratará de dilucidar el estilo y la estructura que las *performers* transmiten a partir del subgénero de metal que practiquen; asimismo, se indagará en las emociones que las músicas y las audiencias experimentan durante el *performance*. El segundo análisis versará en la inferencia de “las transformaciones del género y de sus relaciones con otros géneros performativos, practicados tanto por los mismos *performers*, como por otros grupos sociales con los que se han relacionado a lo largo de su historia”.<sup>56</sup> Esto tendrá verificativo con los cánones masculinos del “hacer metal” y cómo inciden en las prácticas de las mujeres que se insertan en esta escena. Estos cánones han generado una imagen del “hacer metal” y es aquí donde es necesario observar si el género performativo del *heavy metal* se mantiene o se hibridiza.

El momento de síntesis se encadena a una serie de reflexiones en torno de los contextos del *performance*, específicamente los fines que tienen, así como “las posibles consecuencias que las *performances* poseen en la producción, legitimización, redefinición o transformación de las posiciones identitarias de los *performers* [...] tanto en sus relaciones sociales intra como interétnicas”.<sup>57</sup> Por ello, se desentrañará la consecuencia de los *performances* rituales de las músicas, con la finalidad de rastrear cómo sus prácticas las legitiman (o no) en una escena simbólicamente masculina.

<sup>54</sup> Silvia Citro, *op. cit.*, 2011a, p. 41.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> Silvia Citro, *op. cit.*, 2009, p. 113.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 114.

## Los sujetos de estudio

El lugar antropológico empleado en el estudio fueron los espacios de las tocadas, al interior y al exterior de ellos. Básicamente nos centramos en las representaciones performativas. Los lugares, como advierte Vergara,<sup>58</sup> contienen cargas emosignificativas donde se realizan prácticas y rituales, además de que detentan límites físicos o simbólicos e incluso un lenguaje específico. Esas prácticas configuran memorias.

Los lugares en donde se practicaron los conciertos tienen una gramática constante. La primera es que son espacios restringidos, localizados en colonias populares de la Ciudad de México, como el Salón Bolívar —ubicado en la colonia Obrera— o un garaje empleado para celebrar un festival de bandas nacionales, emplazado en Iztapalapa. Ambos son espacios *underground*, donde se presentan agrupaciones de metal nacional e internacional, algunas de reciente creación. Estos lugares rara vez se saturan y son más abarrotados cuando se presenta alguna banda internacional, pero *underground*. El público en ambos eventos fue muy similar, muy probablemente por encontrarse en la Ciudad de México. En pocas palabras, la mayoría de los asistentes son de clase media. Estos lugares cumplen con dos funciones: fungir como espacios para la celebración de tocadas y servir como bares donde los participantes de la comunidad acuden para entablar relaciones interpersonales.

## El ritual sobre el escenario

Existen diferentes variedades de *heavy metal*. Cada una tiene criterios identitarios bien definidos, como el ritmo, el estilo vocal, la ideología, la estética corporal. Estos elementos visuales, que incluyen la apariencia y la gestualidad, son susceptibles de decodificarse. Asimismo, la praxis performativa de cada músico alude a un gesto ritual. Estos elementos identitarios constituyen lo que Citro llama géneros performativos.

Un gesto ritual puede entenderse como un rito que no se completa a plenitud, debido a que no cuenta con alguno de los tres ele-

<sup>58</sup> Abilio Vergara, *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*, 2013, p. 35.

mentos constitutivos de los rituales: separación, margen y agregación.<sup>59</sup> Estos gestos reflejan lazos taxonómicos, oposiciones, individualidades y alianzas que recurren a diferentes símbolos,<sup>60</sup> como las expresiones corporales y faciales, las danzas o los rituales.<sup>61</sup> Los dramas sociales emergen cuando inicia la efervescencia musical e ideológica del *heavy metal*, pues surgen a partir de una brecha que transgrede un código instituido, llevando a la violencia real o simbólica. Esta “violencia permitida” es observable en las manifestaciones “más duras” del metal. Los géneros más extremos como el *thrash*, el *death* o el *black*, cuyos ritmos son vertiginosos, orillan a los músicos y a los fanáticos a participar de un *mosh pit*;<sup>62</sup> de la misma forma, los ritmos acelerados hacen que los músicos se contorsionen sobre el escenario, moviendo de un lado a otro la cabellera (clásico movimiento metalero: el *headbanging*). Esto es un drama social, pues en espacios determinados es posible dar rienda suelta a la antiestructura de una sociedad normada por códigos de comportamiento. La violencia real y simbólica de la escena metalera es una evidencia inequívoca de drama social.

Los *performances* metaleros, sobre el escenario o debajo de éste, como los gestos rituales, evidencian parte de las contradicciones de una sociedad. Así, las representaciones performativas que recurren a la kinésica permitirán interpretar cómo las mujeres participan de una cultura musical asociada con el género masculino.

### *Las representaciones “soft”*

En el Bar Cosa Nostra, actualmente Salón Bolívar, se realizó el evento “Mexican Metal Female, 2da. Edición”, el 29 de octubre de 2017. Como su nombre indica, el evento congregó a diferentes agrupaciones con la inclusión de mujeres, siendo éstas las encargadas de eje-

<sup>59</sup> Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, 2008 [1969].

<sup>60</sup> Stephen Castillo, *op. cit.*, 2015, p. 258.

<sup>61</sup> Victor Turner, “Del ritual al teatro”, en Ingrid Geist (comp.), *Antropología del ritual*. Victor Turner, 2002, p. 74.

<sup>62</sup> Un *mosh pit* es una rueda formada por los asistentes a un concierto; los fanáticos circulan en un sentido, golpeándose entre sí al ritmo de la música, aunque prevalecen códigos de honor, como evitar los golpes bajos, jalar del cabello o golpear a mujeres. Véase William Phillips y Brian Cogan, *op. cit.*





Figura 1. Ignitor Harmony sobre el escenario (fotografía de Georcely Trejo).

cutar las voces. Se presentaron Katrina (*gothic metal*), Ignitor Harmony (*heavy metal*), Arie di Morte (*gothic metal*) e Inframundo.

Fueron pocos los asistentes. La audiencia se emplaza tanto en la parte medial del bar, empleando las pocas sillas y mesas, mientras que un número reducido de melómanos y fotógrafos se acerca al escenario para escuchar y apreciar de cerca a los músicos. Parte importante de los asistentes integra el círculo social de los músicos, los cuales se ubican entre los veinte y los treinta años.

Con excepción de Ignitor Harmony que se especializa en *heavy metal*, las restantes agrupaciones forman parte del *gothic metal*. Las representaciones performativas de las bandas fueron similares entre sí. Son agrupaciones formadas mayoritariamente por varones, quienes son los encargados de tocar los instrumentos (guitarra, bajo y batería), mientras que las mujeres son responsables de las vocales o de los teclados (aunque en el caso de Arie di Morte, son dos mujeres las encargadas de ejecutar las voces). La estética de los músicos se encuentra influida por el movimiento gótico: los músicos se atavían mayoritariamente de negro y pocos llegan a portar playeras de agrupaciones de *metal*, sustituyéndolas por camisas lisas. No se encuen-



Figura 2. Arie di Morte sobre el escenario (fotografía de Georcely Trejo).

tran maquillados. En el caso de las mujeres, éstas se atavían de forma especial, exaltando su feminidad: portan vestidos, botas altas y corsé. Asimismo, emplean artilugios como collares, abanicos, cinturones de estoperoles, mascadas y maquillaje.

La vocalista de la agrupación Ignitor Harmony se engalana un poco diferente. Ella opta por pantalones de cuero, botas y blusa negra. A pesar de que también detenta artefactos, éstos no son compatibles con los mencionados, ya que constan de pulseras con púas, un cinturón de balas, mientras que el toque “coqueto” se da con una mascada colorida (lo cual la acerca a la imagen ultrafemenina de las otras músicas). Independientemente, el mensaje corporal que muestra la vocalista de Ignitor Harmony es más compatible con la fuerza que transmite el subgénero del *heavy metal*, aunque ello no le impide exacerbar su feminidad sobre el escenario.

Todas las agrupaciones que se presentaron evidencian una potencia simbólica que insta a los asistentes a seguirlos y a imitarlos; de ahí que el gesto ritual potencie la mimesis y el orgullo de apreciar que las mujeres pueden insertarse en la escena nacional. Sin embargo, esta potencia rítmica es moderada. Y es moderada en virtud de que los sonidos que emanan de sus instrumentos no son tan radica-

les. Así, el *metal* gótico, cuya característica es su vínculo con los arreglos orquestales, con una velocidad de lenta a semilenta, así como con voces limpias, no propicia el gesto ritual del *slam*. A ello debemos abonar la ideología de sus letras, que versan sobre el amor y desamor, la sordidez humana, la magia, el vampirismo, el erotismo. Tampoco lo logra Ignitor Harmony, pues aunque su estilo es más crudo, parte de sus letras se adscriben a la escena gótica. Vale la pena señalar que el guitarrista y el bajista portaban máscaras que cubrían sus rostros. Estas máscaras, parecidas a los bozales para perros, les otorgaban un halo de misterio e incluso de impacto visual.

Los movimientos sobre el escenario son esporádicos. Las mujeres vocalistas son quienes se mueven más. Las contorsiones corporales también son escasas: los músicos realizan un tímido *headbanging*, pero la estructuralidad armónica del *gothic metal* se impone. Así, es evidente cómo el subgénero condiciona el atuendo y las conductas de los músicos. Los músicos y las vocalistas agradecen la atención a sus canciones; la agrupación con mayor convocatoria y aceptación fue Arie di Morte, ya que los asistentes pidieron una canción más después de que culminara su *setlist*.

Si bien las bandas de *metal* que incorporan a mujeres en sus alineaciones no son tan recurrentes dentro de la escena general, en el caso de las agrupaciones de *gothic metal* no es novedoso y puede ser considerado un cliché. Así, la incorporación de mujeres, vocalistas o ejecutoras de algún instrumento, es cotidiano. Y si es cotidiano, el proceso de exotización no se concreta a cabalidad. Este exotismo obedece al hecho simbólico de exacerbar e hiperbolizar las diferencias; la gradual inserción de ellas en una escena simbólicamente masculina es exótica, a los ojos de los varones que lo atestiguan.

La mirada etnográfica desplegada en este festival permite inferir que los subgéneros de metal que no podrían considerarse tan extremos como el *thrash*, el *death* o el *black metal* tienden a permitir que las mujeres no se alejen de su feminidad y que la asuman y la muestren en sus presentaciones. No obstante, pensar que los géneros dictaminan las vestimentas y los actos performáticos impactan directamente contra la agencia humana. Por ejemplo, Brenda<sup>63</sup> es una

<sup>63</sup> Brenda Rivas, de 26 años, es una metalera que fue presentada a uno de los autores del presente artículo por medio de un amigo en común. Vende productos de metal en diferentes lugares, destacando la Cueva del Metal, a las afueras del metro Revolución, así como en las inmediaciones de los espacios para las tocadas. Es una conocedora de las agrupaciones *underground*, tanto mexicanas como internacionales.

metalera de 26 años que participa activamente en la escena mexicana, tanto como melómana como vendedora de productos metaleros. Su subgénero predilecto es el *heavy metal*, “porque es el género madre, no existiría nada sin él”,<sup>64</sup> aunque no desprecia distintos géneros más “hardcore”. Para ella, el *heavy metal* es sinónimo de poder. Pero lo que llama la atención es que Brenda, a pesar de ser una asidua fanática de las bandas de este subgénero, no opta por vestir una indumentaria “soft”. Por el contrario, su atuendo es polifacético, pasando por lo que podríamos definir como “thrasher” o “street wear” o incluso “glammer”. Lo anterior trae como consecuencia que su feminidad se exhiba en diferentes contextos. ¿Será que los roles de género asociados rígidamente a cada estilo de *metal* comienzan a erosionarse por lo que Maffesoli<sup>65</sup> llamara efervescencia tribal? ¿O se trata de la agencia humana que derrumba los estigmas y los estereotipos construidos sobre las diversas variedades de metal?

### Las representaciones *hardcore*

En el Salón Bolívar, bar ubicado en el primer cuadro de la Ciudad de México, se celebró una tocada de metal el 19 de enero de 2019. Se presentaron cuatro agrupaciones mexicanas, la mayoría especializadas en *doom metal*, aunque gutural.<sup>66</sup>

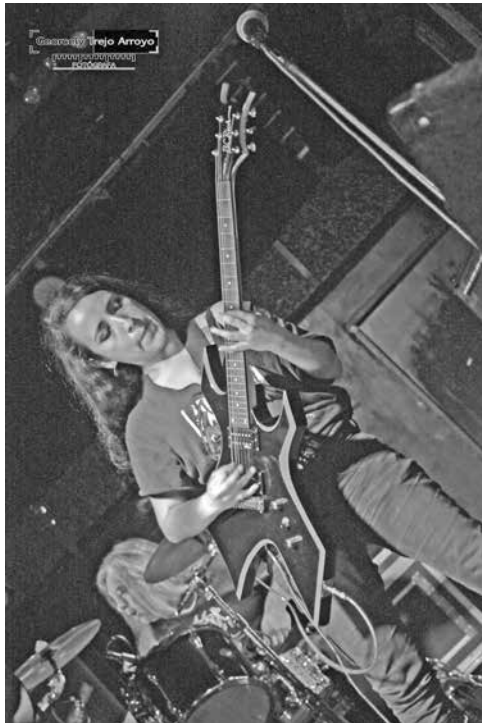
Dos de las agrupaciones, Nosense y Nocturnal Call, tenían entre sus filas a una guitarrista, la cual participó en las presentaciones de ambas bandas. Por su parte, Gilgamesh, el grupo estelar del evento, se compone por un trío de mujeres. Se formó en 1992 y es considerada el primer conjunto femenino mexicano de *death metal* y está conformada por Alejandra Mavir (batería), Adriana Mavir (bajo y voz) y Luisa Bocanegra (guitarra).<sup>67</sup> Con 27 años de trayectoria, es una de las bandas femeninas referentes de la escena metalera de México. Debe su nombre al personaje legendario Gilgamesh, proveniente de la mitología mesopotámica: “el nombre de Gilgamesh nos gustó en

<sup>64</sup> Comunicación personal, 4 de marzo de 2019, videochat.

<sup>65</sup> Michel Maffesoli, *op. cit.*

<sup>66</sup> Las bandas que se presentaron fueron Nosense, Evidence, Nocturnal Call y Gilgamesh. Todas estas bandas —excepto Evidence— tienen de integrantes a mujeres.

<sup>67</sup> Gilgamesh ha editado únicamente un demo, en 1995. Uno de los proyectos de la banda es reeditar el demo, incorporando algunas de las composiciones que han realizado a lo largo del tiempo.



Figuras 3 y 4. La agrupación Nosense en vivo. Nótese la inclusión de una guitarrista mujer (fotografías de Georcely Trejo).

el sentido de la imposibilidad del hombre de encontrar la inmortalidad. Ese concepto lo llevamos al *death metal* por el tema de la muerte. Las letras no van en torno de Gilgamesh y la epopeya; las letras giran en torno a esa imposibilidad de ser eterno, de la muerte, de las brujas, de alcanzar la muerte pero vivir antes, anticristianismo”.<sup>68</sup> El rango de edad de las integrantes de la banda se ubica en los 40. Debido a que es difícil vivir del “rock”, todas ellas tienen otras ocupaciones: Luisa estudió biblioteconomía, mientras que Adriana y Alejandra son diseñadoras gráficas.

La audiencia que se dio cita en el evento fue moderada, asistiendo aproximadamente cien personas; vale la pena señalar que alrededor de 60% de los asistentes oscilaba entre los treinta y cuarenta años, mientras que se apreciaba una minoría de entre veinte y treinta años. El espacio es pequeño y potencia la intimidad entre fanáticos y músicos, quienes, después de tocar, interactúan con la audiencia; lo reducido genera un espacio simbólico<sup>69</sup> de hermandad al interior del Salón Bolívar. Las integrantes de Gilgamesh interactuaron con algunos músicos de otras bandas, así como con fanáticos que esperaron hasta el último momento para hablar con ellas.

El estilo performativo y la estructura musical practicado por Gilgamesh es acorde con el canon del *death metal*: poderosos *riffs* de guitarra, bajo grave y pronunciado, y una batería constante, además de una velocidad semilenta. La voz gutural de Adriana Mavir completa la estructura del *death metal*. La actitud rígida, casi hierática de las mujeres, se manifestaba con los escasos cambios de posición sobre el escenario. El estilo de Gilgamesh puede definirse como *death-doom metal*, aunado a que sus letras aluden a la perversión y decadencia humana, a la soledad e hipocresía, así como a personajes enigmáticos. Las letras son cantadas en español.

