

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Volumen 9, Número 1 (18), enero-junio 2022

ISSN-e: 2007-7610

Instituto de Estudios Indígenas

Universidad Autónoma de Chiapas

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Consejo Editorial

Graciela Alcalá Moya (*Instituto Politécnico Nacional, México*), José Luis Escalona-Victoria (*Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Sureste, México*), Juan Pedro Viqueira Alban (*El Colegio de México, México*), Lydia Rodríguez Cuevas (*The State University of New York at Potsdam, Estados Unidos*), María Fernanda Paz Salinas (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*), Mario Humberto Ruz Sosa (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*), Matthew Carlin (*Manchester Metropolitan University, Reino Unido*), Maya Lorena Pérez Ruiz (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*), Pedro Pitarch Ramón (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Piero Gorza (*Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" Onlus, Perugia, Italia*), Sergio D. López (*The State University of New York at Potsdam, Estados Unidos*).

Comité Editorial

Anna María Garza Caligaris (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*), Jan Rus (*Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México*), Raúl A. Perezgrovas Garza (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*), Ingreet Cano Castellanos (*El Colegio de México*), Sonia Toledo Tello (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*), Gonzalo Coporo Quintana (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*).

Directoras: Anna María Garza Caligaris, Sonia Toledo Tello (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*).

Editora: Sandra Ruiz Llorente (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*).

Coordinadores del número: Fumiko Sukikara (*doctorante en Antropología Social, Universidad de Barcelona, España*), Gracia Imberton Deneke (*investigadora afiliada al Instituto de Estudios Indígenas, México*), José Luis Escalona Victoria (*Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Sureste, México*).

Composición y formación editorial: Sandra Ruiz Llorente (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*).

Página electrónica: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*).

Lectura y revisión en idioma inglés: Anna María Garza Caligaris (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*), Raúl A. Perezgrovas Garza (*Instituto de Estudios Indígenas, México*), Gracia Imberton Deneke (*investigadora afiliada al Instituto de Estudios Indígenas, México*), Ulises Suárez (*colaborador externo*).

Dirección electrónica: ceditorialiei@hotmail.com

Página web: <http://entrediversidades.unach.mx>

Diseño de portada: Cajavic, Taller de arte y diseño, Ciudad de México.

Cuidado de la edición: Comité Editorial, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Vol. 9, Núm. 1 (18), enero-junio 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Chiapas por medio del Instituto de Estudios Indígenas, Blvd. Lic. Javier López Moreno s/n, Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima, C.P. 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, tel. y fax: (+52) 967 678 35 34, ceditorialiei@hotmail.com. Editoras responsables: Anna María Garza Caligaris y Sonia Toledo Tello. Licencia Creative Commons 4.0 Internacional. ISSN-e: 2007-7610. Todos los artículos que integran este volumen fueron arbitrados por expertos mediante el método de pares ciegos. El contenido de los textos es responsabilidad exclusiva de sus autores.



Universidad Autónoma de Chiapas 2022

CONTENIDO

ARTÍCULOS

- Cambio y continuidad del espacio social barrial en San Cristóbal de Las Casas: del barrio como territorio al espacio imaginado** 6
Jorge Paniagua Mijangos
- Arquitectura oficial contemporánea y espacio social en las escuelas rurales de montaña en el contexto de las comunidades indígenas tucumanas (Argentina)** 46
Gabriela Soledad Varela Freire
- Etnografía de las percepciones en una escuela autónoma de Los Altos de Chiapas, México** 76
Caroline Schnur
- Tanto indígena como tradicional: autenticidad escenificada en el ámbito turístico de Zinacantán, Chiapas** 95
Baleun Song
- Invención de memorias de la resistencia por la reescritura de los relatos indígenas: un estudio para leer las historias contadas por los antiguos en las narrativas zapatistas** 118
Munehiro Kobayashi
- Multiculturalismo neoliberal y transnacionalización de los pueblos indígenas en la frontera México-Estados Unidos** 148
Mao Fukuma
- Migración internacional y cambio sociocultural en la comunidad indígena de Coyutla, Veracruz** 176
Mario Pérez Monterosas
- “El regreso es la razón de nuestra partida”. Percepciones cambiantes sobre el retorno en la experiencia de población migrante en el Estado de México** 200
Ana Elizabeth Jardón Hernández
- Intercambio de conocimientos científicos y legos: un diálogo urgente para comprender y actuar ante la diabetes** 223
Laura Montesi

ARTÍCULOS

- Configuración de la región sanitaria de la zona Altos Tsotsil-Tseltal: panorama actual de la búsqueda de salud** 247

Rocío Marisela Ruíz Ruíz
José Enrique Eroza Solana
Jorge Magaña Ochoa

- De la vergüenza y la culpa al miedo. Cadena de emociones tras un suicidio** 272

Laura Hernández Ruiz

SEMINARIO PERMANENTE FOKUS, JAPÓN

- Presentación: Toru Shimizu, el *outsider*** 298

Ei Kawakami

- Documento: Historia oral narrada por Lorenzo Pérez Jolote, hijo de Juan, y grabada por Toru Shimizu** 301

Toru Shimizu

- La resistencia con el chicle: los mayas entre el capital chiclero y el Estado mexicano en la década de 1920** 325

Ei Kawakami

- El gobierno de Evo Morales y el fantasma del nacionalismo revolucionario del 52 en Bolivia. Hacia una “indianización” y pluralización del concepto de poder dual de René Zavaleta Mercado** 360

Mamoru Fujita

- “La saya es nuestra”: los pasos sonoros hacia la reivindicación de los afrobolivianos** 382

Kahori Umezaki

RESEÑAS

- A Rare Treatise on Interior Decoration and Architecture: Joseph Friedrich zu Racknitz's Presentation and History of the Taste of the Leading Nations*** 408

José Luis Escalona Victoria

- Antropologías feministas en México: Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*** 413

Selene Rosales Macuitl

**CAMBIO Y CONTINUIDAD DEL ESPACIO SOCIAL BARRIAL
EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: DEL BARRIO COMO
TERRITORIO AL ESPACIO IMAGINADO**

**CHANGE AND CONTINUITY OF THE SOCIAL SPACE
IN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: FROM THE NEIGHBORHOOD
AS A TERRITORY TO THE IMAGINED SPACE**

Jorge Paniagua Mijangos*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A01>

Resumen: Se analiza el cambio cultural y socioespacial en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en el sureste de México, el cual conduciría a desplazar el territorio barrial por un espacio imaginado o red ritual como referente de identidad. La metodología, que sustenta el recorrido histórico del barrio, se apoya en conceptos claves de la geografía como espacio geográfico, territorio, desterritorialización y espacio imaginado, este último como una propuesta del autor para comprender la naturaleza actual del Barrio. La perspectiva espacial recupera algunas fuentes arqueológicas, históricas y lingüísticas, una cartografía de mapas satelitales inéditos y, principalmente, el análisis etnográfico como elemento articulador y explicativo. Se muestra cómo la invasión del espacio geográfico (una vasta área verde en el pasado) y la desterritorialización del Barrio a la que condujo tuvo su origen en fenómenos como el turismo mal planeado y la migración masiva del campo a la ciudad. Pero, tal vez, el hallazgo principal consista en evidenciar la vigencia del espacio barrial, no ya en términos del pasado como territorio, sino como un sentido de pertenencia compartido a través de una red ritual.

Palabras clave: barrio, cambio socioespacial, territorio, desterritorialización, espacio ritual.

Abstract: This paper analyzes the cultural and socio-spatial change in San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, in southeastern Mexico, which would lead to the displacement of the neighborhood territory by an imagined space or ritual network as a referent of identity. The methodology,

* Doctor en Sociedades Multiculturales y Estudios Interculturales, profesor investigador del Instituto de Estudios Indígenas y de la Maestría en Diversidad Cultural y Espacios Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, México. Correo-e: jorgepaniagua@yahoo.com.

Fecha de recepción: 20/06/2021. Fecha de aceptación: 09/12/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



which supports the historical trajectory of the neighborhood (“Barrio”), is based on key concepts of geography such as geographic space, territory, deterritorialization and imagined space, the latter as a proposal of the author to understand the current nature of the neighborhood. The spatial perspective recovers some archaeological, historical and linguistic sources, a cartography of unpublished satellite maps and, mainly, the ethnographic analysis as an articulating and explanatory element. It shows how the invasion of the geographical space (a vast green area in the past) and the deterritorialization of the Barrio to which it led had its origin in phenomena such as poorly planned tourism and massive migration from the countryside to the city. But, perhaps, the main finding consists in evidencing the validity of the neighborhood space, no longer in terms of the past as a territory, but as a sense of belonging shared through a ritual network.