La potencia con la que las mujeres se proyectan sobre el escenario impacta en el público, generando una atmósfera oscura, pero atrayente. Las melodías salientes de las cuerdas y percusiones incitaban a los presentes a realizar un moderado *headbanging*, ya que su estilo musical, influido por la escuela noventera del *death metal*, es apreciado en estos tiempos donde cada vez es más difícil hallar sonidos como los que se gestaban hace más de veinte años. Otros sujetos atestiguaban la técnica y la representación escénica de

<sup>68</sup> Luisa Bocanegra, comunicación personal, 12 de marzo de 2020.

<sup>69</sup> Abilio Vergara, *op. cit.*, pp. 20-23.



Figuras 5 y 6. Adriana Mavir, bajista y vocalista de Gilgamesh (fotografías de Georcely Trejo).

Gilgamesh, sin tener que moverse. Las mujeres que se encuentran debajo del escenario miran atentas; quizá la presentación de la banda incita a las fanáticas a seguir el camino de estas metaleras.<sup>70</sup> Se atestiguó un respeto por su trabajo musical y performático, pues durante toda la presentación no sufrieron rechiflas, insultos o insinuaciones.

Existe toda una parafernalia ritual sobre el escenario. En el caso visual, las integrantes se encuentran ataviadas con ropas negras. Los jeans, las botas largas y las playeras con estampados de agrupaciones de la escena son los referentes visuales de las músicas, configurándose como símbolos decodificables. No hay artilugios, como bolsos, pulseras, collares, sino lo básico: poco maquillaje y pintura labial. La adscripción al *death metal* impacta en estas músicas, quienes dejan en un segundo plano los cánones clásicos de la feminidad, tornándola fuerte, visceral, mórbida.

La vocalista, Adriana Mavir, agradece la atención para cada una de las canciones. Vale la pena señalar que no detectamos que alguna de ellas realizara la clásica seña metalera: el *malloich* o la mano con cuernos, símbolo instrumental del ritual metalero performativo. Además, no hay *slam* o *mosh pit* en el Salón Bolívar. No lo hay debido a que el espacio es pequeño, la música de Gilgamesh es semilenta, aunado a que la audiencia prefiere poner atención al espectáculo. Sin embargo, el gesto ritual se manifiesta de una manera diferente: como forma simbólica de evidenciar las contradicciones de la sociedad mexicana, donde las mujeres evidencian poder y respeto sobre el escenario. Así, a pesar de que no se gesta la seña ritual por excelencia de un concierto, sí se transmiten simbólica y objetivamente varios mensajes: el *death metal* de la vieja escuela sigue vigente, la escena *underground* mexicana tiene calidad y, quizá más importante aún, el *metal* femenino es motivo de inspiración. De la misma forma, el gesto ritual adquiere nuevos derroteros, pues el *death metal*, al ser

<sup>70</sup> Quizás esta reflexión interna pueda fungir como el cambio o transformación ontológica que los iniciados en un ritual deben aprender. El cambio de percepción de la realidad que puede generar el gesto ritual performativo de las mujeres metaleras atenta directamente contra la clásica masculinidad del *metal*. En efecto, el cambio de percepción, tanto para las mujeres como para los hombres que atestiguan a diferentes agrupaciones femeninas, erosiona la dicotomía entre hombres y mujeres en la escena, permitiendo entender que ellas pueden tocar *metal* de la misma calidad que los hombres. Así, el cambio ontológico inicia con una "exotización" que remarca las diferencias en la escena (mujeres tocando *metal* en un universo masculino), hasta que ésta comienza a diluirse y aceptarse conforme ellas demuestran su técnica y calidad sobre el escenario.





Figuras 7 y 8. Gilgamesh en el escenario y detalle de Alejandra Mavir (fotografías de Georcely Trejo).



Figura 9. Gilgamesh en escena: Adriana-bajo, Alejandra-batería y Luisa-guitarra (fotografía de Georcely Trejo).

una música transgresora, propicia un drama social entre los oyentes y los practicantes, evidenciando contradicciones sociales como el enfrentamiento entre la música tradicional y el *metal*, o incluso, enfrentando los valores masculinos asociados con los músicos de *metal* y la cada vez más fuerte presencia femenina.

Se realizó trabajo etnográfico en un concierto más. En Iztapalapa, cerca del aeropuerto de la Ciudad de México, se llevó a cabo el Sonder Metal. Este evento, realizado el 30 de marzo de 2019, congregó a diferentes agrupaciones de *thrash*, *nu*, *progressive* y *death metal*. Las bandas que se presentaron fueron Revenge After Death, Barranco, Bunker 69, Dead Legacy, Anima Tempo e Introtyl. Acudimos a ver a Introtyl, banda estelar del evento, pese a que tuvimos la oportunidad de platicar con las integrantes antes de que subieran al escenario. La agrupación está conformada por Rose (guitarrista), Sara (bajista), Kary (vocales) y May<sup>71</sup> (batería). Las músicas se encuentran entre los veinte y los treinta años.

<sup>71</sup> Actualmente la banda cuenta con una nueva baterista, Annie.

El sonido de Introtyl es de un *death metal* ultramoderno que recuerda a bandas que emergieron en los noventa como Vader, Grave, Death, Suffocation. Así, hay un claro retorno al pasado. Una batería rápida y apabullante, *riffs* poderosos en ocasiones técnicos y elaborados, así como una imponente voz gutural. Un sonido visceral, duro, directo, cuyos temas abordan temas consistentes en la hipocresía y la alienación de la sociedad y la violencia que caracteriza a la cultura contemporánea.

La audiencia que se dio cita al Sonder Metal fue moderada y con suerte alcanzó los setenta asistentes. Sin embargo, muchos fanáticos esperaron la presentación de Introtyl. Entre los entusiastas se hallaban hombres y mujeres, pero la mayoría eran varones de edades similares a las de las músicas estelares. El lugar del evento no era un espacio exprofeso para celebrar tocadas. Se trataba de un garaje, probablemente un taller mecánico. Se adaptaron algunas carpas y tarimas para conformar el escenario y el *back stage*. Al interior del lugar se vendía cerveza y mercancía de algunas de las bandas.

La representación escénica de Introtyl es contrastante con la de Gilgamesh. Las chicas de la primera banda son más dinámicas, pues era común el cambio de posición de la vocalista y de la guitarrista; en ocasiones lo realizaba la bajista. Este dinamismo, muy probablemente, se deba a la intensidad con la que tocan ambas agrupaciones, pues Gilgamesh toca un *death-doom* semilento, mientras que Introtyl practica un *death metal* rápido. También debemos estar en lo cierto de que las integrantes de Introtyl son más jóvenes que Gilgamesh, lo cual posibilita el dinamismo sobre el escenario. Aun así, la representación escénica de la vocalista de Introtyl “dialoga” más con las audiencias.

Otro elemento contrastante con la representación escénica de ambas bandas es el dominio estético. Si bien las integrantes de Gilgamesh adoptan una vestimenta más sobria con jeans, botas y playeras de la escena, las integrantes de Introtyl rompen con este esquema. Las músicas se encontraban bien maquilladas, pero, por ejemplo, la bajista estaba ataviada con una blusa negra, falda, medias caladas y botas de tacón de piso. Por su parte, la baterista vestía un ceñido pantalón de polypiel, blusa negra y zapatos con plataforma. La guitarrista y la vocalista lucían un atavío más a la usanza metalera: botas o tenis, pantalón de mezclilla, playeras negras (sin estampados) y, en el caso de la vocalista, un chaleco de mezclilla.



Figuras 10 y 11. Introytl sobre el escenario (fotografías de Stephen Castillo).



Figura 12. Estética femenina de Introtyl (fotografía de Stephen Castillo).

La audiencia mira y escucha con atención a la banda, cuya vocalista agradece a los asistentes y organizadores. No se presentan rechiflas, aunque alcanzamos a escuchar entre los asistentes cosas como “están buenas, ¿verdad?”. La indumentaria de las integrantes de Introtyl constituye uno de los alicientes de este tipo de comentarios. Si bien no existen insinuaciones ni rechiflas al momento del acto performativo, sí se da un proceso de cosificación, aunque en menor escala. Al igual que en el Salón Bolívar, no se generó un *slam* ni un *mosh pit*, ya que la audiencia prestaba más atención a las músicas para apreciar su presentación y para tomarles fotografías.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Cabe destacar que la perspectiva del público también es un punto indispensable como una forma de interacción entre este mismo y las bandas. Lo anterior debido a que han existido comentarios que reflejan a las músicas como un medio de consumo a través del cuerpo; es decir, que en repetidas ocasiones se sexualiza a las músicas por su apariencia física e impera un casi nulo reconocimiento y consideración sobre los conocimientos y la calidad de interpretación de ellas sobre el escenario.



Figuras 13 y 14. Potencia y hermandad en la presentación de Introtyl (fotografías de Stephen Castillo).

Al igual que lo acontecido con Gilgamesh, la representación escénica de Introtyl muestra cómo las agrupaciones femeninas tienen calidad como para dejar de transitar por los dominios del *underground* de la escena mexicana. Ambas bandas evidencian que, aunque realicen *death metal* en estos tiempos ultramodernos, la base angular de su música está conformada por la vieja escuela de los noventa. Finalmente, sus presentaciones invitan a las mujeres asistentes al evento a que transiten por los sinuosos caminos del *metal*. Aunque es factible que, como advierte la guitarrista de Introtyl: “siempre nos preguntan ¿cómo les va con las bandas de hombres? ¿Cómo les va con la aceptación? Pero el rechazo viene de mujeres y es bien triste saber que las mujeres se te quedan viendo feo”. Kary, vocalista del grupo complementa lo anterior: “en vivo las mujeres te comen, que sí porque nos arreglamos, que sí porque no nos arreglamos, que sí por la faldita, tonterías”.<sup>73</sup>

## Hacia una síntesis performativa y de género. Notas finales

### *Estilo y estructura*

El estilo performativo de las agrupaciones analizadas se encuentra condicionado por el subgénero de *metal* que practican. En el caso de Gilgamesh e Introtyl, su estilo es el *death metal*. Esta variedad de *metal* emerge a principios de los años ochenta del siglo pasado, con la banda británica Napalm Death<sup>74</sup>, aunque también se piensa que el surgimiento de este estilo surge con la canción “Death Metal” del álbum *Seven Churches* de Possessed, en 1985.<sup>75</sup> La ideología característica del *death metal* versa sobre las incertezas del mundo y la desesperanza humana. Por lo mismo, son recurrentes los temas alusivos a la morbilidad y el sufrimiento humano, la violencia, lo *gore*, lo transgresor.<sup>76</sup> Es frecuente la incorporación de temáticas satánicas o anticristianas e incluso de mitologías paganas como la sumeria, egipcia o incluso, en el caso mexicano, prehispánicas.

<sup>73</sup> Comunicación personal, 30 de marzo de 2019, Sonder Metal, Iztapalapa.

<sup>74</sup> Albert Mudrian, *The Improbable History of Death Metal & Grindcore*, 2004.

<sup>75</sup> Ian Christe, *op. cit.*, p. 238.

<sup>76</sup> Natalie Purcell, *Death Metal Music: The Passion and Politics of a Subculture*, 2003.

El estilo del *death metal* es rápido o semilento y tiene una fuerte influencia del *thrash metal*. Sin embargo, el uso del doble bombo es característico, así como los frecuentes cambios de ritmo, los complejos *riffs* y los solos de guitarra. El estilo vocal es característico pues la mayoría de las ocasiones es gutural. En versiones “europeas” de *death metal*, sobre todo escandinavas,<sup>77</sup> las vocales son agudas, aunque esporádicamente se incorporan gruñidos guturales.

Las representaciones escénicas y performativas de las integrantes de ambas agrupaciones van de acuerdo con el *death metal*. En efecto, las actitudes de las vocalistas, guitarristas y bajistas evidencian poderío. Unas son más dinámicas y otras más estáticas, pero todas poderosas. La fuerza y el poder, distintivo de la escena metalera, se evidencia en las presentaciones en vivo.<sup>78</sup> Pero este poder no solamente es apreciado por quienes las miran desde abajo del escenario, sino que las músicas experimentan una manifiesta adrenalina. Como comentaba Alejandra Mavir,<sup>79</sup> su interés por comenzar a tocar vino desde sus épocas de preparatoria:

Al asistir a tocadas de bandas de México fue lo que nos orilló, por lo menos a mí, fue lo que me llamó la atención de tocar [...] al ver a todas esas bandas y ver también que había muy pocas mujeres o más bien no había, más que las vocales; me llamó la atención sentir esa vibra, esa energía que había en los músicos; entonces supe que sería muy bueno tener una banda, como una manera de comunicarse a través de la música.

Su hermana Adriana señalaba que entre 1988 o 1989 “fueron a mi prepa dos bandas que para mí fueron importantes e influencia”: “Anarchus y Atoxxxico [...] verlos en vivo y ver esa potencia para mí fue un cambio completamente y de ahí fue que me empecé a interesar más en los programas de radio, en ir a las tocadas, comprar

<sup>77</sup> Daniel Ekeroth, *Swedish Death Metal*, 2008.

<sup>78</sup> Sara, bajista de Introtyl comentó que cuando su banda graba canciones lo hace pensando en sus performances: “cuando componemos estamos pensando sin querer en cuando lo vamos a tocar en vivo [...] algunos otros músicos están bien estresados en estar haciendo cosas demasiado técnicas y no lo están disfrutando y quieren que les salga bien y a nosotras como que la música nos va llevando [...] queremos proyectar un ‘punch’”. Testimonio recabado el 30 de marzo de 2019; Sonder Metal, Iztapalapa.

<sup>79</sup> Comunicación personal, 21 de febrero de 2019; videochat.



material, fanzines, cassettes; sin embargo, Gilgamesh no existía más que en proyecto y se concretó con Luisa Bocanegra”.<sup>80</sup>

El sonido del *death metal* y del *metal* en general constituye el motor de Adriana y de sus compañeras, sobre todo porque este subgénero toca temáticas grotescas que no se pueden decir tan abiertamente, aunque ello es también extensivo para sus compañeras de agrupación, Alejandra y Luisa.<sup>81</sup>

Por su parte, Rose, guitarrista de Introtyl,<sup>82</sup> así como Sara, bajista de la misma banda, confesaron que “el *death* a nosotras nos eligió, no nosotras a él, todas coincidimos en ese género, aparte de lo que nos hace sentir [...] nuestra música es muy directa, es muy digerible, no tienen solos, la batería va en ‘putiza’”. Kary, vocalista de Introtyl, confesó que sus sonidos son más amables para la gente que no escucha mucho *death metal*: “quizás es un poquito más amigable que alguien que toca técnico [...] realmente no está así tan atascado”.

Para las mujeres de las dos bandas de *death*, el *metal* significa poder hacer lo que ellas quieren, además de que les permite demostrar que las mujeres pueden formar parte de la escena planetaria del *metal*.<sup>83</sup> De hecho, la misma Rose confesaba que cuando comienzan a tocar en público el miedo desaparece y comienza a aflorar la adrenalina y el poderío, armónico con su música: “yo siento muchísima felicidad [...] sientes como hasta adrenalina, algo muy chingón [...] el hecho de demostrar tu música, algo que preparas con tanto amor y esfuerzo y pues ver que es aceptado de buena manera por el público es algo muy chingón”.<sup>84</sup>

Finalmente, las experiencias de las audiencias varían. En efecto, la mayoría de los asistentes aprecian la ejecución de las músicas, aunado a que su presencia en los diversos eventos apoya a la escena *underground*. Sin embargo, parte de este asombro posiblemente es

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> Alejandra Mavir confesaba que el estilo del *death metal* las escogió a ellas en virtud de que éste “nos permitió expresarnos, con lo grotesco y la mezcla del *doom*, con la tristeza, la desesperación; aparte de que nos hacía ser mujeres no tan complacientes hacia la sociedad; entonces el *death metal* nos dio esa oportunidad de ser como realmente somos; no teníamos que cambiar para subir a un escenario, y abajo éramos las mismas y no teníamos que arreglarnos ni que cambiar para agradar”.

<sup>82</sup> Comunicación personal, 30 de marzo de 2019; Sonder Metal, Iztapalapa.

<sup>83</sup> Kary, la vocalista de Introtyl, compara al *metal* en general como un océano, inmenso, poderoso y del cual conocemos únicamente segmentos. Comunicación personal, 30 de marzo de 2019; Sonder Metal, Iztapalapa.

<sup>84</sup> *Idem.*

originado por el exotismo que genera apreciar a mujeres en un ambiente dominado por varones. Un sentimiento que se provoca entre el público, sobre todo las mujeres, es la inspiración que producen las músicas. Finalmente, la vestimenta provocativa o la sensualidad que proyectan algunas de ellas hacen que parte de las audiencias las miren insistentemente, les griten piropos o insinuaciones, es decir, que este discurso las convierta en un objeto sexualizado de consumo.

### *Conflictos y vínculos con otros géneros*

Al parecer, las integrantes de las bandas etnografiadas cumplen con los cánones de los subgéneros a los que pertenecen. Cada uno de ellos se imbrica a su vez con otros; unas bandas se asocian más con la escena gótica (Arie di Morte), en tanto que otras con el *doom metal* (el caso de Gilgamesh o Nocturnal Call, a pesar de que también se destacan las influencias de tocar *death metal*). La mezcla entre diferentes géneros es característica de la escena metalera. Sin embargo, estas mixturas aún son permisibles, pues no se combinan estilos tan irreconciliables como el *rap* o el *hardcore*, como con las bandas de *nu metal*.

Sin embargo, el conflicto o “la escuela de la sospecha” deviene del sustrato simbólico de la escena metalera. Como se indicó, se ha asumido históricamente que el *metal* es un movimiento masculino. Así, la inclusión paulatina de mujeres en esta escena, si bien es una realidad evidente, sí genera conflictos, rivalidades, estigmas y discriminaciones. Independientemente de que toquen correctamente en las diferentes bandas, las mujeres sufren una discriminación aguda por parte de los mismos partidarios de la escena musical. Por ejemplo, “Cronos”<sup>85</sup> comentaba que es más difícil para una mujer abrirse paso y ser respetada dentro de la escena mexicana y muy probablemente, mundial: “las mujeres ahora deben conocer más para poder ingresar y no ser vistas como las clásicas mujeres que o están

<sup>85</sup> El “Cronos” es un metalero experimentado de la vieja guardia mexicana. Con alrededor de cincuenta años, es una persona experimentada que ha vivido muchas etapas del movimiento metalero *underground* en México. Vende playeras, discos compactos y mercancías vinculadas con la escena en el Tianguis del Chopo y en diversos bazares, como la Cueva del Metal o a las afueras de diferentes tocadas de *metal*. Comunicación personal, 9 de marzo de 2019, Circo Volador.

buenas o se las quieren coger cuando las ven sobre el escenario o caminando por ahí". De acuerdo con este testimonio, una mujer "debe demostrar que sabe" a un juez masculino (¿o también femenino?) para ingresar o pertenecer a la escena metalera. Por ejemplo, Brenda nos confesaba que al principio, cuando comenzaba a adentrarse en el *metal*, algunos varones la menospreciaban en los conciertos por ser joven y por conocer a muchas bandas<sup>86</sup>. Ahora bien, el "demostrar saber" propicia una discriminación, pues muchos varones que comienzan a adentrarse en el mundo del *metal* no son sometidos a estas evaluaciones. Entonces, no basta con que a ellas les agrade el *metal*, sino que deben pregonar su saber ante los embates de los "trues" o los puristas de la escena. Nuevamente nos enfrentamos al fantasma del poder que estructura el imaginario metalero: el poder-saber, aplicable tanto para mujeres como para varones.

Diversos conflictos más tienen que ver con la apariencia de las músicas. Como se advirtió, la corporeidad y el *performance* conforman un sistema simbólico decodificable a los ojos de los demás. En nuestro caso, la decodificación es realizada por los actores partícipes de la escena. Así, la vestimenta de gran parte de las mujeres analizadas cumple con el "canon" del subgénero. En efecto, la teatralidad, los movimientos y las gesticulaciones no rompen con los subgéneros. Unas le apuestan al movimiento corporal melódico, a veces "sensual", mientras que otras adoptan gesticulaciones más "rudas", como Gilgamesh o Introtyl. De la misma forma, las integrantes de estas bandas de *death metal* juegan con su feminidad de diferente manera. En el caso de Gilgamesh, la vestimenta es casual, con pantalones de mezclilla, botas, playeras negras de la escena musical. Su maquillaje es sobrio. Esta imagen corporal es recurrente entre las que participan de la escena musical: su feminidad se encuentra presente, pero es invisibilizada parcialmente por la casualidad. Es factible que este tipo de apariencia haya sido originada por la época en la que se gestó el inicio de Gilgamesh. Como advertía Adriana Mavir, el interés de formar una agrupación se dio a inicios de los años noventa, época del apogeo del *doom* y *death metal*.

<sup>86</sup> Comunicación personal, 4 de marzo de 2019; videochat. No obstante, la misma Brenda comentaba que sus experiencias no han sido muy discriminatorias: "De ahí en fuera no [...] al contrario, creo que he tenido más halagos, porque hasta me hacen sentir importante [...] que te conozca la banda de hace tiempo y que sigas en lo mismo está chido".

Pero este atuendo es contrastante con el de algunas integrantes de Introtyl. A pesar de que la banda practica un vertiginoso *death metal* que recuerda a la vieja escuela, tanto su bajista como su baterista presentaban atuendos no tan recurrentes. La primera vestía una blusa negra, falda, medias caladas y botas de piso, mientras que la segunda también llevaba puesta una playera, pantalones de polypiel y zapatos de tacón. Ello no atentaba contra su calidad musical. Debido a que sus prendas son muy femeninas y de que, a primera vista contrastaría con la ideología sustantiva del *death metal*, les preguntamos cómo empataban su feminidad con el sonido de Introtyl. A decir de Sara y Rose, “nosotras no queremos parecer hombres aunque toquemos *death*, yo así voy a trabajar, así voy a dar clases, así hago mis cosas”. Así son en la vida real.

Hay gente que piensa que porque eres mujer metalera debes traer matota, bermudotas, vans de plataforma, casi no maquillarte y así de “¡Qué pedo wey!” [...] ya aceptamos que somos mujeres y que va a vender eso también para los organizadores, entonces no hay manera en la que no podamos maquillarnos y yo no porque vaya a tocar *death metal* y porque me vean hombres me deban tachar de *poser* [...] eso es algo que no voy a dejar de hacer, nos gusta plancharnos el pelo, arreglarnos, nos gusta ser femeninas porque eso nos gusta, pero no porque queramos vender la idea de “qué buena me veo tocando” [...] o porque soy metalera debo verme ruda y debo traer picos.<sup>87</sup>

Esto pone de relieve que la música y su ideología no condicionan cabalmente el estilo de vida de las músicas,<sup>88</sup> pues originalmente pensábamos que el estilo de *metal* condicionaba la praxis y la apariencia de ellas, pero a final de cuentas, son los actores quienes deconstruyen o flexibilizan los cánones de cada subgénero de *metal*.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Comunicación de Rose, Sara y May, 30 de marzo de 2019; Sonder Metal, Iztapalapa.

<sup>88</sup> Eynhar, metalero de 36 años, confesaba que las “fachadas” clásicas de las mujeres han ido evolucionando a lo largo del tiempo y que en estos tiempos modernos existe una mayor flexibilización de la apariencia, independientemente de los subgéneros de *metal*. Comunicación personal, 9 de marzo de 2019; Circo Volador.

<sup>89</sup> Luisa Bocanegra nos confesaba que los estilos de *metal* que las mujeres ahora eligen, tanto los que concebimos como *soft* o *hardcore*, “son los ritmos que a ellas les llena o les mueve”; sin embargo, enfatiza que actualmente es más fácil el acceso a la información y a la música, “a lo digital, cada vez se compra menos material, entonces los modos de adquirir música van cambiando definitivamente”. Es innegable que las tecnologías de la información van flexibilizando la estructuralidad de cada subgénero, el cual impacta en la vestimenta de cada

De esta manera, la masculinización que uno pensaría encontrar en una banda de *death metal* formada por mujeres se feminiza. Es importante mencionar que la primera versión de Introtyl se llamaba Redroot. En una tocada de 2009, las ahora integrantes de Introtyl vestían una indumentaria más masculinizada, con pantalones de mezclilla, playeras negras de bandas de metal, botas y hasta cinturones de balas. Ahora, ¿a qué se debe a que hayan cambiado de aspecto? ¿Acaso las chicas de Introtyl ahora son más fieles a su estilo de la vida real y ello fue trasladado a su banda de *metal*?<sup>90</sup> ¿O será que este ropaje forma parte de una estrategia de consumo para que otros actores se sientan atraídos por las músicas de Introtyl? Independientemente, la apariencia asociada con la mujer en la escena puede irse deconstruyendo con la inclusión de la feminidad en un espacio que simbólicamente demuestra violencia o desesperanza humana.

Una futura exploración sería el análisis de los eventos musicales como un ritual, en el estricto sentido del término, aunado a que requeriría algunas historias de vida o entrevistas a profundidad. Esto es, analizar la preparación individual y colectiva de las músicas (desde el proceso de maquillaje y vestimenta), pasando por su actuación sobre el escenario, para concluir con lo que ocurre al final de la tocada.

### *Fines y consecuencias*

La escena metalera femenil de la Ciudad de México comienza a despuntar. Si bien el camino lo forjó Gilgamesh hace más de veinte años, actualmente las agrupaciones de mujeres se han multiplicado. Las producciones discográficas y las representaciones performativas de diversas bandas femeninas revitalizan a una escena subterránea. Así, los fines de las representaciones musicales y estéticas de muchas

---

participante de la escena, en su mixtura o en su reapropiación. Esto es compatible con lo que Michel Maffesoli, *op. cit.*, planteaba como las efervescencias tribales, que no son otra cosa que las innovaciones o mezclas entre dos tribus urbanas o comunidades de sentido. Así, lo que se estaría mezclando son los cánones ideológicos y estéticos tradicionales del *death metal* con una parte del “ser mujer”, sobre todo su apariencia estética.

<sup>90</sup> Lo mismo podría decirse del caso de Gilgamesh: ellas practican un *death metal* rudo; tan es así que en su vida diaria el atuendo cotidiano no contrasta con el de las presentaciones en vivo.

bandas femeninas se vinculan con la erosión del “poder simbólico masculino”. En efecto, la inserción cada vez más notoria de grupos de mujeres va erosionando el imaginario que de ellas se ha construido en el mundo del rock: desde las *groupies*, las novias o conquistas de los rockeros. Así, la fuerte presencia de mujeres en la escena metalera mexicana las visibiliza y las empodera.

La visibilización de las mujeres en la escena metalera nacional ha traído como consecuencia la aparición de festivales *underground* de agrupaciones femeniles (como el Metal Female Mexican Voices). Esto permite a las bandas que se den a conocer en diferentes plazas de la república. Quizá con el paso del tiempo, su mayor visibilidad en la escena metalera haga que la discriminación hacia el llamado “sexo débil” se aminore. Adriana Mavir indicaba: “Ahora es más común ver a chavas [en la escena metalera nacional] digo, ahora es un camino más fácil; pero antes los chavos no nos consideraban y ahora sí te lo dicen, con la pena ‘yo no consideraba que una chava pudiera tocar música que es completamente de hombres’”.

Introtyl, que surge mucho después de Gilgamesh, tuvo un camino más sencillo, aunque con sus propias vicisitudes. En efecto, Sara mencionaba que: “Al principio fue difícil porque no había tantas bandas [en los albores de la primera década del siglo XXI], entonces era ir a tocar, entre seis bandas, la única de mujeres [...] al principio para ellos era algo distinto, pero lo demuestras cuando estás sobre el escenario [...] puedo tocar lo mismo que tú, siendo hombre, mujer, lo que sea”.<sup>91</sup>

Los espacios se van abriendo para que las mujeres se vayan posicionando fuertemente. Las tecnologías de la información, las plataformas digitales de música, así como las redes sociales, hacen que las agrupaciones circulen más rápido tanto en el ámbito local como en el internacional. Por eso son más visibles las bandas femeninas hoy en día, pues no es lo mismo este camino que el que tuvieron que recorrer Gilgamesh hace más de veinte años.

Volvamos al caso de los roles de género y de la corporeidad femenina. En estos tiempos ultramodernos, los roles de género asociados directamente con la mujer han ido trastocándose. Ahora bien, si se tiene arraigada la estigmatización de “las mujeres bien” con los códigos de vestir y los roles sociales, es aún mayor la dificultad de erradicar la promoción de la jerarquización de poder entre hombres

<sup>91</sup> Comunicación personal, 30 de marzo de 2019; Sonder Metal, Iztapalapa.

y mujeres en la escena, iniciando ahora por la consideración simbólica de la mujer como un *sex appeal*; es decir, que la misma escena le otorgue mayor énfasis a la belleza física que a las actitudes y aptitudes que tienen las músicas y las melómanas cuando deciden adoptar al *metal* como un estilo de vida. Si bien el fantasma asociado con la mujer es la maternidad y las labores del hogar, este tipo de actividades han tendido a modificarse con la inserción de ella en el mundo laboral o escolar. La cuestión es interrogarse cómo las mujeres, que se vinculan simbólicamente con lo suave, con lo delicado, se incorporan en ideologías “duras”, contestatarias o transgresoras.

Con excepción de las agrupaciones góticas que hablan del dolor humano, desde una mirada romántica, las bandas que se basan en el *death metal*, cuya característica es la morbilidad, la violencia, no cabrían directamente en la asunción simbólica e imaginaria del ser mujer. Esto constituye una deconstrucción de los roles de género clásicos de ellas, pues como asumen Butler y Lourties, las prácticas mundanas y corporales reproducen los roles sociales establecidos; pero también habría que verlo desde otra óptica: las mujeres no dejan de serlo sólo por tocar “metal de hombres”. Le imprimen un sello distintivo: pueden ser estudiantes, profesionistas, madres, esposas, hermanas. No obstante, como argumenta Sara: “Existen bandas de mujeres donde todavía les pesan los estándares de género y mejor ya lo dejan, y son buenas, pero igual no son tan dedicadas, ‘no rifan porque son mujeres’, creo que les pesa mucho la opinión pública”.<sup>92</sup>

Sin embargo, algunas mujeres se incorporan a sus roles históricos y dejan de lado su participación en la escena o se mantienen en la misma, pues ello tampoco es una limitante. Por ejemplo, Adriana de Gilgamesh se encuentra casada, mientras que su hermana Alejandra tiene un hijo. Luisa se encuentra soltera. Evidentemente la dedicación a la banda se encuentra afectada por los compromisos familiares, aunado a que las músicas radican en diferentes estados de la República Mexicana, pero no por ello abandonan la escena.<sup>93</sup>

¿Acaso la masculinidad que permeaba históricamente en las mujeres comienza a desvanecerse? Claro, habrá algunas que asuman ciertas vestimentas o actitudes por seguir las modas o por participar del *sex appeal* femenino; quizá sean mujeres que abrazan al metal por

<sup>92</sup> Comunicación personal, 30 de abril de 2019; Sonder Metal, Iztapalapa.

<sup>93</sup> Comunicación personal, Luisa Bocanegra, 12 de marzo de 2020.

un tiempo, ¿pero ello no se suscita entre los varones? Finalmente, es sintomático que las agrupaciones femeninas comiencen a multiplicarse a medida que los niveles de violencia hacia su género, en nuestro país, escalan niveles alarmantes. Posiblemente ésta sea una forma simbólica de enunciar que ellas resisten desde el *underground*: “la aceptación viene desde nosotras, si nosotras siempre traemos eso de ‘es que somos mujeres, ¿cómo vamos a tocar con hombres?’ [...] nos costó quitarnos esos tabúes de la cabeza, somos niñas en un ambiente de hombres, sí hubo rechazo, pero es difícil si tú te lo haces difícil”.<sup>94</sup> Sin embargo, las mujeres deben enfrentarse a las normas imaginarias que conforman las diversas clases de machismo, tanto de la escena metalera como de la sociedad mexicana. La aceptabilidad de la escena femenil ocurrirá cuando la varonil no se sienta agraviada o invadida, pues el *metal* no es de hombres, sino más bien constituye una representación musical contestaria de los seres humanos contemporáneos.

Una última reflexión. La inserción cada vez más notoria de las mujeres en una escena musical simbólicamente masculina puede traer varias consecuencias. La primera es la normalización de los actores sociales que configuran a esta música. En efecto, la aparición de bandas femeniles, o mixtas, primeramente normalizaría a las mujeres. Ello erosionaría la imagen simbólica de masculinidad del *heavy metal*. En efecto, lo duro, lo fuerte, lo viril, puede ser practicado tanto por ellas como por ellos; pero también estas cualidades simbólicas no constituyen axiomas inamovibles del movimiento metalero, ya que lo delicado, la feminidad o la sensualidad, si bien históricamente han sido vistos como némesis del canon masculino metalero, lo que verdaderamente cuenta es el sonido de los músicos. Esta deconstrucción de los roles binarios de género en el *heavy metal* también abre la puerta a diversos fenómenos culturales vigentes, como la aceptabilidad, el rechazo y la integración de músicos de orientación homosexual o transexual, y lo mismo podríamos pensar de los músicos afro. Así, la cada vez más compleja identidad de género impacta ineludiblemente en la escena metalera y el primer paso es la erosión de las barreras entre músicas y músicos.

<sup>94</sup> Comunicación personal, 30 de abril de 2019; Sonder Metal, Iztapalapa.