Keywords: neighborhood, social-spatial change, territory, deterritorialization, ritual space.

Preliminar

Los barrios, denominados inicialmente como de “indios”, nacieron en la periferia de San Cristóbal de Las Casas y conformaron sus primeros enclaves territoriales. Por la singular geografía del valle, estos asentamientos constituyeron, sin que haya evidencia de que alguien se lo propusiera, una frontera “extramuros” que separaba a los indios de los españoles y protegía a la ciudad de los grupos hostiles que habitaban las inmediaciones (Aubry, 1991). Posteriormente, los barrios de indios experimentaron un proceso de mestizaje, de modo que se conurbarían con el recinto español, dando lugar a nuevos asentamientos que también se denominaron barrios.

Con excepción de los barrios originales, el resto nacería en distintos momentos y circunstancias históricas; sin embargo, todavía en los primeros años de la década del 70 del siglo pasado, estos eran similares en cuanto al paisaje urbano y gozaban de una territorialidad propia, separada casi siempre por humedales, despoblados o puentes. El comercio regional que no fuera el sostenido con las comunidades indígenas del entorno apenas existía y, por lo mismo, los barrios se ocupaban de surtir los bienes y servicios que la población requería, actividad que daría lugar a los oficios que más adelante serían distintivos de la ciudad. San Ramón, por ejemplo, elaboraba pan “coletos” o local, el Cerrillo se dedicaba a la herrería, los de Cuxtitali eran “cucheros”,¹ los de Mexicanos, “textileros”, los de San Antonio, “polvoreros”, y los de Guadalupe, comerciantes —fijos en la calle Real de Guadalupe, circuito comercial del barrio, y ambulantes cuando se desplazaban a las ferias de los pueblos circunvecinos—. ²

¹ Nombre con el que se designa coloquialmente al oficio de matancero de puercos.

² La actividad de “feriero” fue tan popular en la segunda mitad del siglo XX que la población de otros lugares conocía con el nombre genérico de “coletos” a los comerciantes itinerantes del barrio de Guadalupe y de otros barrios. En dos épocas y ciudades diferentes, Ramírez (1978) cuenta que tanto en la feria de Acala y Gumeta (comunicación personal) como en la festividad del Barrio de San Roque, en Tuxtla Gutiérrez, se refieren a los dueños de puestos de ventas como los “coletos”. Lo interesante es que es el término no hace alusión a un modo de autoasignarse un gentilicio, sino a la manera en que los habitantes de esos lugares se referían a un grupo de comerciantes que estacionalmente acudía a las ferias de los poblados circunvecinos ofreciendo servicios de diversión y productos locales. Ramírez (1978: 3), al respecto, ha dicho: “Pues estos son los coletos para quienes no somos de San Cristóbal [...] Hombres y mujeres

San Cristóbal, a pesar de su temprano tránsito de villa a ciudad, apenas creció durante su larga vida colonial e independiente, y después de cuatro siglos y medio, su población solo era una séptima parte de la actual. Sería hasta la aparición del inesperado éxodo indígena que se producirá el primer disparador de un crecimiento que de lento pasaría a ser masivo y anárquico: se invadieron humedales en favor de colonias irregulares, al mismo tiempo que surgían por todos lados espacios residenciales exclusivos y unidades de “vivienda popular” promovidas por desarrolladores y programas de gobierno. El paisaje urbano cambió drásticamente, las mojoneras naturales entre los barrios fueron desapareciendo bajo la presión de la mancha gris y aparecerían asentamientos inéditos como los de colonia y fraccionamiento.

El llamado Centro también dio un vuelco cultural, pasando de residencia de familias coletas³ a espacio de entretenimiento y patrimonio histórico. Buscando sacar provecho de un entorno promisorio en lo económico, aunque conflictivo en lo político y excluyente en lo social, irrumpieron entonces el turismo, las agencias de viajes, las franquicias hoteleras, los restaurantes gourmet, los operadores políticos de las distintas izquierdas, el movimiento campesino, las caravanas zapatistas, los ambientalistas y defensores de derechos humanos, las organizaciones no gubernamentales, los portadores de culturas alternativas, la percepción de inseguridad en el espacio público y toda suerte de personas y actividades que marcaron con su tono cosmopolita y multicultural el fin de milenio en la ciudad (Paniagua, 2014).

Frente al viraje cultural y el crecimiento incontrolado de la mancha urbana, los viejos barrios dejaron de crecer en territorio, mientras que los recientes se incrustaron en los últimos resquicios de los humedales que quedaron. El vínculo de origen entre asentamiento barrial, oficios económicos y geografía se rompió, dejando como única salida la reconstitución de una identidad barrial sin fronteras territoriales, o, más propiamente, desterritorializada.

¿Qué factores incubaron ese cambio, cómo se produjo y cuál es su vínculo con una red de devotos católicos que construyó un espacio imaginario sustentado en un sentido de pertenencia ritual? Esas son las interrogantes a las que el presente texto pretende dar algunas respuestas.⁴

del barrio de Cuxtitali, Guadalupe, San Ramón, San Diego, Mexicanos [...] todos artesanos, todos productores con sus manos de juguetes y dulces que solamente aquí [...] ellos saben hacer para embellecer con sus colores [...] a las risueñas e inocentes plazas de todos los pueblos de Chiapas [...]”. Sobre los productos elaborados por los “coletos” estaban “el pan de ajonjolí, las semitas, el cuadrado panitel, las trenzadas roscas, el chimbo de yema y de miel, las cajetas, los confites [...] También llevaban trompos de colores, o quemados a fuego; los trepatemicos y maromeros; el brillante yoyo, los baleros de barril o de bola; los cofrecitos olorosos a pinos pintados de rojo o amarillo y las muñecas de trapo con sus piernas de ‘jolochi’, de rojas mejillas y ojos sorprendidos siempre abiertos [...]” (1978: 2). Lo mismo sucede con la feria de San Roque, donde se menciona que personas zozques y de Tuxtla compraban juguetes y golosinas a los “coletos” que establecían cada año sus vendimias.

³ Sabemos que la palabra “coletos” o “ladinos” contiene un significado polémico, asociándose con frecuencia a nativos de la ciudad que adoptan una postura racista y discriminatoria hacia la población indígena, e incluso también a los residentes de otras partes, excluyendo a los extranjeros. Aunque reconocemos que el término requiere más análisis y menos generalizaciones (pues igual se usa el término ladinos pobres), en este escrito lo usaremos como un gentilicio para referirnos, con criterio descriptivo, a los sujetos que reivindican un sentido de pertenencia local, hayan nacido o no en la ciudad. En otras palabras, se privilegia la identidad más que la natividad.

⁴ El tema del barrio en San Cristóbal de Las Casas ya fue abordado en su relación con la identidad urbana “coleta” (Paniagua, 2003 y 2014), y lo que se pretende ahora es mostrar el proceso a través del cual la identidad barrial se ha transformado en un espacio devocional organizado por sus clientes rituales.

En otros términos, se busca explicar que es la dinámica del cambio histórico del Barrio en San Cristóbal, la que ha hecho posible su continuidad hasta el momento actual sin constituir una esencia mística e inmutable. De ahí que se asuma, retomando a Braudel (1979) y su concepto de la “larga duración”, que existe un vínculo dialéctico —y no una paradoja— entre el pasado de la ciudad y su actualización en el presente etnográfico; en particular, se mostrará que las transformaciones barriales constituyen un proceso que ha conducido a desplazar el territorio convencional para dar lugar a un espacio imaginado o red ritual a partir de festividades patronales.

Sobre el método. A propósito de los conceptos

Desde una perspectiva que trata de explicar la diversidad cultural mediante conceptos espaciales y territoriales, el texto se estructuró siguiendo el criterio del tiempo largo braudeliano, asumido como la historia profunda que hace inteligible el presente etnográfico. En su aplicación al ciclo largo de la ciudad, se estableció un arco histórico que incorpora, en la medida que es posible en el marco de la estrechez de un artículo, los tres momentos espacio-temporales por los que han transitado el “valle”, el barrio y la ciudad: el espacio geográfico (característico del período precolombino), el territorial (surgido propiamente con los barrios y la fundación de la villa española), y el que aquí se denomina espacio imaginado (el nuevo sedimento barrial después de la crisis de territorio que San Cristóbal ha padecido durante los recientes 50 años).⁵

Esa ruta analítica inicia con la época arcaica y precolombina, cuando el “valle” es únicamente naturaleza o espacio geográfico; se ocupa luego del Barrio-territorio en la época colonial y el siglo XIX, para arribar, a partir de ahí, a una de las posibles explicaciones de la historia reciente de la ciudad: un conjunto de turbulentos cambios, desastrosos en términos culturales, territoriales y de población que derivaron en una “crisis de territorio”. A la postre, en el último apartado, se plantean algunas consideraciones sobre el intento del Barrio (exitoso, como veremos) por sobrevivir a ese tsunami social, reorganizando su sentido de pertenencia alrededor de un espacio imaginado o ritual. En el epílogo, más que recapitular los principales hallazgos —obvios a lo largo de todo el artículo—, se consideró conveniente una reflexión obligada del efecto combinado que la pandemia de la covid-19 y las inundaciones tuvieron en la continuidad acostumbrada del ciclo de festividades.

Es verdad que el primer apartado, “*Hueyzacatlán* o lugar donde crece alto el zacate”, tiene un estilo narrativo distinto al resto —es el único que recurre a fuentes arqueológicas y lingüísticas y a citas en el cuerpo del texto—, lo que podría cuestionar su pertinencia, sobre todo tomando en cuenta que la historia territorial de San Cristóbal empieza con su fundación en 1528. Pero su inclusión, además de responder al criterio metodológico adoptado, contribuye a esclarecer por qué el “valle” no conformaba en tiempos prehispánicos un espacio habitado con un pasado

⁵ Quienes leyeron el borrador de este artículo, y en aras de facilitar su lectura, sugirieron la conveniencia de incluir una guía teórica ya sea al inicio de cada apartado o como una sección especial; finalmente, y con la idea de no romper la continuidad narrativa entre una sección y otra, se decidió incorporar esta nota metodológica. Por lo demás, es una postura personal del autor que la teoría solo es importante en el trabajo etnográfico si muestra su pertinencia en la conversión de los datos empíricos en información significativa, lo que obliga a mantener siempre vinculados los hechos con las interpretaciones teóricas que hacemos de ellos.

territorial, a diferencia de otras regiones. Como veremos, lo que los hallazgos sobre el período revelan es que *Hueyzacatlán* era un espacio geográfico no apto para su conversión en territorio. Que ese espacio vacío haya sido ocupado para fundar una villa por razones de clima o estratégicas es una fatalidad conectada, como lo reflexionaremos al final, con un presente agobiado por la sobrepoblación, las inundaciones y la extinción de lo que un día fue la mancha verde.

Sobre las categorías espaciales utilizadas, sabemos que son polisémicas, pues mucho dependen de los enfoques teóricos que se adopten. No obstante, en favor de la claridad, es importante señalar que los conceptos clave aquí utilizados —espacio geográfico, espacio social, territorio, desterritorialización—, provienen de la geografía humana y su contenido ha sido definido, por lo mismo, a partir del modo y grado de relación del hombre con su entorno. Así, la ausencia de la presencia humana en el medio natural, o una relación débil o intermitente con el mismo, remite al espacio geográfico, mientras que la noción de territorio nos indica una apropiación de ese espacio por la acción humana.⁶ La desposesión del territorio, que para autores como Haesbaert (2011) es un “mito”, posibilita el concepto de desterritorialización producido por lo que Guattari llama “líneas de fuga” (Guattari, 2013). El espacio imaginado tiene igualmente una naturaleza social, pero a diferencia de la categoría de territorio no depende de una geografía delimitada por elementos objetivados o físicos, sino de una red humana que se constituye subjetivamente, gracias a la línea de fuga, con ciertos propósitos —ese es el caso del Barrio—.

Las líneas de fuga cuestionan, desde la micropolítica —enfoque de investigación creado por Deleuze y Guattari (2002: 237) en el libro *Mil Mesetas* —, la concepción reproductivista de la sociedad, según la cual una sola semiótica dominante controla el sentido de las prácticas sociales y anula la capacidad de agencia colectiva. Frente al poder emanado del Estado, vertical y jerárquico, se afirma la presencia inmanente en la vida cotidiana de líneas de acción que visibilizan otros lenguajes y mundos de lo posible. Estas otras líneas de segmentaridad, necesariamente moleculares y rizomáticas frente a las molares y arbóreas, si bien fueron planteadas inicialmente en el ámbito de cierta filosofía y el análisis político o esquizoanálisis (2002: 237), han sido trasladadas a la reflexión geográfica y antropológica como un concepto que permite una mejor comprensión de la movilidad humana, particularmente de los procesos de desterritorialización-reterritorialización.

Como podrá observar el lector, cada una de las partes del texto está guiada por las categorías mencionadas, pero conforman una suerte de diálogo con la historia —o más exactamente la etnohistoria, por el sentido en que aquí se aborda, como explicación del presente—, cierta sociología de la globalización y la etnografía.⁷ En el plano temporal, según la época que se aborde,

⁶ Sistema de fijos (naturaleza) y flujos (acción humana) en Santos (2000); relaciones de poder en Raffestin (2011).

⁷ Es importante destacar que el número y diversidad de estudios sobre San Cristóbal de Las Casas se ha incrementado notablemente, entre otras razones, por la presencia de instituciones formativas especializadas que ofertan posgrados de investigación. De ahí que lo que antes solo se escribía por “amor al terruño” ahora haya derivado en sendas tesis que no necesariamente tienen continuidad, pero que han contribuido a enriquecer el acervo sobre la ciudad. Algunos de esos estudios se ubican en el ámbito de las ciencias sociales, y tal vez la mayoría en temas de suelo, territorio y medio ambiente. Todas las investigaciones, publicadas o en repositorios, son respetables y bienvenidas. Al menos desde la antropología recordemos que en el pasado reciente, a San Cristóbal se le disfrutaba o se le padecía, pero no se le estudiaba (toda la etnografía de al menos medio siglo se centró únicamente en el entorno indígena).

cierto grupo de categorías tiene primacía sobre las restantes, pero en conjunto se busca hacerlas coincidir en una sola interpretación coherente de las relaciones socio-territoriales entre el barrio y la ciudad. Para esta visión integrada a través del espacio-tiempo, el concepto de “larga duración” de Fernand Braudel (Paniagua y Perezgrovas, 2019),⁸ una cartografía sustentada en imágenes satelitales (inéditas) y lo que aquí se denomina experiencia vivida han sido fundamentales.⁹ Todos estos argumentos e instrumentos recorren analíticamente la ciudad de San Cristóbal: el “tiempo largo” permite explicar el cambio en profundidad de la historia barrial, aunque también, a través de la categoría del “tiempo corto”, su historia reciente y vida cotidiana;¹⁰ la cartografía ilustra gráficamente el cambio territorial del “valle de *Jovel*”, desde que constituía un espacio verde hasta transformarse en otro sobrepoblado padeciendo una crisis de territorio;¹¹ por último, la experiencia vivida conecta la memoria del autor con su propia interpretación de los hechos.

Sobre esto último, importa aclarar que se trata de algo diferente al trabajo antropológico *in situ* que remite al diario de campo, a la observación planeada de la “otredad” y al encuentro con los informantes “clave”. El pasado, sus personajes y paisajes de algún modo ya se fueron o han cambiado, por lo que el autor trató de invocarlos en el presente “echando mano” de lo que vivió y vio a lo largo de medio siglo como urbanita en la ciudad. Se trata de rescoldos de la memoria personal acumulada, algunos nítidos y otros oscuros o poco articulados, sobre todo

Con todo, en el caso del material que se recupera para este artículo, se procuró restringir las fuentes a aquellas que mejor contribuyeran a dar respuesta al propósito de investigación planteado: el de la relación entre barrio, espacio y territorio. Queda pendiente, para una tarea posterior, la indispensable revisión de lo estudiado hasta la fecha y sus alcances. Ello, desde luego, también supone un ejercicio de actualización en tópicos cada vez más diversos y especializados.

⁸ Braudel (1979) divide conceptualmente el cambio histórico en tres momentos: las ondas largas, el tiempo medio y el tiempo corto. El más importante para él es el tiempo largo, pues permite definir analíticamente cada época histórica. El presente o ciclo corto, preferido por cierta etnografía, tendría que ver con la inmediatez propia de lo cotidiano. En este artículo el “Barrio se asemeja a una onda larga que recorre toda la historia de San Cristóbal, desde su fundación y pasado colonial hasta la actualidad. Su larga duración no obedece a una sustancia cultural mítica e invariable —es frecuente colocarle esa aureola cuando se alude a la ciudad con fines políticos y/o retóricos—, sino a sus cambios de sentido, lentos o de época, según el modo que los habitantes de la ciudad han encarado cada coyuntura histórica —tiempo medio—” (Paniagua y Perezgrovas, 2018: 731).

⁹ Esta cartografía, tal y como se presenta, se elaboró exclusivamente para el presente artículo y se debe a los buenos oficios del geógrafo César O. Sánchez Garay. Mi agradecimiento por su colaboración.