## Bibliografía

- Aixelà Cabre, Yolanda, *Género y antropología social*, España, Editorial Doble J, 2005.
- Augé, Marc, *La guerra de los sueños*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Berkers, Pauwke, y Julian Schaap, *Gender Inequality in Metal Music Production*, Inglaterra, Emerald Publishing, 2018.
- Blacking, John, "Towards an Anthropology of the Body", en John Blacking (ed.), *The Anthropology of the Body*, Academic Press, 1977, pp. 1-28.
- Butler, Judith, y Marie Lourties, "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate Feminista*, vol. 18, 1998, pp. 296-314.
- Castillo, Stephen, "El cuerpo humano como instrumento subcultural. De los inicios del *heavy metal* al simbolismo ritual del *black metal*", *Fuentes Humanísticas*, núm. 34, 2007, pp. 43-57.
- , *Música del diablo. Imaginario, dramas sociales y ritualidades de la escena metalera de la Ciudad de México*, México, INAH, 2015.
- , "'Posers' y 'trues'. Jóvenes, autenticidad y poder en la escena metalera mexicana", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, núm. 67, 2016, pp. 99-126.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, t. II, Barcelona, Tusquets Editores, 1989 [1975].
- Christe, Ian, *Sound of the Beast. The Complete Headbanging History of Heavy Metal*, Nueva York, Harper Collins Publishers, 2004.
- Citro, Silvia, *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- , "La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar", en Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos, 2011a, pp. 17-58.
- , "Cuando escribimos y bailamos. Genealogías y propuestas teórico-metodológicas para una antropología de y desde las danzas", en Silvia Citro y Patricia Aschieri (coords.), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*, Buenos Aires, Biblos, 2011b, pp. 10-58.
- Cope, Andrew, *Black Sabbath, and the Rise of Heavy Metal Music*, Inglaterra, Ashgate Popular and Folk Music Series, 2010.
- De Barres, Pamela, *I'm with the Band. Confessions of a Groupie*, Nueva York, Jove Books, 1988.
- Díaz Cruz, Rodrigo, "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la *performance*", *Nueva Antropología*, núm. 69, 2008, pp. 33-59.
- Ekeröth, Daniel, *Swedish Death Metal*, Nueva York, Bazillion Point Books, 2008.

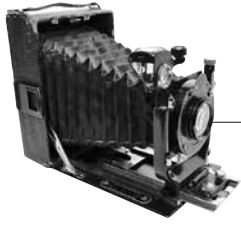
- Estrada, Teresa, *Sirenas al ataque. Historia de las rockeras mexicanas*, México, Océano, 2008.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, 2008 [1976].
- , *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores, 1986.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1989.
- , “Notas recientes sobre la hibridación”, *Revista Transcultural de Música*, núm. 7, 2003. Recuperado de: <en [www.redalyc.org/articulo.oa?id=82200702](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82200702)>, consultada el 4 de diciembre de 2018.
- Gómez Gavilán, Constanza, “Hermenéutica de los cuerpos”, *Campos*, vol. 1, núm. 2, 2013, pp. 313-333. Recuperado de: <<https://revistas.usantotomas.edu.con/index.php/campos/article/view/2703/0>>, consultada el 16 de febrero de 2019.
- Guzmán, Adriana, *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto*, México, INAH, 2016.
- Guzmán, Gezabel, y Martha Bolio, *Construyendo la herramienta. Perspectiva de género: cómo portar lentes nuevos*, Universidad Iberoamericana, México, 2010.
- Lamas, Marta, *El género. La construcción social de la diferencia sexual*, México, Porrúa, 2003.
- , “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, *Nueva Antropología*, vol. 3, núm. 30, 1986, pp. 173-198.
- Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002 [1992].
- Lledó Cunill, Eulalia, “Nombrar a las mujeres, describir la realidad: la plenitud del discurso”, en *Perspectiva de género en la comunicación e imagen corporativa*, Emakunde, Vitoria-Gasteiz, Barcelona, 2004, pp. 13-54.
- Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI Editores, 2004 [2000].
- Mauss, Marcell, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971.
- McDowell, Linda, *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, España, Cátedra, 2000.
- Moynihan, Michael, y Didrik Soderlind, *Lords of Chaos: The Bloody Rise of the Satanic Metal Underground*, Londres, Feral House Books, 2003 [1998].
- Mudrian, Albert, *The Improbable History of Death Metal & Grindcore*, Los Angeles, California, Feral House, 2004.
- Pareles, Jon, y Patricia Romanowski, *The Rolling Stone Encyclopedia of Rock and Roll*, Nueva York, Summit Books, 1983.
- Pelinski, Ramón, “Corporeidad y experiencia musical”, *Revista Transcultural de Música*, núm. 9, 2005. Recuperada de: <[www.sibetrans.com](http://www.sibetrans.com)>, consultada el 12 de mayo de 2010.

- Phillips, William, y Brian Cogan, *Encyclopedia of Heavy Metal*, Westport, Connecticut y Londres, Greenwood Press, 2009.
- Purcell, Natalie, *Death Metal Music: The Passion and Politics of a Subculture*, Jefferson, McFarland Publishers, 2003.
- Rubin, Gayle, "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo", *Nueva Antropología*, vol. 8, núm. 30, 1986, pp. 95-145.
- Santos, Raúl, "Heavy metal, cultura y pánico estético", en Héctor Gómez (coord.), *Estéticas del rock*, León, Guanajuato, Universidad Iberoamericana, 2016, pp. 93-105.
- Serret Estela, y Jessica Méndez, *Sexo, género y feminismo*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2011.
- Singer, Simon, Levine Murray, y Susyan Jou, "Heavy Metal Music Preference, Delinquent Friends, Social Control, and Delinquency", *Journal of Research in Crime and Delinquency*, vol. 30, núm. 3, 1993, pp. 317-329.
- Taylor, Laura, "Metal Music as Critical Dystopia: Humans, Technology and the Future in 1990's Science Fiction Metal", tesis de maestría en cultura popular, Departamento de Comunicaciones, Cultura Popular y Cine-Facultad de Ciencias Sociales / Facultad de Humanidades-Universidad de Brock, Ontario, 2006.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1980.
- \_\_\_\_\_, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988 [1969].
- \_\_\_\_\_, "Del ritual al teatro", en Ingrid Geist (comp.), *Antropología del ritual. Victor Turner*, México, ENAH-INAH, 2002, pp. 71-88.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial, 2008 [1969].
- Vergara, Abilio, *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*, México, ENAH-INAH / Ediciones Navarra, 2013.
- Weinstein, Deena, *Heavy Metal. The Music and its Culture*, Estados Unidos, Da Capo Press, 2000.
- \_\_\_\_\_, "Just so Stories: Heavy Metal Gots its Name-a Cautionary Tale", *Rock Music Studies*, vol. 1, núm. 1, 2014, pp. 36-51.



# Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





## ANDRÉS MEDINA, FOTOETNÓGRAFO

---

Samuel Villela\*

La antropología mexicana cuenta con una rica tradición audiovisual: desde el registro pionero de antropólogos y fotógrafos viajeros del siglo XIX, pasando por los nuevos enfoques y miradas emanados de la Revolución Mexicana y del indigenismo que produjo notables fotógrafos, como Julio de la Fuente y Alfonso Fabila, hasta llegar a los efectos modernizadores de la segunda mitad del siglo XX con el cine etnográfico (Warman, Bonfil, Alfonso Muñoz) y la fotografía antropológica tomada muchas veces por fotógrafos profesionales (Nacho López, Discua y Hernández).

En esta imbricación antropológica, tomada con el uso de medios y herramientas audiovisuales, sobre todo la fotografía, tenemos la presencia de Andrés Medina, quien se inició en estos menesteres en la década de los años sesenta del siglo pasado. Dentro de su vasta producción académica, por todos conocida, retomamos sus aportaciones y reflexiones respecto del tema que nos ocupa a partir de su artículo “Etnografía y fotografía. Experiencias con la cámara en el trabajo de campo”,<sup>1</sup> así como de una entrevista que le hizo el colega Eduardo González<sup>2</sup> en la revista *Ruta Antropológica*, en su número temático sobre “Antropología visual”.<sup>3</sup>

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

Artículo presentado originalmente como ponencia en el Homenaje a Andrés Medina en el marco del IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (Querétaro, Qro., octubre de 2016). Agradezco a Carlos Ruiz el haberme facilitado el texto de su ponencia para precisar algunas cuestiones etnomusicológicas; así como al homenajeado, por autorizar la publicación de las fotografías que acompañan este documento, con sus correspondientes pies de foto.

<sup>1</sup> Andrés Medina, “Etnografía y fotografía. Experiencias con la cámara en el trabajo de campo”, *Cuicuilco*, vol. 5, núm. 13, ENAH, mayo-agosto de 1998, pp. 205-229.

<sup>2</sup> Eduardo González, “Andrés Medina, etnólogo y fotógrafo”, *Ruta Antropológica. Revista Electrónica, número temático sobre Antropología visual*, año 2, núm. 3, Posgrado en Antropología-UNAM, 2015.

<sup>3</sup> En este sentido, las referencias textuales de esta entrevista aparecen sin la mención específica.

Así mismo, haremos mención de algunas de sus exposiciones fotográficas<sup>4</sup> (pocas, para el tamaño de su acervo).

## En los inicios

A la manera del estudio de las mitologías, comencemos con su propia versión de los orígenes:

Cuando yo empecé a tomar fotografías no tenía una intención técnica teórica, simplemente me parecía que había que dar cuenta de lo que estaba viendo, pero no había una pregunta específica, etnográfica, que yo quisiera contestar con la fotografía, sino creo que era más profunda la cosa, de otro orden más existencial [...] No pensando en documentar algo particular sino como que había algo más general, dentro de la gente, sobre el entorno [...] muchas situaciones que eran muy interesantes, como el carnaval.

Desde ahí, en su trabajo conjunto con el Proyecto Harvard, en Chiapas, se inicia una trayectoria en la que, al lado del estudio de parentesco, la religiosidad indígena y sus incipientes pero célebres críticas a la política indigenista, se lleva a cabo un registro espontáneo de la vida comunitaria y de múltiples aspectos culturales en Los Altos de Chiapas. De esos inicios no asume mayor conciencia respecto de la trascendencia cognitiva y calidad técnica de sus imágenes:

El punto de partida es que mis fotos las vio un fotógrafo que era Vicente Kramsky, un fotógrafo profesional que estaba en San Cristóbal y cuando vio mis fotos me dijo que eran muy buenas [...] eso fue muy importante porque empecé a tomar fotos de todo [...] empecé a tomar fotos más allá de cualquier pregunta técnica, más bien a las personas, mis amigos, las fiestas, las borracheras, cosas que son mucho más generales [...] yo creo que mis mejores fotos son de esa primera época, cuando estuve en Chiapas en el 61.

<sup>4</sup> Exposición "Sesgos de la mirada etnográfica. Los Altos de Chiapas", en *Segundo Encuentro Académico de Antropología Audiovisual*, Red Mexicana de Antropología Visual, IIA-Proimmse-UNAM, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 17 de octubre de 2014; y "Etnografía, imagen y sonido", exposición fotográfica en el homenaje citado.

Cabe señalar que, al lado de esa influencia, en esa época formativa conoció a célebres fotógrafos como Alfonso Muñoz y Juan Guzmán.

Después de estos orígenes, siguió su registro foto-etnográfico en Chiapas, con personal del Museo Nacional de Antropología, y en el Soconusco, y de ahí pasó a Guatemala y Yucatán: “En el Soconusco (viví en Tuzaltán, la Sierra) cuando fui con Otto Schuman, viajamos, ahí hicimos nuestra amistad porque viajamos juntos, caminamos [...] Viví un año en Yucatán”.

En esta etapa formativa produce básicamente fotografía en blanco y negro. También visualiza el uso del instrumento mecánico como una herramienta necesaria en el trabajo de campo y con un rango semejante al diario de campo<sup>5</sup> que, además, permite una vinculación más cercana con la gente al compartir las imágenes (algo ya improbable en los actuales tiempos, dado el generalizado uso de los teléfonos inteligentes aún en los lugares más recónditos): “La cámara es algo más que una máquina para tomar fotografía; en el trabajo de campo es un instrumento versátil para el establecimiento de relaciones amistosas”.<sup>6</sup> Y ello es muy patente en la frescura que se advierte en las imágenes mostradas en la exposición que se presentó en su homenaje;<sup>7</sup> vemos naturalidad y familiaridad en los retratados; Andrés Medina se mueve entre ellos como pez en el agua (foto 1).

El registro foto-etnográfico, además de permitir esta vinculación con la comunidad, fue más allá de su proyección inmediata y trascendió el binomio fotógrafo-fotografiado para permitir la difusión del producto fotográfico: “la fotografía más bien configura una puesta en escena para situar al lector y transmitirle algo de la atmósfera tanto del fotógrafo como del espacio en que ubicará su narración”.<sup>8</sup>

Ahora bien, este interés en el registro no parece haber sido compartido por muchos colegas de su tiempo. En este sentido, el etnógrafo afirma: “De cualquier manera, una y otra [fotografía y etnografía] parten de la misma preocupación por establecer y perfeccionar técnicas de investigación de campo que permitan un mayor rigor y un adecuado control de los registros; en éstos, la

<sup>5</sup> Véase la nota 20 de este artículo.

<sup>6</sup> Andrés Medina, *op. cit.*, p. 205.

<sup>7</sup> Véase la nota 5 de este artículo.

<sup>8</sup> Andrés Medina, *op. cit.*, p. 206.



fotografía tiene un lugar destacado, indudablemente, pero me parece que el sentido con el que se usan las fotografías es muy diferente”. Volveremos sobre esto más adelante.

Parece interesante que Andrés Medina identifique a esta fase de inicios en su manejo de la cámara con un proceso identitario, de reconocimiento personal en su encuentro con la otredad. Es una cuestión que comparte con muchos de nosotros, pero que en él va a derivar en la reflexión etnográfica acerca del uso del instrumento y de sus implicaciones epistemológicas: “la fotografía uno puede usarla como una técnica complementaria pero creo que es el uso más pobre de la fotografía [...] cuando uno está preguntando algo más allá, con tu subjetividad, en esa medida la haces más profunda, más rica, más diversa, pero es algo que uno tiene que asumir, un espacio de significaciones mucho más complejo”.

De vuelta al tema de las relaciones personales que es posible establecer con miembros de la comunidad, es también sugerente la reflexión de Andrés Medina respecto a la fotografía de los ladinos, que insertos en las comunidades indígenas establecían relaciones asimétricas. Las simpatías del etnógrafo, como en muchos de nosotros, estaban con los indígenas, y circunstancialmente se vio empujado a tomar fotos del sector dominante. Ello le permitió tener un registro de un conjunto humano poco estudiado, lo cual espera retomar para un análisis posterior, a partir de ese material fotográfico ya histórico:

Yo simpatizaba con los indios y sentía rechazo por los que me parecían rancheros torvos, violentos y prepotentes. Sin embargo tenía que tratarlos, comprar en sus tiendas, comer en sus fondas [...] y ocasionalmente conversar con maestros y autoridades [...] registraría así a grupos familiares, hombres orgullosos a caballo; en algunas fotos se incluía a las niñas indias que tenían de sirvientas [...] Posteriormente advertí que hay muy poco trabajo etnográfico acerca de la población ladina que vive en los pueblos de indios [...] Mi material tiene ahora gran valor testimonial y es referencia sugerente de una faceta cultural, que ya está desapareciendo, sobre una población que en su momento tendría un papel importante en el funcionamiento de un sistema social de raíz profundamente colonial.

Aquí tenemos una demostración palpable de las posibilidades semánticas de la fotografía, ya que tienen un continente de infor-

mación que va más allá de lo inmediato, de lo que en primera instancia percibe o quiere registrar el fotógrafo, en consonancia con lo fotografiado. En este sentido, la fotografía puede adquirir múltiples lecturas y relecturas, pasando a convertirse de un registro foto-etnográfico en un documento histórico.

En la misma perspectiva, Medina recuerda aquella foto panorámica de Tenejapa, pueblo que para entonces se hallaba dividido en dos partes, a la manera de las *moieties* comunales, sólo que ahora una parte era ocupada por una etnia, y la otra, por los ladinos. El fotoetnógrafo reflexiona sobre dicha imagen, atribuyéndole ahora un carácter documental histórico:

Recién yo llego a Tenejapa, el pueblo estaba dividido en dos partes, una parte ladina y una parte india [...] cuando yo llego, los tenejapanecos, los dirigentes y líderes y ellos comenzaron a comprar propiedades de los ladinos [...] y comenzó a cambiar el panorama en Tenejapa [...] Yo tengo una foto muy bonita de Tenejapa desde el cerro, donde se ven las dos partes de la población, ya cambió ahora, está pavimentada, ya hay menos ladinos, prácticamente las casas de mampostería son indígenas también [...] esa foto del paisaje [...] es un dato histórico.

### Las imágenes etnográficas

En este punto retomaremos una breve descripción de algunas de las imágenes presentadas por Medina en su Exposición-homenaje, exhibidas en Querétaro. Para ello, nos basaremos en las fotos del catálogo.