¹⁰ Desde luego que la teoría del tiempo largo de Braudel es más que añeja, pero aquí su aplicación se circunscribe al hecho de que posibilita comprender mejor la doble dinámica de permanencia y cambio barrial. Tal vez, entonces, conviene recordar lo señalado por este historiador, aunque a veces ignorado por un estilo etnográfico que recopila los hechos sin tomarse la molestia de colocarlos en perspectiva temporal. Al respecto, ha dicho Braudel (1979), que pensar la historia inmediata sin la historia larga es asumirla como una sucesión de acontecimientos arbitrarios y casuales. Es creer que las crestas marinas (esas que admiramos cuando visitamos una playa) pueden tener realidad independientemente o al margen de las olas (no siempre tan vistosas) o más todavía, de las corrientes profundas sin las cuales el concepto de océano no existiría.

¹¹ El cambio territorial, una de las secciones del artículo, se reflexionó preliminarmente como ponencia en el XV Congreso del Consejo Mexicano de Ciencias Sociales: “Las ciencias sociales en la agenda nacional”. Puede consultarse en Paniagua y Perezgrovas (2019).

por mi separación temporal y de retornos intermitentes a la ciudad durante algunos años.¹² Con todo, alcanza (eso espero) junto con otros escritos, documentos y testimonios, para recuperar algo del sentido que los actores dieron a su cotidianidad en la ciudad.

Pensando en que el artículo pueda ser útil tanto para el lector en general como también para la academia y el público especializado, deliberadamente se estructuró la redacción en lo que podrían considerarse dos secciones complementarias: en el cuerpo del texto se exponen los elementos y argumentos que responden al propósito principal, el tránsito del barrio como territorio a espacio imaginado, mientras que en el pie de página se desarrollan del modo más detallado posible los respaldos conceptuales, los razonamientos teóricos y los datos adicionales que se juzgaron oportunos. Sé de antemano que no es lo usual el uso de citas a pie de página tan largas en una revista científica, pero acotarlas (como dicta la norma) obligaría a incorporar en el cuerpo del texto una serie de disquisiciones teóricas que no necesariamente son de interés para el lector común al que se pretende llegar.

Hueyzacatlán o lugar “donde crece alto el zacate”

Hueyzacatlán, como área de montaña, aunque sea extraño por su geografía y distancia en relación con la costa y la tierra caliente, habría emergido del mar hace unos 110 millones de años, en la época temprana del período cretácico, y en un dilatado proceso natural que duraría unos 50 millones de años (Weber, 2014: 13). De ahí surgirían los picos más altos de una red de volcanes de fuego, las dos principales elevaciones que custodian al altiplano: el Huitepec, con 2700 metros de altura sobre el nivel del mar, y el Tzontehuitz, con 3000 metros sobre el nivel del mar (2014: 13).¹³

De acuerdo al consenso de geógrafos y geólogos (Weber, 2014), *Hueyzacatlán* —lugar donde crece alto el zacate, en náhuatl— o *Jovel* —zacate pajón, en maya tzeltal—¹⁴ constituye una cuenca endorreica de 75 km² con un único desagüe natural conocido como los Sumideros.¹⁵

¹² El autor se refiere a que nació en la ciudad, en el corazón de uno de sus barrios, La Merced, por lo que de ahí provienen sus recuerdos y vivencias de niñez y juventud. Una época, la de fines de los sesenta e inicios de los setenta, marcada (como podremos leer en el artículo) por la transición entre el San Cristóbal reducto del centro rector con su omnipresencia ladina, y un entorno regional indígena expoliado por una economía de intermediarios, y aquel otro que en un nuevo contexto de diversidad conllevaría al acelerado cambio territorial y cultural. Luego de esa época, quien escribe se ausentaría, nunca del todo, durante varios años por motivos de escuela y trabajo. De ahí que, en un artículo abocado a pensar la ciudad, resulte imposible (ojalá que para bien) separar las reflexiones académicas de ese pasado vivencial.

¹³ Según Gómez Maza (2014) Huitepec significa “lugar de colibríes y Tzontehuitz, “montaña de árboles con musgos”.

¹⁴ Pineda (2014: 49) agrega el nombre de *Tzequel* (hoja verde, en maya tzotzil), y Burguete (1993: 6) dos más, *Coleatl* o *Coleletl* (lugar cercano al agua) y *Jobeljá* (agua o río de los de “Jobel”). El primero lo atribuye al sacerdote Ángel María Garibay, y el segundo, a Marcos E. Becerra.

¹⁵ Una “cuenca endorreica” o “sistema de drenaje interno” es un sistema natural sin salida fluvial al mar, de ahí su característica de área pantanosa y húmeda. El agua permanece encharcada hasta que se filtra o evapora. En el caso de San Cristóbal de Las Casas, el respetable tamaño de la cuenca y lo reducido del desagüe, ha sido de entrada (independientemente de otros factores) una causa histórica de las inundaciones en las llamadas partes bajas.

A juicio de Ramos Maza (2014: 24), más que un valle, *Jovel* sería una depresión o “cuenca de hundimiento provocada por la acción del agua subterránea que ha horadado toda la región”.¹⁶

Debido a ese origen acuático, las características del suelo (pantanosos, colmado de lagunas y ojos de agua, y saturado de zacatonales) hicieron la vida difícil a los habitantes del mal llamado valle. Semejante paisaje natural, más “los espejos de agua de los terrenos inundables, fue la imagen que se ofrecía a comienzos del siglo XVI” (2014: 24). Con independencia de los factores sociales que derivarían de la conquista, se puede entonces responder en parte a la interrogante de por qué los pueblos de la región prefirieron habitar las colinas, y no una extensión pantanosa e inundable en las estaciones de lluvia.¹⁷

A pesar de ello, Thomas Lee (2014), uno de los pocos investigadores que hizo trabajo arqueológico en los Altos buscando presencia humana, ha señalado una ocupación intermitente de *Jovel* en distintas épocas, sin que en algún momento haya podido florecer un asentamiento precolombino importante. A diferencia de las laderas montañosas que bordean *Hueyzacatlán* (y hasta el momento de la conquista), este al parecer nunca conoció, en el sentido social de la geografía humana, un proceso de apropiación territorial.¹⁸

Se ha calculado, tomando como punto de partida el arribo del hombre al continente americano entre el año 70 000 y 28 000 a. C., que en la época arcaica, aproximadamente en el 14 000 a. C., existían 20 sitios humanos en México, localizándose dos de ellos en lo que hoy es Chiapas: uno en la región Altos y otro en los valles contiguos de Teopisca y Aguacatenango. Así lo muestra la evidencia encontrada en el centro de la ciudad, unas puntas de proyectil que datan del año 8 000 a. C.¹⁹ No obstante, fuera de estos vestigios líticos no se han encontrado restos distintos, más que una cueva que presumiblemente sirvió de protección y que en la actualidad es conocida como “corral de piedra”, al oriente de la ciudad.

¹⁶ Moscoso Pastrana (1992: 17), sin citar sus fuentes, denomina a este fenómeno natural “hoya hidrográfica”, conteniendo “doce manantiales, más las aguas del río Amarillo, del arroyo de Chamula, del Fogótico y el de San Felipe”. La presión del agua, en semejante hundimiento, a lo largo de cientos de años horadaría las rocas de la “serranía sur” y formaría los “Sumideros”, con desembocadura en el río Frío, en las inmediaciones del municipio de San Lucas, al Este de San Cristóbal y colindante con el de Acala (1976: 18).

¹⁷ Garza Tovar y Sánchez Crispín (2015: 187) en un artículo reciente se han referido a este tipo de suelo con el término “Poljé Kárstico”. El *poljé* (campo, en eslavo) es una depresión cerrada rodeada de rocas calizas y con algún desagüe natural (sumidero) que al ser rebasado en su capacidad provoca recurrentes inundaciones y formación de lagos.

¹⁸ El hecho es importante para nuestros fines, pues de acuerdo a las definiciones de territorio de geógrafos como Raffestin (2011) y Santos (2000), la humanización de un espacio geográfico y su transformación en espacio social y territorio solo puede tener lugar mediante la acción humana que interactúa con el medio, adaptándolo a sus necesidades, haciéndolo producir y culturalizándolo.

¹⁹ Alfredo López Austin y Fernando López Luján, en el *Pasado indígena* (2001), una obra de actualización y divulgación del conocimiento sobre Mesoamérica, atribuyen al arqueólogo José Luis Lorenzo la categoría clasificatoria de “Etapa Lítica” (2001: 19), aludiendo con ella a un prolongado período que iría del 33 000 al 5 000 a. C. En este período, los instrumentos fabricados por el hombre consistirían únicamente en piedras apenas pulidas para ser usadas como proyectiles. El lítico ha sido subdividido además en dos sub etapas: la arqueolítica y la cenolítica (12 000-5 000 a. C.); a este segundo momento corresponden, junto con las puntas de proyectil, los “cuchillos, las navajas y los raspadores” (2001: 19-20).