Una cuestión que resalta inmediatamente es la omnipresencia de la música, de los instrumentos musicales y sus ejecutantes (fotos 2 y 3).<sup>9</sup> Tambores, arpas, pitos, flautas, trompetas, guitarrones, tunkul, acordeones; armonizando con los chamarros rayados y los sombreros de tzeltzales, tzotziles, tojolabales, mayas, sobre todo. Dentro de ese grupo de imágenes con un referente musical llama la atención la frecuente presencia de tambores, una recu-

<sup>9</sup> De ahí que la Exposición-homenaje se haya intitulado "Etnografía, imagen y sonido" (foto 4).

rrencia que requeriría de una explicación por parte de los etnomusicólogos<sup>10</sup> (foto 5).

Una imagen más que llama particularmente la atención es la del enorme *tunkul*<sup>11</sup> —nombre maya para designar a lo que en otras zonas del país se conoce como *teponaxtli*—, cuyas dimensiones parecen mayores a los de los instrumentos de su categoría conocidos<sup>12</sup> (foto 6). Y relacionada con esta fotografía tenemos una segunda donde un ejecutante produce sonidos soplando sobre una hoja,<sup>13</sup> práctica que ya ha desaparecido, por lo cual esta imagen permite el conocimiento de una pauta cultural extinta (foto 7).

Un aspecto relevante es que las imágenes muestran —como ya se había adelantado— la espontaneidad y naturalidad de los retratados en su actividad. No hay la pose y, suponemos, la presencia del fotoetnógrafo era permitida a raíz de su estancia notoria en el lugar y región (foto 8). No se percibe una actitud reacia y mercantilizada como la que se manifestaría posteriormente en la región de Los Altos, en razón de la presencia de fotógrafos-cazadores cuya perspectiva manifiesta era la toma de personajes y costumbres exóticos.

Las festividades y rituales, uno de los temas privilegiados en la etnografía de mediados del siglo pasado, aparece en varias imágenes donde, nuevamente, la naturalidad de danzantes y espectadores es evidente (foto 9).

La estética y composición fotográficas, no ausentes en el registro foto-etnográfico, se evidencian en la foto de un grupo ejecutante de marimba (foto 10). Del lado izquierdo y en perspectiva, cuatro de los ejecutantes se perfilan hacia un punto de fuga en el punto áureo superior derecho; mientras que, en contrapunto y armonizando la composición, la marimba se nos muestra, desde su parte ancha —partiendo un poco abajo del punto áureo citado—

<sup>10</sup> Durante el homenaje referido hubo una ponencia sobre esta cuestión por parte de Carlos Ruiz: “Entre la estética y el documento: un vistazo a la mirada fotográfica de Andrés Medina en torno a temáticas musicales”, publicada después en *IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología*, Santiago de Querétaro, Querétaro, Centro Cultural Manuel Gómez Morán, octubre de 2016.

<sup>11</sup> “La del *tunkul* es probablemente una de las primeras fotos de este tronco ranurado maya”, Carlos Ruiz, *op. cit.*

<sup>12</sup> Actualmente, y según nuestras propias indagaciones etnográficas, el estado de Guerrero es donde se conserva mayormente el uso ritual de dicho instrumento musical de percusión.

<sup>13</sup> “Hay imágenes de instrumentos que probablemente sean por primera vez documentados, como en el caso de la hoja de árbol insuflada”, *idem.*

hacia su parte angosta, perfilándose en un punto de fuga hacia la parte centro-baja de la imagen.

### El retrato de personajes

En otra de las ocupaciones posteriores de su quehacer fotográfico, Medina refiere el registro, el retrato de personajes, tanto en las comunidades indígenas como entre la comunidad académica. El recuento de esta tarea, por cierto, le ha resultado personalmente grato, lo cual nos permite ver la empatía del fotógrafo con las labores de registro: “Una de las sorpresas más agradables al hacer el recuento del material obtenido en el trabajo de campo fue el conformar un conjunto de fotografías de personalidades de la antropología, en su mayoría captados durante el trabajo de campo”.<sup>14</sup>

Al respecto, retomo una de mis vivencias personales. Hará unos diez años que le oí platicar que él tenía un archivo fotográfico con retratos de connotados antropólogos y colegas. A partir de esa comunicación me propuse hacer algo similar, aunque creo que mi archivo no se equipara al de Andrés. También, en este sentido lamento no haber tenido la intuición ni el equipo a la mano (hace 40 años no había teléfonos inteligentes que te permitieran tomar una foto al instante o una *selfie*) cuando, saliendo de un convivio de la American Anthropological Association en un hotel de Paseo de la Reforma, se abrieron las puertas del elevador y tuve frente a mí a Margaret Mead. Pero en aquel entonces, como se dice coloquialmente, *no me cayó el veinte* y no di mayor importancia al suceso.

Entre los personajes que Andrés Medina retrató en Los Altos se encuentran Manuel Arias Sojom, el informante-filósofo de Calixta Guiteras para su libro *Los peligros del alma*; y Miguel Ordóñez, cacique de Cancuc (foto 11).

Entre la comunidad académica refiere que retrató a “los investigadores extranjeros Julián Pitt Rivers, Norman A. McQwon, Esther Hermitte, Eva Hunt, Calixta Guiteras [foto 12], y entre los mexicanos [a] Evangelina Arana [...] Marcelo Díaz de Salas [...] Manuel Zabala, entre otros”.<sup>15</sup> Retrataría, después, a César Huerta,

<sup>14</sup> Andrés Medina, *op. cit.*, p. 219.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 220.

Gabriel Moedano, José de J. Montoya (foto 13), Carlos Navarrete y Lorenzo Ochoa (foto 14) y varias veces más a Otto Schumann (foto 15). Atestiguamos, por tanto, que Andrés Medina tuvo la temprana intuición de retratar a los personajes con quienes mantuvo contacto personal y profesional.

### Corolario

Para terminar con estas reflexiones sobre la trayectoria foto-etnográfica de Andrés Medina, habrá que tratar un asunto medular, dejando de lado algunos tópicos más, imposibles de abordar por las limitaciones de espacio.

A propósito de su recuento de la obra de connotados antropólogos, nuestro autor refiere el caso de la obra fotográfica de dos distinguidos indigenistas, Julio de la Fuente y Alfonso Fabila:

Hay un libro sobre 100 años de fotografía indígena en México... y ahí hay dos fotos, una de Julio de la Fuente y otra de Alfonso Fabila, no se dice que son ni antropólogos, están como fotógrafos, las fotos muy bellas [...] están ahí por su calidad plástica y un mensaje también del momento en que la tomaron [...] yo les doy más sentido en la medida en que yo sé quién las tomó [...] la foto trasciende al fotógrafo, de alguna manera, y los contextos [...] pues hablan mucho de esos diferentes sentidos de esas fotografías. Dos antropólogos, muy buenos, con sus fotografías, que tomaron para fines etnográficos [...] de pronto aparecen ahí como fotos artísticas y lo son, pero la intención [...] no era hacer una obra de arte, era más bien dar testimonio [...] una reflexión [en el caso de De la Fuente] sobre la educación indígena.

Sobre el mismo caso, Medina percibe la dificultad de una apreciación integral de la obra de esos dos etnógrafos. Si bien De la Fuente tenía una veta artística, pues había sido grabador y sus fotografías han sido bien valoradas estéticamente, lo que le importaba a don Julio era documentar la educación indígena dentro de la política indigenista.

En este sentido, para poder entender como un conjunto a ambas esferas de su quehacer, Medina propone: “habría que hacer investigaciones paralelas del acervo fotográfico y de la obra de

ese autor y preguntarse sobre su recorrido y el paralelismo que hay en esas fotos y preguntarse: ¿qué dicen esas fotos?, lo que el autor pensaba y quería de esas fotografías, si es posible hacerlo. No ha habido preocupación seria por articular fotografía y etnografía a partir de revisar la obra de esos autores”.

Vinculada a esta argumentación contamos con su afirmación de que “una gran parte [de los antropólogos] toman fotografías, pero tienen poca conciencia de la importancia de ese material”. En este sentido, podremos derivar la importancia y la necesidad de que el etnógrafo se capacite sobre el manejo instrumental de los media y de su lenguaje, en momentos en que la era digital nos inunda de imágenes, y miles y millones de ellas circulan cada segundo por el ciberespacio.

Las reflexiones de nuestro autor, maduradas durante un largo tiempo, nos invitan a considerar el papel de la fotografía: “Creo que la fotografía tiene su propio código y puede complementar al etnográfico, pero no necesariamente; es más, pienso que en la medida en que es más subjetiva dice más cosas que simplemente complementar el discurso etnográfico”.

Las posibilidades de conocimiento permisibles a partir de la comprensión del lenguaje fotográfico, y de sus implicaciones, nos permiten reconocer en la trayectoria de Andrés Medina cómo se va gestando una inquietud para capacitarse y poder acoplar el recurso instrumental a un discurso etnográfico, donde no es suficiente el registro sino que puedan interpretarse las posibilidades semánticas:

[...] hemos sido muy espontáneos en tomar fotografías, lo hacemos con mucho gusto pero me falta mucha elaboración [...] hay espacios de significación y que la fotografía dé cuenta de eso es algo que hay que trabajar realmente. Aquí añadiré algo de lo que poco se dice, y es la posibilidad de recuperar valiosa información al repasar el material fotográfico, pues aquí no sólo se hace el reconocimiento de detalles no apreciados en el momento de la toma, sino sobre todo se recuperan impresiones, intuiciones y ocurrencias no consignadas en las notas de campo.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 222. Bronislaw Malinowski señalaba, en cuanto a esto, que “Las fotografías ayudan a controlar las notas de campo”. Véase esta aseveración en “Confesiones de ignorancia y fracaso, 1939”, en José Llobera (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975.

A este respecto, hay que mencionar cómo las posibilidades semánticas de la imagen y su papel como reservorio mnemotécnico sirven también para coadyuvar en la reconstrucción histórica de pautas culturales. Tal como ocurrió con el

[...] reconocimiento de algunas técnicas en el manejo de fibras duras mediante el registro fotográfico. Esto surgió con la investigación que realicé en el Valle del Mezquital, donde una de las más importantes y características artesanías de la región es una amplia gama de productos hechos con la fibra del maguey, el ixtle [...] en uno de los recorridos que hacíamos Noemí Quezada y yo, encontramos a una familia que, cerca de su casa, despulpaba pencas de maguey para obtener la fibra, la cual, una vez lavada y puesta a secar, servía para la elaboración de recipientes, en combinación con manojos de palma seca; se empleaba la técnica de enrollado. La fotografía que tomé del hombre despulpando la penca y en la que se ve tanto el instrumento usado como la manera de manejarlo, sirvió a los arqueólogos para reconocer el uso de cierto tipo de navajas de piedra entre los testimonios registrados en una antigua población ribereña, del Preclásico, en el antiguo lago de Chalco, donde hacían un amplio uso de las fibras obtenidas de agaves y del izote.<sup>17</sup>

Si bien en el acto fotográfico el etnógrafo no pudo o no quiso registrar una fotosecuencia, que quizá nos hubiese documentado mayormente sobre esa práctica técnica, tenemos esta amplia referencia —que hemos transcrito para comprender el sentido de la recuperación histórica de una pauta instrumental— que nos ilustra sobre la comparación de una pauta vigente con una prehispánica. Esto fue posible tanto por la perspicacia del fotoetnógrafo para documentar esa práctica, como por el análisis comparativo de los arqueólogos que pudieron contrastar el testimonio visual con sus referentes antiguos.

A propósito del diario de campo y de su relación con la fotografía, Medina refiere el caso de una alumna que no había realizado su diario con las formalidades técnicas requeridas. Al serle solicitado por el profesor, ella

<sup>17</sup> Andrés Medina, *op. cit.*, p. 219.

[...] pudo rehacerlo con una impresionante riqueza de detalles gracias a las fotos tomadas<sup>18</sup> y al material registrado en su grabadora. El resultado fue un grueso volumen de notas, pero sobre todo un diario bellamente acompañado de numerosas fotografías de una calidad excelente en su mayoría. Esto es a la vez un buen ejemplo de la capacidad testimonial de la fotografía y uno de los pocos diarios que se apoyan explícitamente en un rico y sugerente material gráfico.<sup>19</sup>

En este sentido, cabe hacer la acotación acerca de la necesidad de que los etnógrafos elaborasen también un “álbum fotográfico de campo”, a la par de su diario de campo. Algo como lo que hizo Bárbara Dahlgren en su recorrido por la mixteca oaxaqueña, en el año de 1952, notable por la acuciosa mirada y el esmero en que se ordenan las fotografías tomadas a múltiples elementos de la cultura material e inmaterial en la región (templos, detalles constructivos, festividades).<sup>20</sup>

Finalmente, cabe señalar la necesidad de retomar algunos temas desde las reflexiones y del quehacer del fotoetnógrafo. En momentos en que el ciberespacio se satura de imágenes y es posible hacer una etnografía no presencial a través de Internet, los problemas metodológicos y de sentido que Medina ha planteado siguen vigentes, por lo cual es necesario su reconsideración.

<sup>18</sup> Esta posibilidad de recuperar datos etnográficos a partir de la revisión del material fotográfico registrado ya estaba apuntado en Malinowski (*op. cit.*, p. 139) quien, en una reflexión autocrítica sobre el poco peso que había concedido a la imagen fotográfica dentro del registro etnográfico, declaraba: “Me dediqué a la fotografía como una ocupación secundaria y un sistema poco importante de recoger datos. Esto fue un serio error [...] he cometido uno o dos pecados mortales contra el método de trabajo de campo. En concreto, me dejé llevar por el principio de lo que podríamos llamar el pintoresquismo y la accesibilidad. Siempre que iba a pasar algo importante, llevaba conmigo la cámara. Si el cuadro me parecía bonito y encajaba bien, lo retrataba [...] Así, en vez de redactar una lista de ceremonias que a cualquier precio debían estar documentadas con fotografías y, luego, asegurarme de tomar cada una de esas fotografías, puse la fotografía al mismo nivel que la recolección de curiosidades. Casi como un pasatiempo accesorio del trabajo de campo [...] lo único que ocurría es que muchas veces perdí incluso buenas oportunidades”.

<sup>19</sup> *Ibidem*, *loc. cit.*

<sup>20</sup> El álbum puede consultarse en el Fondo Bárbara Dahlgren del IIA-UNAM. Para más detalles sobre sus implicaciones foto-etnográficas, véase Blanca Jiménez Padilla y Samuel Villela F., “En Imágenes. La mirada etno-fotográfica de Barbro Dahlgren”, *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 46, CNA-INAH, agosto de 2002, pp. 2-4.





Foto 1. Músicos de la comparsa de carnaval en el paraje de Kulaktik, Tenejapa, Chiapas, (1961).



Foto 2. Mayordomos llegando a la iglesia de San Juan Chamula, Chiapas (1961).



Foto 3. Músicos de Tila, Chiapas, tocando en el corredor de la presidencia municipal, (1964).

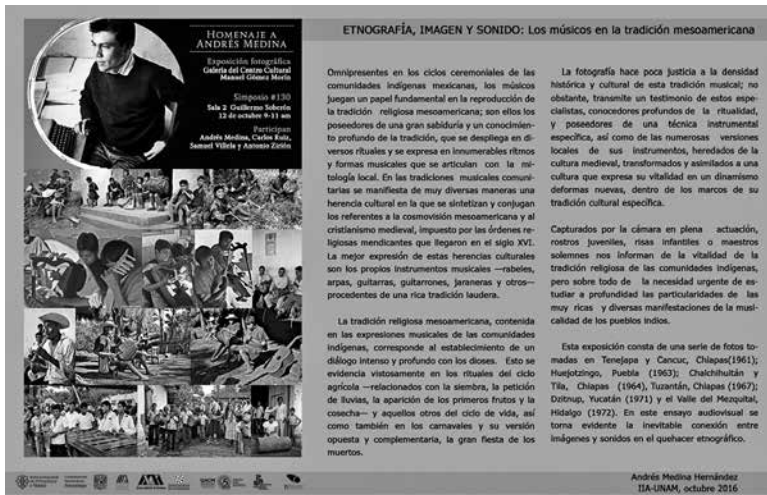


Foto 4. Cartel sobre el homenaje a Andrés Medina, IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, Santiago de Querétaro, Querétaro, Centro Cultural Manuel Gómez Morán, octubre de 2016.

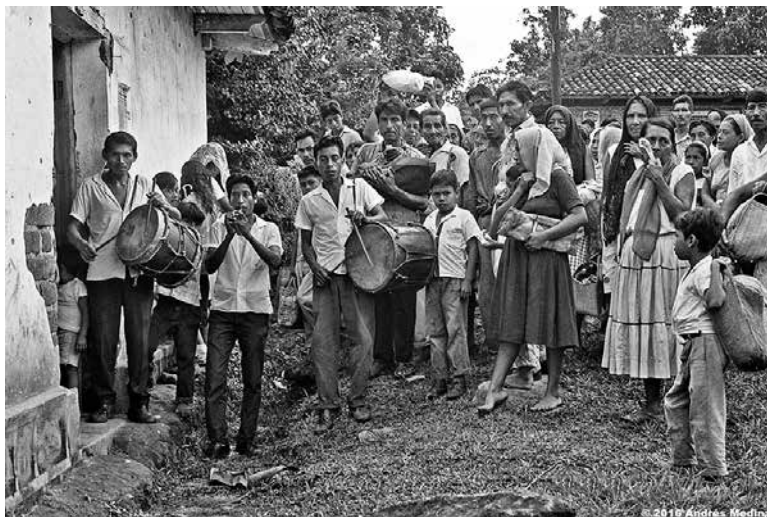


Foto 5. Procesión de San Francisco en Tuzantán, Chiapas (1967).

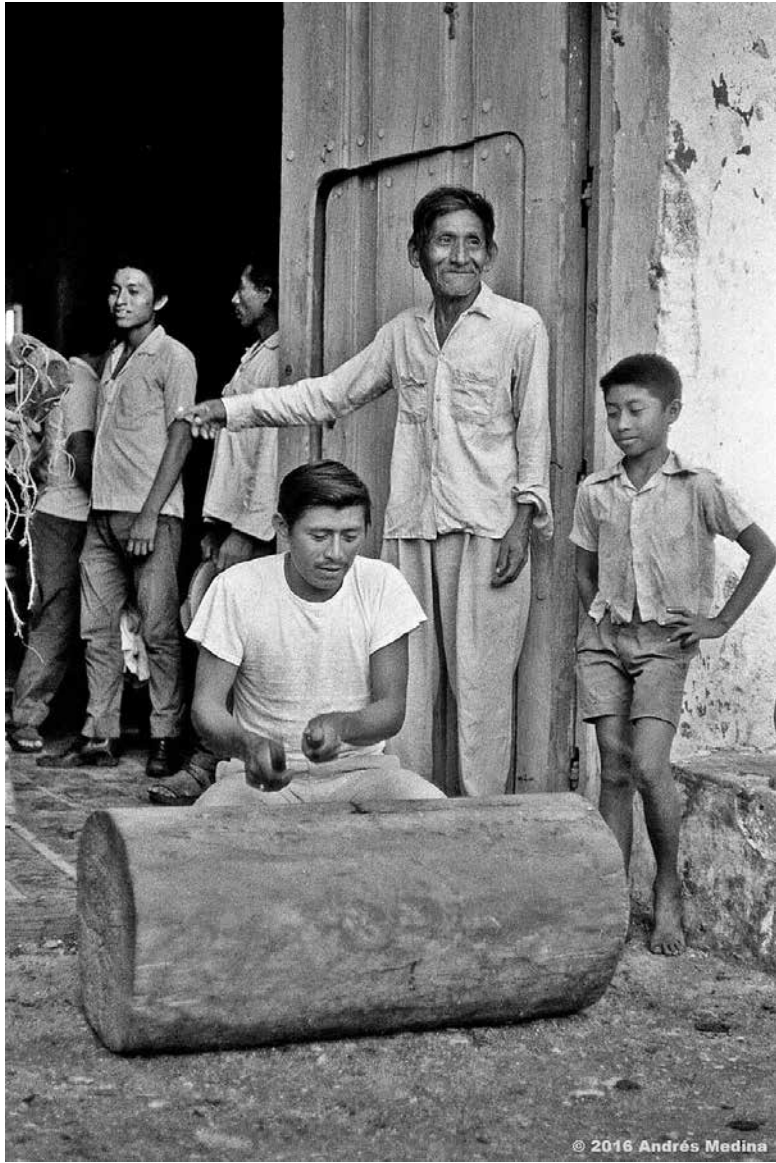


Foto 6. El tunkul de Dzitnup, Yucatán (1971).

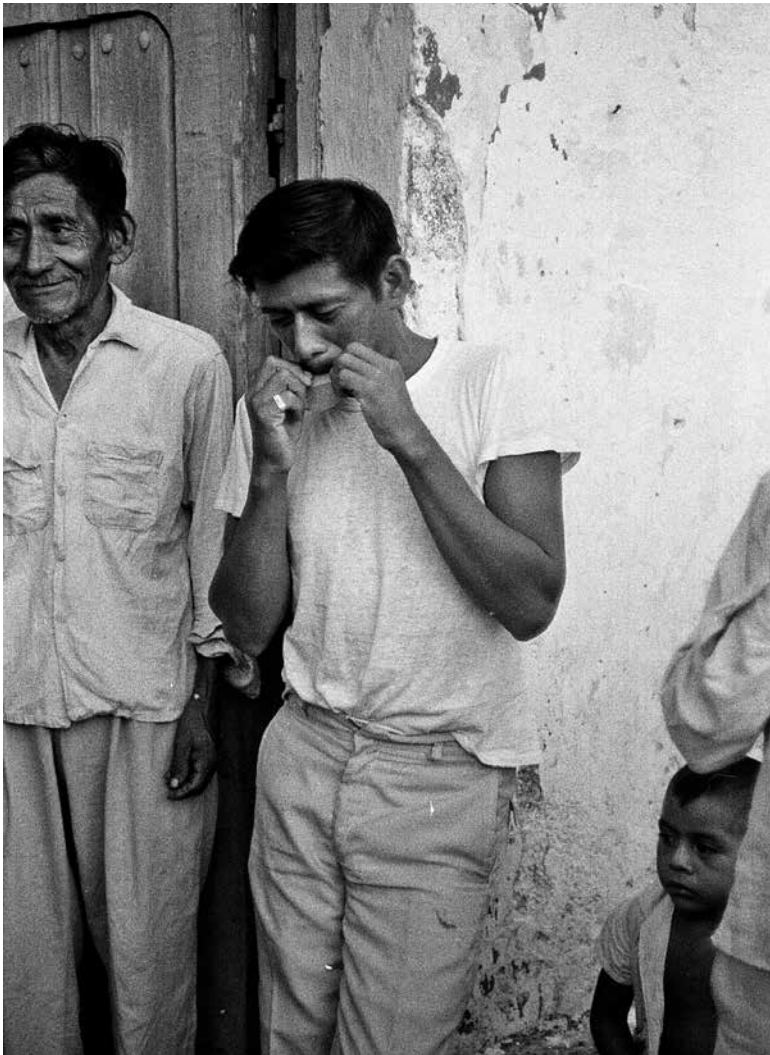


Foto 7. Intérprete que usa una hoja de árbol doblada para tocar una melodía, Dzitnup, Yucatán (1971).



Foto 8. Alférez de carnaval en Tenejapa, Chiapas (1961).



Foto 9. Comparsa de carnaval en el paraje de Kulaktik, Tenejapa, Chiapas (1961).



Foto 10. Marimberos de Tuzantán en la fiesta patronal de Tuzantán, Chiapas (1967).





Foto 11. Miguel Ordóñez, cacique de Cancun (1961).



Foto 12. Calixta Guiterras (1961).



Foto 13. Andrés Medina, con sus retratos de Gabriel Moedano y José de J. Montoya, durante la inauguración de la exposición sobre su obra foto-etnográfica, Santiago de Querétaro, Querétaro, 12 de octubre de 2017 (foto de Héctor Montaña, INAH).

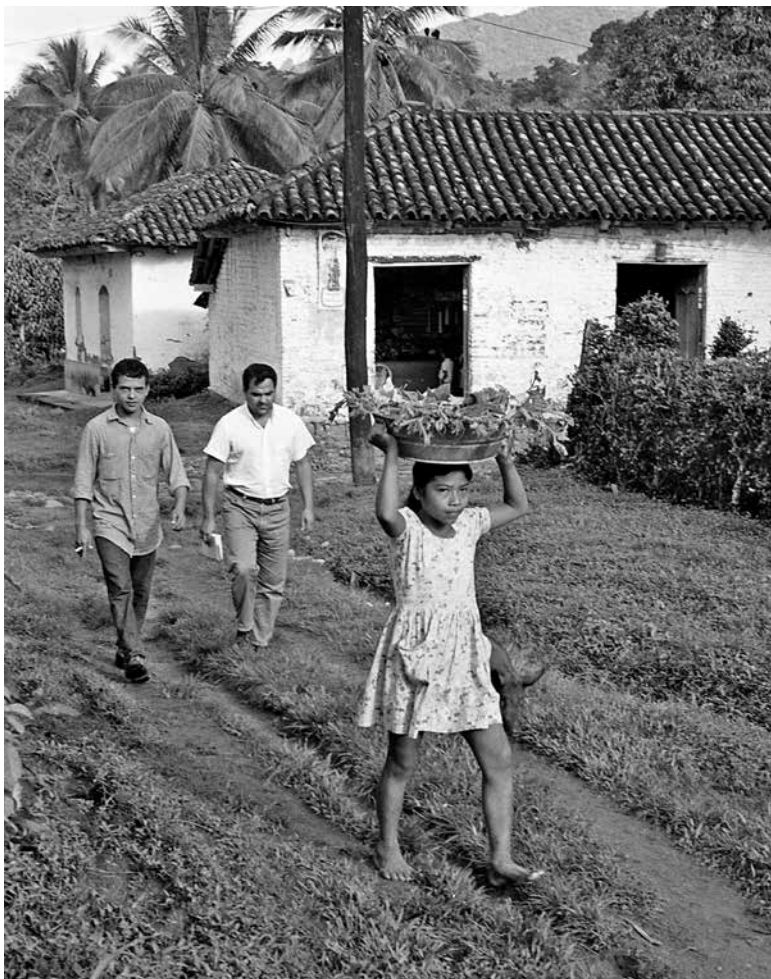
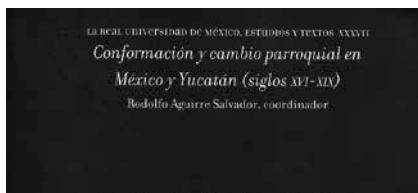


Foto 14. Carlos Navarrete y Lorenzo Ochoa en Tuzantán, Chiapas (1967).



Foto 15. Otto Schumann y Andrés Medina en La Grandeza, Chiapas (2003).

## RESEÑAS



Rodolfo Aguirre Salvador  
(coord.),  
**Conformación y cambio  
parroquial en México y  
Yucatán (siglos XVI-XIX),**  
México, IISUE-UNAM  
(Colección La Real Universidad),  
2017, 285 pp.

Este libro aborda un tema nodal en la comprensión de la estructura territorial novohispana y decimonónica: el sistema parroquial. Las parroquias tuvieron su origen desde los primeros años de la conquista y evolucionaron en los tres siglos acorde a los procesos históricos que fueron construyendo la territoriali-

dad religiosa, administrativa, política y social. Desde dentro y fuera de la parroquia se construyó el mundo sociopolítico y cultural de sus integrantes, siendo su papel fundamental en la vida de la sociedad novohispana. Los cambios ocurridos en el transcurso de los cuatro siglos dieron a la estructura parroquial un matiz peculiar que la hicieron tan diferente en el tiempo y en el espacio. De ahí surge el interés y la pertinencia de abordar este tema, para entender el entramado sociocultural que dio sentido a dichas jurisdicciones en el transcurso de los tres siglos coloniales.

El propósito del libro es analizar la conformación de las parroquias, las transformaciones y continuidades de los diferentes tipos de partidos o jurisdicciones encargados de la administración espiritual en el arzobispado de México y el obispado de Yucatán. Viene a cubrir un hueco en la historiografía sobre las instituciones religiosas y tiene la virtud de ofrecernos un análisis general abarcando un amplio espacio temporal y territorial: tres siglos con sus transformaciones específicas y dos territorios: nada más ni nada menos que el arzobispado de México, que cubría entre otros espacios el centro de México, los actuales estados de Guerrero, Hidalgo y Querétaro, mientras el obispado de Yucatán comprendía Campeche, Yucatán, Tabasco, Quintana Roo, parte de Guatemala y de Chiapas.

En estos dos espacios con una geografía tan diversa, con una ocupación

territorial y con una población multicultural, los autores, con esa paciencia que caracteriza al historiador, fueron tejiendo la trama documental, confrontando sus datos y constatando la evolución de las jurisdicciones parroquiales y sus límites para mostrar el panorama existente en cada etapa, dando cuenta de la aparición o desaparición de doctrinas o curatos en estas jurisdicciones y las relaciones que se fueron tejiendo entre el clero regular y el clero secular en la administración de los grupos y los territorios. Cada capítulo ilustra las principales problemáticas a las que se enfrentaron los distintos contingentes de religiosos, así como las políticas de la Iglesia y la respuesta de la población frente a la puesta en práctica de tales modificaciones.

Si bien el territorio es el telón de fondo donde se despliegan las acciones generales de las redes parroquiales y la forma como se fueron construyendo y configurando en cada región, éstas no podrían entenderse sin los componentes sociales, las especificidades temporales y espaciales; sin las políticas reales y los diferentes actores participantes en su construcción, así como las posturas de las autoridades virreinales, los obispos, los superiores religiosos y el clero parroquial, amén de un sinnúmero de factores intrínsecos que le dieron a cada partido una serie de rasgos particulares. Los autores llaman la atención sobre estos aspectos porque son claves para entender la evolución de las redes parroquiales. A estos factores hay que agregar el papel protagónico de los integrantes de las parroquias, donde están contemplados los frailes, los pueblos de indios, los diferentes sectores de

la feligresía, como las organizaciones religiosas, en particular las cofradías y los nuevos actores poco contemplados en otros trabajos, que son los rancheros y hacendados. Estos aspectos generales planteados para cada etapa histórica esclarecen el panorama de las transformaciones y de la complejidad del trabajo realizado por los diferentes grupos e instituciones en el complejo territorio de los arzobispados.

Se trata de una obra que rompe con el carácter parroquiano de las investigaciones sobre estos tópicos y nos ofrece una visión de conjunto que permite comprender la dinámica de las jurisdicciones y la forma como se fueron transformando. A esta visión general se agrega un aspecto más: la visión comparativa al contrastar las redes parroquiales en dos espacios: centro de México y Yucatán. Los estudios comparativos son pertinentes para comparar y contrastar; tienen la virtud de enriquecer el conocimiento al enfatizar las convergencias y divergencias de los ritmos en los procesos históricos. Los tres autores, conocedores del asunto, logran en este texto un ensamblaje que resulta de gran utilidad para comprender la complejidad del proceso de articulación dentro de las especificidades de una parroquia en el marco de los grandes procesos generales. Una labor nada fácil pues el cúmulo de información procesada les permite adentrarse en este laberinto donde pocos habían incursionado sin perderse en las especificidades.

El libro está estructurado en cinco capítulos, tres dedicados al arzobispado de México, a cargo de Rodolfo Aguirre y Teresa Álvarez Icaza, y dos a Yuca-

tán, desarrollados por Adriana Rocher Salas. Todos los capítulos tienen la temporalidad como un elemento de análisis importante, pues es el tiempo el que marca los ritmos y los cambios en las políticas y transformaciones sociales. Dentro de éste se insertan las políticas reales, eclesiásticas y las aplicaciones particulares de los actores fundamentales, como son los arzobispos y los diferentes grupos involucrados en las transformaciones. El primer capítulo abarca de 1521 a 1640 y aborda el primer proceso de establecimiento de doctrinas, curatos seculares y misiones, en medio del acelerado cambio social, político y económico al que fue sometida la sociedad indígena con la conquista militar, la disminución de la población nativa debido a las epidemias, la política de reducción y de congregación de los pueblos, y la confrontación entre las iglesias regular y secular. Los autores señalan que desde la primera mitad del siglo XVI, la Corona disputó el poder con el papado y las relaciones entre sus integrantes permitieron negociar los espacios. Si bien el Regio Patronato Indiano tuvo las decisiones para llevar a cabo la evangelización y utilizar a los órdenes mendicantes como un contingente útil en los propósitos reales, el papado recurrió al clero secular para hacerse presente. Cada sector trabajó en un ámbito: los regulares en el ámbito rural, mientras los seculares en las villas y ciudades, pero paulatinamente los seculares empezaron a ocupar el espacio rural.

La parroquia fue el escenario útil a los dos cleros para reconfigurar los espacios. Pero ¿qué era la parroquia? Los autores señalan que la parroquia era la

jurisdicción donde se encontraban los conventos y sus áreas de visita. Podía incluir uno o más conventos y los límites parroquiales se definían por las feligresías y no por los territorios. No había una regla fija respecto al número de fieles que cada cura atendía y la magnitud de la feligresía era variable dependiendo del tamaño de las cabeceras. Señalan también que los espacios religiosos tuvieron una vida activa más allá de la meramente religiosa, propiciando enfrentamientos entre ministros y feligresías, creando abismos insalvables pues pocos curas y frailes conocían las lenguas y las costumbres. Más aún, en zonas donde se hablaban más de dos lenguas fueron frecuentes las confrontaciones con los diferentes sectores de la población: caciques, españoles, mineros, mestizos, mulatos y población indígena en general. Tanto en el arzobispado de México como en el de Yucatán, la estructura parroquial se adecuó a las modalidades de la administración indígena que sobrevivió durante los primeros siglos. Las reformas tendieron paulatinamente a imponer otra noción que fue el territorio sobre la gente. De tal manera, desde el siglo XVII, pero particularmente en el siglo XVIII, las políticas eclesiásticas trataron de reconfigurar la noción de parroquia y construir su espacialidad. En este sentido es comprensible el arduo trabajo realizado por los autores al contrastar la evolución histórica de las parroquias, destacando los rasgos que las definieron en cada región.