Pueden esgrimirse, a juicio de T. Lee (2014), muchas suposiciones acerca de la ausencia de construcciones permanentes en esa lejana época, pues la tendencia histórica en la medida en que el hombre se hizo sedentario fue buscar como hábitat las tierras bajas y las vegas de los ríos. Sin embargo, la hipótesis más plausible apunta al hecho de que la transición generalizada del cazador nómada al agricultor sedentario no sucedió ni en *Jovel* ni en sus cerros circundantes. La razón estribaría no solo en la humedad de la superficie plana, sino en la dificultad en ese entonces de obtener maíz y otros cultivos en el clima frío. Habría existido en el mundo arcaico una interacción estacional de “microbandas” con el espacio geográfico, mas no una apropiación sostenida y permanente que implicara, como todo espacio devenido en territorio, conglomerados humanos y relaciones sociales.

Podemos imaginar que el hombre llegaba al valle sólo en ciertas estaciones del año para cazar y recolectar, como en la primavera o en el otoño, después de las lluvias de septiembre y octubre, cuando el valle ofrecía sus gramíneas maduras y sus encinos llenos de bellotas. Esta zona podría haber servido como una reserva temporal (Lee, 2014: 5).

Si bien es generalizado en el ámbito local asociar a la población de origen mesoamericano con el concepto de etnoterritorio (Barabas, 2004),²⁰ lo cierto es que en el caso de *Jovel* sería hasta las postrimerías del preclásico que se encuentran en las márgenes del valle los primeros montículos, probablemente de uso ritual, junto con restos de cerámica similar al de la tierra caliente, en el oeste. Ello sugiere, y tal vez esto es lo más interesante del período, que los primeros habitantes establecidos hablaban zoque y no maya. El hecho, a decir de Lee (2014: 6), no es de extrañar, ya que en el preclásico era común que la lengua zoque fuera predominante a lo largo del río Grijalva.

El arribo de mayas a tierra fría ocurrirá poco antes del clásico. La lengua que hablaban provenía del cholano, tronco lingüístico de las tierras bajas y del cual surgiría el tzeltal en el 1 300 d. C. Una división posterior daría lugar al tzotzil.²¹ En la actualidad, estas dos últimas lenguas son las de uso más generalizado en los Altos de Chiapas. Es de hacer notar que en este período los mayas expulsarían a los zoques de asentamientos como el del Cerro de Santa Cruz, marcando el inicio de las disputas, ahora sí, etnoterritoriales en la región (2014: 6).

²⁰ En una obra monumental en dos tomos, coordinada por Barabas (2004), se puede encontrar desde muchas miradas y lugares lo que bien podría considerarse como la tendencia predominante en los estudios etnográficos sobre el territorio. Ya sea que se trate de espacios, lugares, fronteras o redes (lo más novedoso), el espacio (siempre tangible, al menos en el caso de Barabas) es concebido como un proceso milenario de apropiación-simbolización a través de cosmovisiones, mitos y prácticas rituales compartidas por uno o varios grupos étnicos. Al espacio, aunque dinámico, no se le otorga ningún papel al margen de las marcas étnicas. De ahí conceptos como etnoterritorio y geografía sagrada (2004: 39-124).

²¹ Según Leonardo Manrique (2000), en su estudio histórico de las lenguas de Mesoamérica, el cholano fue una subfamilia lingüística derivada del protomaya, y estaba emparentado con el tzeltalano (una suerte de protolengua del que se diferenciaría el tzeltal actual). Son parte del grupo cholano el chol, con hablantes en Chiapas, el chontal y el chortí. La separación entre el cholano y el tzeltalano habría ocurrido durante el clásico (2000: 53-93).

Las rivalidades aumentarían en el período clásico (250 al 900 d. C.), y estarían protagonizadas por los pueblos de Ecatepec y Moxviquil.²² Sin embargo, también de esta época son los restos encontrados en Ecatepec, consistentes en tumbas de laja tendida y ofrendas mortuorias, vasijas y otros artículos. Pero, sin duda, por su complejidad arquitectónica y ritual, Moxviquil constituyó el centro social y ceremonial más importante a la mitad del clásico (500 d. C.). Su florecimiento tendría que ver no solo por el control del ojo de agua frente a la colina que ocupaba, sino con la explotación de un yacimiento de pedernal, fundamental en la región —ante la ausencia de obsidiana— para elaborar herramientas cortantes.²³

Con el fin de tener mejor claridad sobre el pasado precolombino en los Altos de Chiapas, es necesario señalar que ha sido lo más estudiado por la arqueología. Las excavaciones datan desde los años 50 del siglo pasado y han podido corroborar la ausencia de una apropiación física del valle de *Hueyzacatlán*, lo que no obsta para que fuera nombrado y conocido. Este hecho es fundamental para comprender la dinámica histórica que se originó a partir de la fundación de la villa española. No hubo despojo territorial (a diferencia de pueblos como Comitán que estaba habitado), sino el tránsito de espacio geográfico a territorio. Los restos encontrados sugieren una serie de pueblos situados únicamente en las laderas de Ecatepec, Huitepec, Moxviquil y Santa Cruz. La vida cultural de estos pueblos no permanecería ajena al militarismo (característico del posclásico) y, hasta la conquista por los españoles, estarían enfrentados entre sí.

Cabe también hacer notar que la cultura clásica, manifestada en una compleja organización social y ritual, construcciones monumentales, escritura en estelas, grabados, conocimiento matemático y de los astros, fue propia de las tierras bajas y nunca impactó a los Altos de Chiapas, excepto por ocasionales encuentros comerciales en que se introdujeron ciertos objetos elaborados con cerámica. De ahí que la decadencia maya deba comprenderse regionalmente por las guerras intestinas, el empobrecimiento y dispersión paulatina de los grupos que habitaban el área.

La ciudad y el territorio en el pasado. Los primeros barrios

San Cristóbal de Las Casas sería fundada como Chiapa de los Españoles en 1528 por el capitán Diego de Mazariegos en un frío y húmedo valle, deshabitado, pero con vecinos hostiles cercanos. Desde el nombre se establecía la diferencia con el asentamiento prehispánico de Chiapa de los Indios, sede de los chiapanecas, grupo cultural que heredaría su nombre a la entidad. Corría el 31 de marzo y el escribano Jerónimo de Cáceres dejaría asentado en el libro de cabildo ese momento estelar en que tuvo lugar el traslado de la villa española, inicialmente fundada en una de las márgenes del río Grijalva, a su nuevo sitio en el valle de Hueyzacatlán.²⁴

²² El término Ecatepec es utilizado por Weber (2014) para referirse a una de las elevaciones que bordean a Jovel. Está a un lado del Huitepec y con sus 2 300 metros sobre el nivel del mar, sería el menor de los tres “volcanes de fuego” reportados por el autor. A partir del clásico, sus inmediaciones serán el asentamiento de un grupo de población conocida con el mismo nombre.

²³ Las evidencias materiales de Moxviquil fueron localizadas por Franz Blom en 1952 y se exhiben en el museo Na Bolom (casa del jaguar).

²⁴ La descripción de Jerónimo de Cáceres no otorga sustento a la opinión generalizada según la cual la migración indígena actual a la ciudad significa el regreso al lugar que los pueblos mayas siempre habían habitado. De acuerdo

[...] y habiéndose visto los términos y asientos de estas comarcas, les pareció que en este campo de Gueyzacatlan hay y concurren las calidades necesarias para la dicha población, por ser la tierra fría y en ella haber el río y fuentes de muy buena agua, y prados y pastos y aires [...] y tierra para ganados y montes y arboledas y comarca cercana y conveniente [...] por tanto [...] dijeron que mudaban y mudaron el asiento de dicha Villa Real (citado en De Vos, 2010: 49).