El capítulo segundo titulado “Nuevos cambios sociales y reajustes parroquiales” comprende el periodo que va de 1640 a 1750. Señalan que es la etapa



menos estudiada por la historiografía novohispana, pero es sumamente importante ya que marca la recuperación de la población indígena, el proceso de reconfiguración de la sociedad por el incremento del número de ciudades y villas y el despunte de poblaciones rurales donde se amalgamaron nuevos sectores a las poblaciones mestizas, y el crecimiento de la propiedad agrícola como unidades de gran peso en la transformación social. Los cambios se perciben con la intervención de las haciendas y los ranchos o las cofradías en la construcción de iglesias y organizaciones, el aumento de nuevos partidos y, en el plano político, el mayor intento de modificar el mapa parroquial mediante la promoción de la secularización.

En el siglo XVII, la iglesia secular poco a poco fue ganando partido pues fue la etapa de creación del mayor número de doctrinas. También se logró una mayor sujeción de los frailes doctrineros a la mitra y se generalizó el término de doctrina tanto de regulares como de seculares. Un aspecto trascendente fue la consolidación de los pueblos de visita. A partir de entonces, el binomio cabecera-visita fue inseparable en las redes parroquiales. La generalización de pueblos de visita buscó hacer menos difícil la administración espiritual y preservar las tierras de los congregados. En el siglo XVII, los pueblos de visita se constituyeron en las entidades más dinámicas en la construcción de las jurisdicciones parroquiales, dado que las cabeceras fueron estables normalmente.

La diversidad política e incluso lingüística en las doctrinas fue un factor

adicional para su integración. Una problemática que compartieron curas y doctrineros fue la dispersión de los indios y la debilidad de los caciques para remediarla; trabajo infructuoso en regiones de difícil acceso, pues los curas no tenían la experiencia de los frailes ni el conocimiento de las lenguas. Algunos curas coincidían con los doctrineros en que no se mezclaran indios con mestizos. Los curatos también adoptaron el modelo de cabecera-visita, aunque la mitra estuviera a favor de una mayor concentración. Los autores señalan que el siglo XVII presenta cambios sociales importantes: mestizaje en pueblos, crecimiento de las haciendas y una mayor inclinación hacia la iglesia diocesana, consolidándose tres tipos de parroquias: urbanas, rurales y misioneras. En este contexto, las iglesias de las haciendas jugaron un papel importante al ser convertidas en ayudas de parroquia con la consabida protesta de los curas por la migración de indios a las haciendas. Los hacendados buscaron prerrogativas: usar discrecionalmente sus capillas particulares y nombrar capellanes que oficiaran misa y administraran sacramentos.

El tercer capítulo abarca la segunda mitad del siglo XVIII, de 1750-1813. Pese a ser el más estudiado, los autores centran su atención en aspectos poco considerados. Se analizan las repercusiones de las reformas parroquiales impulsadas por Fernando VI y Carlos III, destacando la mayor incidencia de la Corona para impulsar cambios en la administración espiritual, en los proyectos de secularización de doctrinas y sus repercusiones en el mapa parroquial, así como en la reorganización de

las parroquias de la Ciudad de México, impulsada por el arzobispo Antonio Lorenzana. Desde esta perspectiva, los autores señalan como elementos de transformación, en la organización parroquial, el aumento de vicarios y ayudas de parroquia y tenientes de curas para una mejor administración.

Todos estos cambios no se pueden entender sin tener presentes las políticas de los arzobispos desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Cada capítulo expone en líneas generales los principales problemas a los que se enfrentaron los prelados considerando uno de los aspectos centrales del establecimiento de la Iglesia novohispana, que nació con dos proyectos en pugna: el de los frailes y el de los obispos.

La época del arzobispo Montúfar (1554-1572) se caracterizó por la aplicación de una política de igualación, promoviendo la desarticulación de la estructura administrativa prehispánica al establecer curatos en señoríos de segundo grado, ya que en los principales estaban los franciscanos. Esto provocó la confrontación con los terciarios, con las cabeceras originarias, los linajes principales y los secundarios. Fue la etapa de mayor expansión de doctrinas y de curatos, donde las doctrinas tendieron a la institucionalización, adoptando muchos de los rasgos de la cristiandad europea. Pese a los conflictos entre ambos cleros, el trabajo quedó inconcluso. Hubo regiones donde no pudieron entrar.

Con el arzobispo Pedro Moya de Contreras (1573-1589) se inició una nueva fase: menos fundaciones pero más institucionalización impulsada por la Corona. Su gestión se definió por la

búsqueda de uniformidad en la iglesia novohispana, buscó un equilibrio entre los dos cleros, destacando el paso de ministros mercenarios a curas beneficiados. En cambio, el arzobispo Aguiar y Seijas fomentó y consolidó las cofradías, promovió la austeridad y en lugar del despilfarro en las fiestas canalizó los bienes en la construcción de templos y su decoración. Los impulsores de cofradías, hermandades o devociones fueron tanto la mitra y el clero parroquial como los fieles o la nobleza indígena.

Por su parte, el arzobispo Lanciegos continuó con la política de Aguiar y Seijas, con una tendencia a regularizar las cofradías y hermandades. Propuso la creación de ayudas de doctrina y hubo intentos de conversión de visitas de doctrina en nuevas cabeceras. A finales del siglo XVII había una tendencia a definir la situación de cada instancia de acuerdo con la composición social. Misiones = indígenas; doctrinas = indígenas, mestizos; curatos = gente de razón. Pese a todo fracasó la política de secularización de Lanciegos, aunque "la reforma de las costumbres, las escuelas de castellano y la división parroquial eran parte de un mismo proyecto". Lanciegos urgió mejorar las estrategias de aprendizaje, propuso la fundación de escuelas, puso jueces eclesiásticos en todos los partidos para ayudar a la reforma de la vida parroquial.

El arzobispo Mañozca propuso campañas de extirpación de idolatrías, saliendo a flote la diversidad lingüística que impedía el diálogo entre curas y feligreses. Durante su administración, el pan de cada día fueron los litigios

por los límites entre curatos y doctrinas. El reto de la mitra fue tratar de introducir transformaciones en las doctrinas. En cambio, en la era del arzobispo Rubio y Salinas se inicia el programa de secularización cuyo objetivo fue la conversión de doctrinas en parroquias. En su visita da cuenta de la situación y señala que en muchas partes hacía falta reforzar el trabajo, dado que no había administración de los sacramentos y no todos los feligreses eran asistidos.

En 1766, al llegar el arzobispo Lorenzana a la sede le interesó saber la situación del arzobispado. Mandó elaborar un mapa de la jurisdicción, encomendándolo a José Antonio Alzate, con el propósito de elaborar un proyecto para la reorganización de las parroquias. Recorrió regiones apartadas, trató de arreglar el pago a los ministros, impuso aranceles muy altos y continuó con la secularización. Al término de su período, Lorenzana había intervenido en la reorganización territorial en las ciudades, en el área rural e incluso en territorios de reciente evangelización, como la Sierra Gorda, y los mayores cambios estuvieron ligados a la transferencia de curatos al clero secular.

Finalmente, bajo la administración del arzobispo Núñez de Haro (1772-1800) se propuso reorganizar la red parroquial que ya estaba prácticamente en manos del clero secular. Su política se encaminó a reformar las cofradías, pero los curas criticaron la política de los frailes de haber formado muchos pueblos en el siglo XVI. Hubo una variante de curatos donde sus visitas eran únicamente haciendas y no pueblos. Los curas recibieron templos en mal estado y cuando éstos fueron seculariza-

dos los feligreses se desentendieron de sus obligaciones.

La segunda parte del libro está dedicada al obispado de Yucatán. Consta de dos capítulos, en los que se aborda la presencia y el predominio de los franciscanos en la región que dio a las doctrinas peninsulares un perfil específico. Así, el cuarto capítulo titulado "Parroquias y territorio en Yucatán 1541-1699" da cuenta de las fundaciones franciscanas y el monopolio ejercido por la orden seráfica en ese territorio. La autora analiza el proceso crucial de las congregaciones por las que los franciscanos crearon alrededor de 200 pueblos sin implicar esto que muchos indios siguieran viviendo dispersos. Yucatán se adaptó al modelo de cabecera-visita. A diferencia del arzobispado de México, la península tenía una unidad lingüística y pocos clérigos. Los franciscanos fueron renuentes a llamar doctrinas a los partidos eclesiásticos y los siguieron denominando guardianías. Considera que el período concluye en 1699 con el fin del dominio franciscano y el proceso paulatino de erección de curatos que arrancaron a los seráficos el control del territorio.

El capítulo final, "Parroquias y territorio 1700-1847", corresponde a la última fase a partir de la secularización. Da cuenta del proceso de reconfiguración del territorio resaltando dos aspectos para el siglo XVIII: el crecimiento de los asentamientos irregulares de los indios fugitivos de los pueblos en las montañas y el traslado de muchos naturales a las haciendas y ranchos, mismos que la mitra regularizó para incrementar su presencia. A finales de la época colonial, las transformaciones en

la península habían reconfigurado el panorama territorial; buena parte de las doctrinas franciscanas se habían secularizado y el territorio vacío que comprendía la montaña, hacia la actual región de Chetumal, caracterizado por ser un área de refugio, paulatinamente fue ocupado por los curatos. La mitra los regularizó para incrementar su presencia. En 1769, con la secularización se puso fin a la autonomía franciscana en Yucatán. En esa etapa, con el advenimiento de las intendencias, las parroquias se convirtieron en sede de los subdelegados y jueces españoles, quienes las tomaron como base para la reestructuración del territorio, lo cual demostró su vigencia como unidad básica de organización territorial. La Constitución de Cádiz reconoció el territorio parroquial para delimitar los ayuntamientos.

La precisión temporal tiene una razón de ser. Los autores establecieron tales cortes atendiendo los cambios significativos que encontraron no sólo en las políticas de las autoridades coloniales sino en las transformaciones de fondo. Al comparar las redes parroquiales encontraron ausencias importantes en territorios “vacíos” que fueron atendidos a medida que el clero regular o secular se ocupó de ellos. Pero sus comparaciones de las parroquias y su composición los llevó por rumbos inusitados, que dieron cuenta de la diversidad de estas entidades. Uno de los materiales aprovechados fueron las visitas pastorales. Gracias a ellas es posible tener una visión general de los territorios, ya que éstas ofrecieron una visión general y mostraron los principales problemas y un panorama sobre

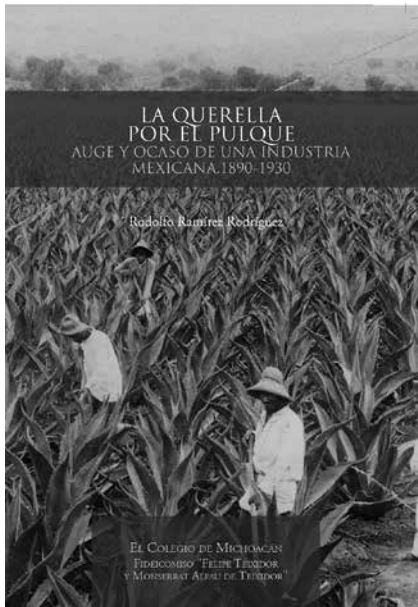
la situación de las parroquias, sus conflictos y la situación de los feligreses. Las visitas pastorales dieron cuenta de la realidad y pusieron el acento sobre determinados puntos. Si bien todas son muy ricas en información, como la de Aguiar y Seijas de finales del siglo XVII, gracias a la precisión de los datos es posible entender las dinámicas territoriales, los diferentes grupos que componían las redes parroquiales y los problemas a los que se enfrentaban los sacerdotes para la administración de los templos.

Como lo señalan los autores, las redes parroquiales han recibido poca atención como sujetos históricos. Las parroquias se han estudiado en el marco de monografías de poblaciones de una forma más descriptiva que analítica. La atención de la historiografía ha sido muy limitada. Además de los cambios impuestos por las autoridades se presentan diversos factores que intervinieron en su vida. Hay pocos trabajos sobre las parroquias como objeto de estudio central y escasos análisis de larga duración sobre la conformación y desarrollo de las redes parroquiales. Por otro lado, los estudios generales muestran un gran salto temporal, pues los siglos XVI y XVIII son los más estudiados, mientras que el siglo XVII sigue siendo un período poco conocido. El siglo XVII es el menos estudiado pese a haber sido una época de crecimiento y consolidación para las parroquias. Los autores se plantearon investigar estas entidades eclesíásticas desde una visión de conjunto, como un proceso abierto y dinámico, donde intervinieron diferentes actores y lograron mostrar las políticas institucionales, pero

además insertar las acciones de la Corona, las autoridades virreinales, los obispos, los superiores religiosos, el clero parroquial, los pueblos de indios, los diferentes sectores de la feligresía, las organizaciones religiosas y algunos menos considerados como las cofradías y los hacendados. Muestran cómo el modelo parroquial de cabeceras-visitas se conservó como una estructura útil hasta el siglo XIX. La obra es un ejercicio que ofrece nuevas líneas de investigación y fortalece la microhistoria, pues dentro del marco conceptual planteado es posible retomar nuevamente la historia local; cada parroquia puede estu-

diarse como un microuniverso, con sus propias peculiaridades, dinámicas y necesidades. No resta sino destacar que esta obra cubre un hueco importante rescatando actores invisibles en la construcción de las redes parroquiales como son las organizaciones religiosas, los rancheros y los hacendados, pero sobre todo nos ofrece una nueva visión de las jurisdicciones eclesiásticas.

TOMÁS JALPA FLORES  
Biblioteca Nacional de Antropología  
e Historia, INAH



**Rodolfo Ramírez Rodríguez,**  
**La querrella por el pulque.**  
**Auge y ocaso de una**  
**industria mexicana,**  
**1890-1930,**  
México, El Colegio de Michoacán,  
2018, 507 pp.

*La querrella por el pulque...* es un texto rico y erudito que aborda el “auge y el ocaso de una industria mexicana”, tal como lo refiere el subtítulo, pero que ofrece algo más que un simple recorrido a través de una historia que se proyecta de forma lineal y descendente hacia el ocaso. Al terminar su lectura, recordé *El viaje del elefante*, de José Saramago, esa historia en la que desde la primera página el lector queda advertido de que atestiguará el viaje inconcluso del elefante que morirá en el camino,

pero que a lo largo de sus páginas evidencia que lo interesante de la historia no era saber con antelación el destino funesto del animal, sino recorrer, junto con “el coro de hombres y mujeres que entran y salen” caminos que se retuercen hasta que la muerte llega.

Algo similar ocurre con la obra de Rodolfo Ramírez. Su trabajo está basado en una minuciosa y detallada investigación que abarca tanto el panorama historiográfico de la región y la temática, como las principales perspectivas teóricas con las cuales se ha observado. Lejos de ser una mera descripción de un evento histórico, Ramírez complementa la historiografía, la cuestiona y algunas veces la confronta con otras fuentes documentales (provenientes tanto de acervos nacionales como locales), así como con una mirada ambiciosa que intenta reconstruir, desde diversos ángulos, preguntas que se consideraban ya zanjadas, para construir nuevas posibilidades de respuestas.

Así, en este trabajo publicado por El Colegio de Michoacán, el lector encontrará cuatro sendos capítulos (de aproximadamente 100 páginas cada uno) ampliamente documentados en fuentes de archivo y bibliográficas, y que integran una variada documentación gráfica —fotografías de la época, cuadros y mapas—. El trabajo, además, se complementa con un anexo documental igualmente extenso, así como con índices analítico, onomástico y toponímico. La narrativa de cada uno de los capítulos, entonces, provee al lector interesado de un corpus documental sumamente amplio, mientras lo guía a través del cenit de la industria pulquera (1890-1913), su ocaso (1913-1921) y su

crisis (1921-1931) provocada por el embate de nuevas legislaciones y del reparto agrario, y las campañas higienistas y antialcohólicas, entre otros factores. La narración cronológica, por otra parte, transita entre dos escenarios en una estrecha interrelación y dependencia mutua: el centro político y nacional de la Ciudad de México, que es a la vez —para esta historia— el principal centro de venta y consumo de la bebida; y la localidad de los Llanos de Apan, con sus haciendas, empresarios y tinacales.

Rodolfo Ramírez muestra así, en poco más de 500 páginas, cómo la producción y comercialización de una bebida que gozaba de un amplio, generalizado y exitoso consumo entre la población urbana y rural de los últimos años del XIX, se convierte en el eje de uno de los monopolios más fuertes de la primera década de la centuria siguiente y cómo, tras los movimientos armados de la Revolución Mexicana, se colapsa como empresa viable, dejando el paso al consumo de la cristalina cerveza. Al tiempo, el pulque transitará hacia el descrédito cada vez más amplio, promovido por autoridades, científicos y medios de comunicación, bajo el estigma de ser una bebida antihigiénica que incita la criminalidad “propia” de las clases bajas del pueblo. El marco temporal y temático también presenta los proyectos y anhelos del país en su ingreso a la industrialización y la modernidad decimonona, así como su crisis social, económica y política a la vuelta del siglo.

Pero *La querrela por el pulque...* no detalla sólo los aspectos comerciales y económicos de la empresa de esta bebi-

da, sino que indaga en los resquicios de la época para encontrar, entrecruzados con aquel proceso, la confluencia de los empresarios con los políticos del régimen porfirista y sus desencuentros con los posrevolucionarios; los ideales urbanos, cosmopolitas y de progreso de las élites, así como sus temores frente a lo popular, su bullicio, fritangas y borracheras; las preguntas de los científicos y sus tentativas para desmenuzar la bebida blanca y, de paso, el cuerpo de quien la consume, encontrando causas y efectos en una y en otro y, sobre todo, tratando de controlar sus transformaciones; también las innovaciones tecnológicas para provocar la metamorfosis necesaria de una práctica centenaria en plena era de la industrialización y la higiene, y cambiar el acocote por una bomba mecanizada, los cueros de res por tinas higiénicas y la piedra por una tapa industrializada, para traducir el saber secreto del tinajero en una fórmula química profana; y las campañas de la prensa, las amarillistas que amenazaban a los bebedores del pulque con una muerte segura o cuando menos con la locura y la criminalidad, y además aquellas que le prometen curar el hígado, los riñones y, quizá, hasta el espíritu; las estrategias mercadotécnicas de los empresarios, las de los pulqueros y también las de los cerveceros, y sus quimeras e ilusiones que pretendían atrapar los sentidos del público para hipnotizarlos, engañarlos y convertirlos en sedientos compradores garantizándoles que no se volverían alcohólicos; y las transformaciones y el crecimiento del ferrocarril y la urbe como metáfora del progreso económico, y luego su destrucción como una estrategia de la

guerra; y de las fluctuaciones del mercado, de los precios, de la demanda y la oferta, de la producción, así como de las precipitaciones pluviales y del frío y el calor, y con ello, de las enfermedades y las epidemias; y de las campañas militares, de zapatistas, y también de obregonistas y villistas, con sus avanzadas y retrocesos, sus idearios y tropeías; de la corrupción, y de edictos, reglamentos y sesiones de Congreso; de las miserables condiciones de los peones en la estructura casi familiar de las haciendas, y también de las perversiones de la repartición ejidal; de las campañas higiénicas y de los índices de criminalidad en la Ciudad de México, y así, de otras varias aristas más.

Ésa es la riqueza que ofrece esta narración extensa, accesible y amena: historias que se entrecruzan, múltiples escenarios llenos de hombres y unas cuantas mujeres que entran y salen de las haciendas, tinacales y pulquerías, y que permiten al lector encontrar numerosos puntos de anclaje para entrelazar sus inquietudes personales con las del autor, y generar un diálogo constante con el texto. Y ésta, me parece es la mayor virtud del trabajo.

En mi caso, como aprendiz de brujo que soy en los entresijos de la historia de las disciplinas antropológicas, me entusiasmó encontrar entre sus páginas a los científicos (los de oficio y no los tan mentados, actualmente, miembros de la camarilla porfirista) y sus investigaciones sobre el pulque, sobre todo, en medio de sus diálogos con los políticos y los empresarios del momento, preocupados por la composición química de la bebida, pero también por las consecuencias de su uso en la población, ya

fuera frente a la amenaza del crecimiento urbano y los índices de criminalidad, o bien, en medio de los destrozos de la guerra. Y también sobre las innovaciones tecnológicas que pretendían mejorar los conocimientos ancestrales para insertarlos en la era de la industrialización, de la higiene, la asepsia y la modernidad, pero sin conocer ni adentrarse en las localidades para comprender mejor sus posibles resistencias frente al cambio.

Esos sujetos científicos y políticos, a la vez, que habitan la nación y su ideología, al tiempo que construyen un conocimiento universal en un diálogo directo con sus pares extranjeros, y sin ser los personajes principales, aparecen a lo largo de *La querrela del pulque...*, y dan sentido a varios puntos del *auge* y del *ocaso*, mientras trabajan por la consolidación de la medicina higiénica, y también en sus constantes reformulaciones sobre el ciudadano —entendido como un cuerpo sano (individual y colectivo)—, y en sus preocupaciones por comprender cómo y por qué un sujeto se puede perder en la locura y la criminalidad, y cuáles deben ser los mecanismos del Estado para evitarlo, aún en contra de la opinión de la sociedad. Inquietudes todas presentes en el cambio de siglo, ya sea en la élite porfirista o en la revolucionaria, porque ambas cuentan con más coincidencias que divergencias, sobre todo en su desprecio común frente al pueblo, y su supuesto atraso atávico y pobreza. La ciencia y la técnica entonces se develan más allá de sus conjeturas epistémicas, y se adivinan políticas e ideológicas y, a la vez, científicas, llenas de fracasos al igual que de éxitos, habitando un espacio



complejo y entrecruzado por múltiples intereses y varios sinsentidos.

Y más allá de los avatares de la ciencia, lo que me atrajo más del texto fue observar y comprender la transformación de una región y su población, que transitó del auge porfirista (quizá heredado del periodo novohispano) a la crisis económica tras los movimientos armados de la Revolución, legándonos no sólo una imagen prejuiciada del pulque, sino también —me parece— de la región y de sus habitantes. Desde las aristas que ofrece *La querrela por el pulque...* es posible observar, de nueva cuenta y desde una plataforma distinta, aquellas imágenes que nos legaron las primeras décadas del siglo en las que la figura del otomí se encuentra mimetizada con el prejuicio de la pobreza, y la embriaguez, la degeneración y la estupidez provocada por el neutle. En este sentido, *La querrela por el pulque...* no sólo es un libro sobre la industria pulquera, sino una ventana que se abre para observar el cambio de siglos en el Altiplano de ese país cosmopolita que se mira desde los ojos del extranjero para “descubrir” su propio exotismo

—como lo describiera Tenorio Trillo en *Hablo de la ciudad*—, pero desde los ángulos que ofrece la pulquería, los figones, la hacienda, el laboratorio, el monopolio industrial, los vagones del ferrocarril y, por supuesto, desde los magueyales de los Llanos de Apan.

La posibilidad que brinda *La querrela por el pulque...* para acceder a esa ventana y mirar todos sus resquicios, en mi opinión, no sólo deriva de la minuciosidad y profunda curiosidad histórica de su autor, sino por su claro conocimiento de la región. Pero no me refiero al tipo de conocimiento erudito que obtenemos a través de la lectura de los documentos, desde un sitio lejano y confortable que sueña y vislumbra ese pasado al que irremediablemente no puede acceder, sino de aquel que se construye de a pie, entre los caminos, los restos de las haciendas, el inclemente sol, el pulque y los magueyales, y —aunque su autor no lo refiera— de ese que sólo se alcanza a través de la querencia por el propio terruño.

HAYDEÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ  
Dirección de Estudios Históricos, INAH

### **Comparar lo diverso: substitución de parientes y resolución de conflictos en dos grupos étnicos totonacanos**

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

*Resumen:* Este artículo compara un conjunto de prácticas tepewas orientales (*ma'álh 'amán*) con sus equivalentes totonacas noroccidentales, relativas a la substitución o relevamiento de parientes ausentes: padres, abuelos y suegros. Estas substituciones se realizan con la finalidad de dirimir los conflictos que no se resolvieron cuando los parientes ausentes estaban presentes, lo que significa, para los casos etnográficos en los que centra este artículo, que no se resolvieron cuando estaban vivos, de manera que el perdón tiene que intercambiarse post mortem. Antes que poner el acento en una unidad regional o supraétnica, y en lugar de proponer generalizaciones en aras de un modelo abstracto, este artículo pone el énfasis en las diferencias cosmológicas y sociológicas, reveladas por la comparación entre el caso etnográfico totonaco descrito por varias fuentes bibliográficas y el caso etnográfico tepewua que el autor conoce por su propio trabajo de campo.

*Palabras clave:* comparación etnográfica, diversidad, parentesco, resolución ritual de conflictos, totonacanos.

*Abstract:* This article compares a series of Eastern Tepewa (*Ma'álh 'amán*) with Northwestern Totonac practices related with the substitution or replacement of absent kin: parents, grandparents, and parents in law. These substitutions are carried out with the intention to settle conflicts that were not resolved when those absent kinsfolks were present, which means, for the ethnographic cases referred in this article, that they were not resolved when they were alive, so forgiveness has to be interchanged post mortem. Instead of putting the accent in a regional or supraethnic unity, or proposing generalizations in order to pursue an abstract model, this article stresses the fundamental cosmological and sociological differences, revealed by the comparison between the Totonac ethnographic case described by several bibliographical sources, and the Tepewa ethnographic case known by the author by means of his own field work.

*Keywords:* ethnographic comparison, diversity, parenthood, ritual conflict resolution, Totonacanan.

## **Origen del censo. Del censo de hecho al de derecho en la antigua Roma y su importancia en la creación de territorio**

Hugo Casanova Leal

*Resumen:* Los censos de población son vistos desde una doble perspectiva: como método estadístico y como herramienta clásica de la demografía. Sin embargo, una mirada en el tiempo tiende a complejizar el problema, pues también es herramienta de tributación y de organización social, lo que obligaría a reconceptuarlo, no desde el Estado sino desde la sociedad misma, desde los grupos sociales. Un censo es ante todo un registro antropológico y sociológico que viene con los grupos; punto de partida para la ciencia social y para el Estado. La antigua Roma atestigua esto ya que su historia no oculta nada. En este artículo hacemos esta reconstrucción.

*Palabras clave:* censo, antigua Roma, *census populi*.

*Abstract:* Population censuses are seen from a double perspective, as a statistical method and classic tool of Demography. However, a look at time tends to make the problem more complex, since it is also a tool for taxation and social organization, which would force us to reconceptualize it, not from the state, but from society itself, from social groups. Census is above all an anthropological and sociological record; it comes with the groups; starting point for social science and for the state. Ancient Rome bears witness to this because its history hides nothing. In this article we do this reconstruction.

*Keywords:* Census, ancient Rome, *census populi*.

## **Dos miradas al mundo indígena y sus lenguas en el México del siglo XIX. Francisco Pimentel y Manuel Altamirano**

Dora Pellicer

*Resumen:* La intención de este artículo es abrir una reflexión sobre dos concepciones del mundo indígena y su diversidad lingüística frente a la edificación de un Estado-nación homogéneo en el siglo XIX. En sus páginas se exponen los criterios que sostuvieron dos intelectuales decimonónicos para la castellanización de la población indomexicana.

*Palabras clave:* lenguas indomexicanas, hablantes indígenas, castellanización.

*Abstract:* The intention of this article is to reflect upon about two conceptions of the indigenous world and its linguistic diversity abreast an homogeneous nation-state building in 19th century. Here I expose two intellectuals criteria of the century in order to castilianize the indomexican population

*Keywords:* indomexican languages, indigenous speakers, castellanization.

## **Cultura jurídica y construcción de la indigeneidad en el Poder Judicial costarricense**

Mónica María Pérez Granados

*Resumen:* Este artículo tiene como objetivo realizar una exploración inicial de aspectos de índole cultural que inciden en el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas; para esto se indaga sobre la construcción de la indigeneidad en el marco de la cultura jurídica del Poder Judicial costarricense y sus consecuencias en la forma de impartir justicia y en el ejercicio de los derechos de pueblos y personas indígenas. A esos efectos se revisa una serie de sentencias de la Sala Constitucional costarricense y se entrevista a 12 personas juzgadoras judiciales, que como resultado de lo cual se advierte la aplicación de un derecho liberal y de una cultura jurídica positivista que incide en que la normatividad nacional se imponga en detrimento de la indígena.

*Palabras clave:* cultura jurídica, indigeneidad, derechos, justicia, Poder Judicial.

*Abstract:* In this article, I explore the cultural aspects that affect the exercise of rights of indigenous people, for this reason inquiry about the construction of indigeneity in the framework of the Costa Rican Judiciary and its effects in the justice and in the exercise of rights of indigenous people, in this order revised a series of sentences of the Costa Rican Constitutional Chamber and interview twelve judges, as a result of which it's found that the application of a liberal law and a positivist legal culture make that national regulations is impose to the detriment of the indigenous regulations.

*Keywords:* legal culture, indigeneity, rights, justice.

## Cuerpo, género y *performance*: apuntes sobre la escena metalera femenil en la Ciudad de México

Stephen Castillo Bernal / Georcely Trejo Arroyo

*Resumen:* En este trabajo se realiza un análisis etnográfico con mujeres-músico de la escena metalera de la capital del país. Desde la antropología de la corporeidad y del ritual se analizan las representaciones escénicas y performativas de diferentes bandas de *gothic* y *death metal*. Se muestra cómo las mujeres se abren camino en una escena simbólicamente masculina y cómo se deconstruyen paulatinamente los roles de género asociados con el canon metalero.

*Palabras clave:* *heavy metal*, mujeres, género, *performance*.

*Abstract:* In this paper, we make an ethnographical analysis of some women metalheads of the Mexico City's scene. We use the body and the ritual anthropology to study the performance of different bands of Gothic and Death Metal. We show how the women metalheads have entered in the global metal scene, which has been symbolically considered like a male escene. In other instance, we study the role genders in the Heavy Metal and its gradual deconstructivism.

*Keywords:* Heavy Metal, women, gender, performance.

---

---

### Fe de erratas:

En la revista del Año 28, Vol. 81, enero-abril 2021, en el artículo: "La incertidumbre en las sesiones académicas de los residentes de psiquiatría. El caso de Luis, un hombre con 36 años de tristeza", de María Alejandra Sánchez Guzmán, pp. 45-67, en la nota al pie 22, p. 52, y la sección de Bibliografía, p. 66, en la tercera cita que dice: "Castro, Roberto, "El campo médico en México. Hacia un análisis de sus subcampos y sus luchas desde el estructuralismo genético de Bourdieu", *Sociológica*, año 34, núm. 97, 2019, pp. 73-113". La autora de este artículo omitió el nombre de la segunda autora —Marcia Villanueva— del texto referido. La cita debe decir: Castro, Roberto y Marcia Villanueva, "El campo médico en México. Hacia un análisis de sus subcampos y sus luchas desde el estructuralismo genético de Bourdieu", *Sociológica*, año 34, núm. 97, 2019, pp. 73-113". Una disculpa a los autores.

Año 27, vol. 79, mayo-agosto, 2020

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Milpas de guerra: hunedales y agricultura institucional durante el Posclásico tardío en Tlaxcallan, México*
- ◆ *Dos calendarios conservadores durante la Guerra de Tres Años: El Reaccionario y La Familia Enferma*
- ◆ *La investigación corporificada: la danza en la construcción del conocimiento antropológico*
- ◆ *El santo tiene polvo en su ojo: la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje de Chenalbo, Chiapas*
- ◆ *Escenarios de la economía étnica de una comunidad nabua del Alto Balsamito en Playa del Carmen*
- ◆ *Representaciones de la risa en la fotografía de los inicios del siglo xx*

Año 27, vol. 80, septiembre-diciembre, 2020

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El patrimonio cultural: entre la historia y la memoria colectiva*
- ◆ *El performance de la memoria histórica en el norte de Guerrero*
- ◆ *La configuración de la memoria a través de la narrativa. Una exploración etnográfica a partir del caso de los "dueños" entre los nabuas de Pabuatlán*
- ◆ *Algunos rasgos gramaticales de las lenguas indígenas y su posible relación con la historia de sus pueblos*
- ◆ *Memoria y psicología*
- ◆ *La Colmena y los parajes del Monte Bajo en el Estado de México. Juan Antonio Azurmendi entre bosques y magueyes*



Año 28, vol. 81, enero-abril, 2021

# DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Interacciones en espacios clínicos: el proceso formativo de los residentes de psiquiatría durante el "pase de visita y la entrega de guardia"*
- ◆ *La incertidumbre en las sesiones académicas de los residentes de psiquiatría. El caso de Luis, un hombre con 36 años de tristeza*
- ◆ *Etnografía del ritual clínico como espacio fronterizo*
- ◆ *Etnografía narrativa: la aproximación a la clínica desde las interacciones sociales*
- ◆ *Tramas cotidianas de interacción clínica en el servicio de rehabilitación*
- ◆ *De interacciones y fricciones en torno a la integración de cuidados paliativos en salud mental y neurológica*
- ◆ *La atención paliativa en diversas franjas de la atención institucional*
- ◆ *Atención en discordancia: estudio de caso del área de rehabilitación neurológica de un centro de atención en salud mental y neurológica*
- ◆ *Las fotografías de una familia de circo*



8 2



9 771405 776005

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



**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA



**INAH**