No obstante que la Villa fue fundada como una población de origen novohispano, *Jovel* en realidad era un mosaico de culturas y de lenguas conformado, sobre todo, por los indios auxiliares o “tropa de a pie” de Mazariegos. Procedían del centro de México y por su filiación étnica eran mexicas, tlaxcaltecas, mixes y zapotecas, aunque también había quichés y a la postre tzeltales y tzotziles —hablantes de lenguas mayas—. ²⁵ La singular situación multilingüística del lugar obligaría a usar el náhuatl como lengua común en el siglo XVI (De Vos, 1994). ²⁶

Reparar en los diferentes nombres con los que se ha conocido la ciudad ilustra muy bien los cambios políticos, casi siempre desavenencias, entre lo que fue la administración de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala. Además de las denominaciones prehispánicas de *Jovel* (maya) y *Hueyzacatlán* (náhuatl), San Cristóbal se conocería como Villaviciosa de Chiapa desde el 21 de julio de 1529, en alusión a Juan Enríquez de Guzmán, que desde la Audiencia de Guatemala vendría a sustituir a Mazariegos. El apelativo duraría apenas un poco más de 2 años, hasta el 14 de agosto de 1531, fecha en que Pedro de Alvarado renombrará al poblado como San Cristóbal de Los Llanos, seguramente en reconocimiento a la villa fundada con el mismo nombre por el capitán Pedro de Portocarrero. ²⁷

con los datos arqueológicos y lingüísticos ya indicados, lo que estaba poblado son los alrededores de la cuenca, más cercanos a las zonas templadas y a la tierra caliente.

²⁵ García de León (1985: 38) y Viqueira (2007: 40) informan también de la presencia de xochimilcas del centro de México, lo que no es descabellado tomando en cuenta que el grupo fue uno de los primeros aliados de los españoles por su permanente conflicto con los mexicas. Lo que resulta curioso es que los xochimilcas habrían llegado a Chiapa de los Españoles acompañando a Pedro de Portocarrero y no a Diego de Mazariegos. La explicación tiene que ver con el hecho de que Pedro de Alvarado (del cual Portocarrero era uno de sus expedicionarios) recibiría como encomienda las fértiles tierras lacustres de Xochimilco, por lo que no es de extrañar que parte de sus habitantes, después de la caída de Tenochtitlán, se integraran como tropa auxiliar para la conquista de lo que hoy es Guatemala, El Salvador y Honduras. Sin embargo, solo Viqueira (2007), basándose en un documento de medición de tierras en 1599, hace mención de un posible barrio denominado “Suchimilco”. Este mismo autor también señala, apoyado en testimonios recolectados a su vez por el historiador local Hermilo López Sánchez, la existencia de San Felipe Ecatepec (en las laderas del cerro del mismo nombre), como el primer poblado tzotzil conformado a partir de la política de reducciones practicada por los frailes evangelizadores (2007: 36). Este asentamiento se fundaría en el mismo lugar que la investigación arqueológica reporta como inicialmente habitada por población zoque.

²⁶ Esta singularidad de la villa se extendía por igual a comarcas cercanas donde la comunicación comercial entre agricultores se hacía en náhuatl (De Vos, 2010).

²⁷ El capitán Pedro de Portocarrero fundaría en enero de 1528 San Cristóbal de los Llanos, en las cercanías de lo que hoy es la ciudad de Comitán. A diferencia del “valle” de San Cristóbal, el área era un extenso llano habitado por tzeltales y un pueblo maya-quiché a cuyo asentamiento principal llamaban *Balún Canán* (lugar de los nueve guardianes o estrellas). Al ser sometido por los aztecas, en 1486, el pueblo sería conocido como *Comitlán* (lugar de alfareros, para unos, y donde abundan las fiebres del nahoa, para otros). Ese nombre, al castellanizarse, derivaría en

Con todo, el nombre que prácticamente duraría casi tres siglos es el de Ciudad Real, y sería gestionado por Luis de Mazariegos, hijo del conquistador. Proveniría de un decreto emitido por la corona española el 7 de julio de 1536, y estaría vigente hasta el 28 de julio de 1829. El nombre de Ciudad Real significaría también adquirir el rango de ciudad.²⁸ Posteriormente, como parte del México independiente, la ciudad mudaría su nombre todavía varias veces por acuerdos del Congreso del Estado: San Cristóbal, desde el 29 de julio de 1829; San Cristóbal de Las Casas, a partir del 31 de mayo de 1844, en recuerdo a Fray Bartolomé de Las Casas; Ciudad Las Casas, por decreto del 7 de febrero de 1934 y atendiendo a la prohibición anticristera de poner nombres de santos a los pueblos chiapanecos; por último, y hasta nuevo aviso, el 4 de noviembre de 1943, recuperaría su nombre de San Cristóbal de Las Casas (Trens, 1957: 157).²⁹ Es de destacarse que, a pesar de sus múltiples denominaciones a través del tiempo, la ciudad es mejor reconocida como Ciudad Real —cuando se alude a su permanencia histórica— y San Cristóbal de Las Casas —por su denominación actual—.

En las ciudades novohispanas, junto al asentamiento español, fue generalizada la ocupación de la periferia por los indios aliados que acompañaron a los españoles en la empresa de conquista. Ciudad Real no sería la excepción y los barrios conformarían inicialmente un grupo humano a prudente distancia territorial y social del asentamiento español, ubicado en el centro o Recinto. Según Aubry (1991: 25), el Recinto “comprendía 12 manzanas y 18 calles”, y lo habitaban —de acuerdo con el Libro de Cabildo— inicialmente 70 españoles peninsulares a los que luego se agregarían otros 13, posiblemente soldados de Portocarrero que decidieron quedarse a vivir en la nueva Villa. Y si bien en un principio la colonia procuró mantener separado al Barrio del pequeño grupo de conquistadores, lo cierto es que al poco tiempo se producirían entre indios y españoles relaciones de esclavitud y servidumbre.

Recinto y Barrio serían, entonces, las dos modalidades que dieron su origen a la ciudad colonial como territorio, transformando el espacio físico de la cuenca en un espacio social compartido, pero jerárquico y con obvias relaciones de dominación del español hacia los nativos. En términos de Raffestin (2011) y su concepción del espacio como una “geografía del poder”, estamos frente a un espacio social donde coexisten la diversidad y la asimetría como formas de interacción cotidiana.

el actual de Comitán. A pesar de su temprana conquista, Comitán fue catalogado por la corona española como un “pueblo de indios”, siendo hasta el 29 de octubre de 1813 que las Cortes de Cádiz le conceden la categoría de ciudad.

²⁸ El decreto de la corona española anunciaba, además del nuevo nombre de Ciudad Real, el paso del poblado de la categoría de villa a ciudad, ello con el fin (entre otras consideraciones) “que el dicho pueblo se ennoblezca y otros pobladores se animen a ir a vivir en él”. Cédula Real expedida por el rey de Castilla el 7 de julio de 1536 (citado por Trens, 1957).

²⁹ Aunque de modo más sintético, la información sobre las vicisitudes del nombre de la ciudad también aparece en Paniagua (2010).

Diagrama 1. San Cristóbal de Las Casas como territorio. Siglo XVI



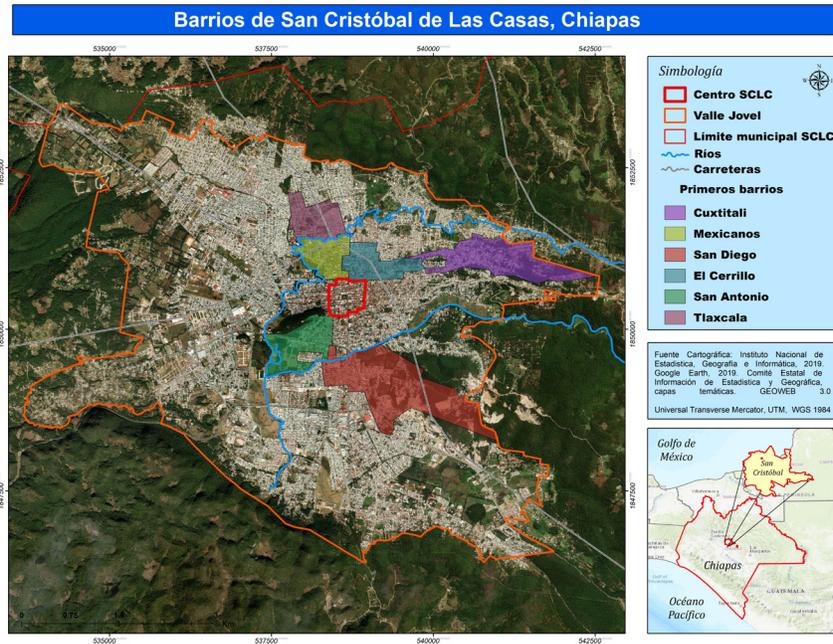
Fuente: Elaboración propia.

Como ya se mencionó, los barrios que nacieron con la Villa fueron habitados por mexicas, tlaxcaltecas, mixtecos, zapotecos y quichés, y de ahí que algunos de ellos, Mexicanos y Tlaxcala, llevaran nombres alusivos a la condición étnica de sus pobladores. Los mixtecos y zapotecos, por su parte, fueron ubicados en los barrios de San Antonio y San Diego. Finalmente, Cuxtitali es asociado con mayas quichés que habrían llegado de Guatemala como la tropa auxiliar de Diego de Portocarrero, conquistador rival de Mazariegos.³⁰ Años después de la conquista, un sexto barrio, el del Cerrillo, surgiría en 1549 con mayas tzotziles que habían dejado de ser esclavos por decreto de la corona española.

Los barrios en esta primera etapa se ajustan a la definición de etnoterritorios. Nótese en el mapa satelital cómo los barrios guardan contigüidad geográfica, formando una especie de anillo que aísla y protege al recinto español.

³⁰ Viqueira (2007: 40) indica que por estar sujetos a tributos, “además del medio tostón tenían que entregar algunas fanegas de maíz” (2007: 40-41), por lo que Cuxtitali se habría fundado con tzotziles de la región. Si fuera de ese modo, y como el mismo Viqueira (2007) señala, la fundación del barrio de Cuxtitali ocurriría en el mismo siglo XVI, pero sería posterior a la del Cerrillo. Este dato, sin embargo, no ha sido confirmado por otros historiadores.

Mapa 1. San Cristóbal de Las Casas y sus barrios en el siglo XVI



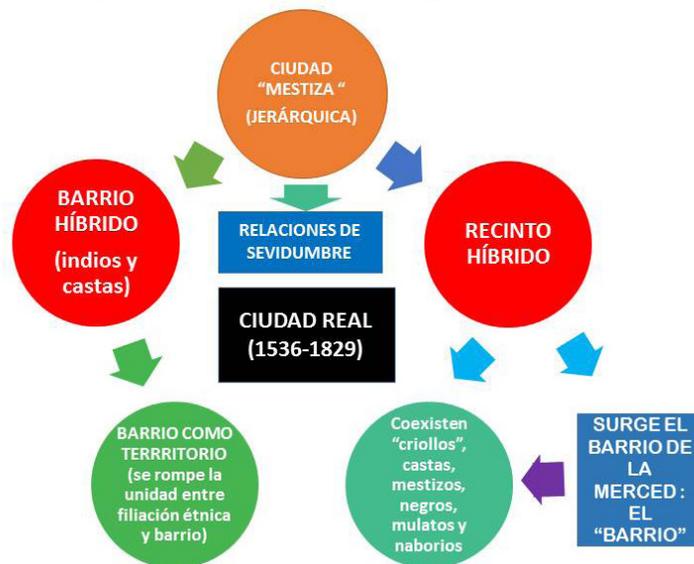
Fuente: César O. Sánchez Garay.

Entre Barrio y Recinto, por siglos, se extendió un vasto espacio geográfico que apenas hasta los años 50 del siglo XX empezaría a poblarse por el crecimiento en dirección de la periferia al centro. Un siglo después de su nacimiento, en Ciudad Real la mayoría de las edificaciones estaban construidas con paredes de adobe y techos de teja —materiales locales—, y la población peninsular había pasado de 70 a 40 personas. Con el impulso urbanístico del obispo Núñez de la Vega (1684-1706) en el siglo XVIII, y el trabajo forzado a que fue sometido la mano de obra indígena, se pasaría del mudéjar, estilo arquitectónico propio del mundo rural, a las edificaciones barrocas (Aubry, 1991: 30-32). Con ello, habría que agregar, la ciudad caminaría también de territorio a paisaje, entendido este último como el sedimento histórico resultado de la acción humana a través de sucesivas generaciones (Santos, 2000). Ciudad Real incorpora ahora a su geografía, con las limitaciones impuestas por su proverbial modestia, un panorama citadino materializado con los estilos arquitectónicos de la época. Ya no solo hay sociedad, sino también un paisaje urbano que admirar.

El cambio barrial

Lo que en un principio sería rigidez y estricta separación territorial y étnica, con el tiempo empieza a desdibujarse. Debido al mestizaje, intenso en los dos primeros siglos de la ciudad, el Barrio dejaría de ser “barrio de indios”, al mismo tiempo que el Recinto, exclusivamente español. Cualquier asomo de originalidad étnica o racial, a pesar de su insistencia en el presente —a veces todavía se dice indios y mestizos, y hay algunos que agregan a supuestos criollos—, queda aquí sepultado por las evidencias de la historia local. Surge el nuevo barrio de La Merced, como una extensión del Centro hacia el Oeste, y ahí coexisten ahora “criollos”,³¹ castas, mestizos, mulatos y naborios; se mantienen las fronteras territoriales, pero se han vuelto permeables a todas las herencias de sangre y cultura. En el siglo XVIII la ciudad es plenamente híbrida —multicultural en los términos de hoy—, aunque como en los primeros años coloniales están vigentes los tributos y la servidumbre.

Diagrama 2. San Cristóbal de Las Casas. Siglo XVIII



Fuente: Elaboración propia.

³¹ El término criollo debería someterse a una reflexión más cuidadosa, pues en sentido estricto se refiere a los descendientes de español y española peninsulares. Sin embargo, en la lista de primeros pobladores que fundaron Ciudad Real todos eran varones, y no pudo garantizarse una generación de españoles criollos en la ciudad. Contribuye a la confusión el que Aubry (1991), contradiciendo su propio análisis e información, defina al siglo XVIII urbano en términos del surgimiento de la “ciudad criolla” (1991: 39); incluso también se referirá a la avenida Norte-Sur que cruza a la catedral y el palacio municipal como el elegante primer asentamiento de los “criollos”. Y es que luego de caracterizar al siglo como “una demografía que baraja a blancos con los indios de siempre y además con negros, mulatos y las ‘castas’ de los mestizos” (1991: 39), pasará a señalar que a partir de ahí el “jet set” de Ciudad Real ya no es la muy española Plaza Mayor, sino el eje norte-sur ocupado exclusivamente por criollos con casas de altos, palacios y monumentos en fila desde Santo Domingo hasta el Arco del Carmen” (1991: 39). Este argumento será luego esgrimido por un presidente municipal para justificar, en los albores del milenio, lo que hoy constituye el Andador Eclesiástico, primera avenida pensada para el turismo que cerrará permanentemente el paso vehicular.

Durante el siglo XIX y hasta buena parte del siglo XX, tanto los habitantes del Centro como de los barrios se asumen como ladinos —noción a menudo tomada localmente como equivalente de mestizo—. Mientras tanto, el indígena o indio ciudadano —entendido como lo opuesto al ladino— se ha ruralizado, es extraterritorial, vive en el llamado paraje o comunidad, y su presencia en la ciudad es concebida como transitoria o circunstancial.

Puede observarse aquí la lenta conformación en el tiempo de dos tipos de fronteras territoriales: la que divide a los ladinos del Centro y del Barrio, y la que separa al Centro y al Barrio de las llamadas comunidades indígenas. La primera es intramuros y da cuenta de la rigidez clasista al interior de la ciudad; la segunda, es externa, y, sobre todo en el caso de las familias del Centro, pareciera trazar simultáneamente una línea étnica y de clase con todo aquello que es parte de la región, pero ajeno a la ciudad. Esa marca social conocida como ladina o coleta recorre transversalmente las asimetrías clasistas —hay ladinos ricos y ladino pobres—, y si bien en el imaginario urbano es representada según la condición social (los del Centro pueden presumirse criollos y los del Barrio simplemente no indígenas o ladinos), la fuente reivindicatoria común es la herencia cultural española.

Debido a ese patrón de crecimiento centrípeto, es que en el siglo XIX surgiría un segundo anillo de barrios conformado por Guadalupe, Santa Lucía y San Ramón. Los nuevos barrios, varios de ellos contiguos al Centro, definirán no solo un espacio territorial, sino que junto con los de origen colonial orientarán su ocupación económica a distintos oficios. En pequeñas tiendas adaptadas en los corredores, patios y zaguanes de las casas, el Barrio producirá y comerciará buena parte de lo que la ciudad requiere, mercadeando tanto con los indígenas como con los ladinos ricos del Centro. Ante el débil lazo económico y de abastecimiento con el resto de la entidad, localmente la actividad económica se orientará a la matanza de puercos y reses, la gastronomía, el pan, la herrería, los textiles, la pirotecnia, la tejería, la elaboración de velas rituales, muebles y juguetes de madera. En barrios como Mexicanos, además del trabajo textil, tomaría fama la curandería practicada por los conocidos como “brujos” —mote que luego se generalizaría a todo el barrio—. Con el tiempo, la práctica de cada oficio especializado se convertirá en el distintivo de la identidad barrial.³²

³² Es esta actividad, importante para muchas familias, pero cada vez más irrelevante como referente identitario barrial, la que se ha tratado de estimular mediante la declaratoria de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, que reconoce a San Cristóbal como “Ciudad creativa en artesanía y arte popular” (El Universal, 2015).

Diagrama 3. San Cristóbal de Las Casas. Siglo XIX y parte del siglo XX



Fuente: Elaboración propia.

Son tiempos de una modesta estabilidad y también de rigidez. En los años 50 del siglo XX, las diferencias económicas entre los ladinos del Centro —profesionistas y/o comerciantes— y los ladinos del Barrio —especializados en oficios— no facilitan la movilidad socio territorial de un sector a otro. Todavía en los inicios de la década de los 70, San Cristóbal es una pequeña ciudad de 32 mil 833 habitantes (INEGI, 1980) que respira provincialismo y sensación de aislamiento. Su contacto pareciera ser únicamente con el entorno indígena y con ocasionales viajeros y empleados de gobierno.³³

La urbanización caótica típica del desarrollismo vendría después y, mientras tanto, en el Barrio y en el Centro había coletos, y sus señas de identidad se reproducían y guardaban en torno a los espacios naturales de su terreno. Hasta ese momento, tenemos que la vida intramuros transcurre sin sobresaltos en un medio ambiente inmediato integrado por ríos (el Fogótico y el Amarillo), despoblados (La Isla), lagunas o lagos (Chapultepec y María Eugenia), y, desde luego, montañas, producto del antiguo círculo de volcanes de fuego y ahora volcanes apagados —Tzontehuitz, Huitepec, Ecatepec, los principales—. Abundaban los renacuajos, larvas de

³³ Esta es todavía la imagen que 20 años antes captaron como fotografía los antropólogos indigenistas: una región interétnica donde los indígenas se estancaron por la condición colonial que padecieron durante siglos (decían), al tiempo que el núcleo ladino de la ciudad no era capaz de romper con su propio confinamiento para acceder de modo pleno a la modernidad. Se trataba de una ingeniosa síntesis de las ideas evolucionistas, culturalistas y funcionalistas en boga y, como es bien sabido, fue el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) quien mejor se las arregló para formularlas en una teoría que luego sería ejemplo modélico del indigenismo latinoamericano: las regiones de refugio. Pasarían todavía varios años para que otros estudiosos del “problema indígena”, con influencia marxista, acuñaran el término “colonialismo interno” para redefinir a la región. Ver, entre otros, a Stavenhagen (1981).

anfíbios que después de eclosionar hacían surgir las ranas entre zacatonales y pantanos, y el popoyote —pez de río, microendémico, propio de cuencas cerradas como la de *Jovel*—. La mancha verde tenía primacía sobre la mancha gris y los puentes —Puente Blanco, Tlaxcala, Peje de Oro, la Almolonga, Morelos, el Santuario—, que constituían el paso necesario para transitar de un barrio a otro.

En los nombres de los nuevos barrios y colonias persiste todavía la marca de lo que en el pasado todavía no muy lejano eran lomeríos y zonas verdes y boscosas: Los Pinitos (hoy colonia Los Pinos con sus cuatro calles del mismo nombre), Explanada Huitepec (hoy Barrio de Fátima), La Isla (hoy Barrio Santa Cecilia), Cerros de la Delicias y de la Santa Cruz (hoy asentamientos de los barrios del mismo nombre). El antiguo “campo de aviación”, una extensión de terreno respetable, es ahora la Unidad Administrativa y sede del gobierno municipal. La icónica carretera panamericana, símbolo del fin del aislamiento con Tuxtla y Comitán, constituye tal vez la división más notoria entre la ciudad vieja y el nuevo San Cristóbal. Hacia el Centro está la ciudad centenaria con sus paredes de adobe, techos de teja y aleros “pecho de paloma”; hacia el Sur, los nuevos fraccionamientos, barrios y colonias, resultado del poblamiento de no más de medio siglo. La zona norte, una vasta área de humedales, en la actualidad conforma un intrincado complejo de colonias conformadas inicialmente, en su mayoría, por indígenas conversos originarios de los municipios aledaños.

El acceso físico a las cabeceras y comunidades de los municipios de la región hasta hace poco fue complicado por lo accidentado de la geografía y los pésimos caminos de terracería (intransitables en la época de lluvia), pero fue paliado eficazmente por dos estaciones de radio que surgirían algunos años antes de que la ciudad decidiera el giro turístico: la “WM” —ahora Suprema Radio— y la “Radio Comunidad Indígena” —integrante en la actualidad de la cadena de radio gubernamental denominada Radio Uno—. La primera capitalizó la negativa reiterada de la Secretaría de Comunicaciones para autorizar otras señales radiofónicas, incluyendo una cultural promovida en su momento por la Universidad Autónoma de Chiapas, y la segunda sería el enlace más efectivo con el medio rural indígena, transmitiendo noticias y mensajes en español y tzotzil. Finalmente, en el marco de otras voces que exigían diversificar los canales de expresión —el Internet todavía estaba por llegar— el monopolio radiofónico se rompió, y no por la vía de la autorización oficial de nuevas frecuencias, sino por el surgimiento de una constelación de estaciones “piratas” tanto religiosas como comerciales.

En lo que en la reflexión sobre los espacios sociales se ha concebido como el “lugar practicado” o “espacio representado”,³⁴ la vida social también tenía referencias de encuentro inevitables y

³⁴ El “lugar practicado” es un concepto construido por Michel de Certeau (2000) con el fin de marcar la diferencia entre la calle con espacio planeado y su culturalización por los transeúntes que cotidianamente lo humanizan. Similar sentido tiene la triada planteada por Henri Lefebvre (2013) para subrayar el carácter polisémico de la producción espacial. Para Lefebvre, además del espacio real —ese flujo objetivado de personas, información, mercancías y cosas interactuando como una constante—, existen dos concepciones a menudo opuestas: el “espacio concebido o representado” y el “espacio de las representaciones o percibido”. Uno corresponde al espacio normativo, abstracto, instrumental, vertical, propio de los urbanistas y sus jefes, los políticos; el otro, al espacio de las personas y sus subjetividades, de la contracultura, de la horizontalidad, de las apropiaciones creativas o al menos de la resistencia (Lefebvre, 2013). El espacio representado, el más conceptual e ideológico de todos, es una interpretación autoritaria

aceptadas. Esas que hacen la diferencia entre cualquier espacio y el llamado lugar o terruño. Los negocios se conocían con el nombre de los propietarios y más frecuentemente por sus apodos. Eran tan escasos que todos los vecinos, provinieran del Centro o del Barrio, confluían cotidianamente en ellos. Si se trataba de abarrotes estaban las Tres RRR, Don Olinto y los Supermercados Jovel; si la ocasión ameritaba un casimir o un traje de vestir, la Casa Sarquis, Don Sixto González y las sastrerías Morales y Cañaveral; si se pensaba hacer estrenar a toda la familia en ocasiones como bautizos, primeras comuniones, bodas o cumpleaños, “Doña Chole” y La Cigüeña de la “Tía Elenita”; si lo que se buscaba era un regalo para un día especial, “el Titiritero” o “las Licas”; si el motivo era la diversión, los billares de “Don Abraham” o el Salón Primavera; si se trataba de jóvenes, los cines Las Casas y Variedades (en el presente el Hotel Catedral y el Teatro Zebadúa), o bien las cafeterías Delicias y del Centro; para comer, cenar o degustar algún pan o antojito local, el “Negro Luis”, “Las Matis”, “la Tía Deli”, “Doña Amanda”, “Doña Trini”, “Las Gordas”, “los Palomas”, “Don Pepe Aceves”, “Don Lino”, El Molino la Dulcería San Cristóbal. En materiales escolares competían tres papelerías, las de “las Madres”, la Karlet de “Don Rigo” y la Papelería Nueva de “los Zepeda”. En el Centro, eso sí, “los Pimas” eran la única peluquería recomendable. La educación superior solo contaba con la Escuela de Derecho, que luego formaría parte del Campus III de la Universidad Autónoma de Chiapas, la escuela Normal Larráinzar para egresados de la secundaria, y el Colegio la Enseñanza (un internado para mujeres con mucho prestigio entre las familias de otras ciudades del estado de Chiapas).³⁵ Solo había una escuela particular: el Colegio Tepeyac, hasta la fecha administrado por monjas. Las prepas se dividían únicamente en dos: la “prevo” y la prepa del Estado.

Destacable es decir que casi no había hoteles, menos hostales, moteles y posadas (algo que suena extraño en la Ciudad Real de nuestros días).³⁶ Se sabía únicamente de dos hoteles, el Español y el Jardín (en el presente Sombra del Agua y Ciudad Real), auto clasificados como de “primera”. Los otros dos hospedajes, *Nabolom* (en los límites entre el Cerrillo y Cuxtitali) y el Molino de la Alborada (en el extremo Sur, en la parte posterior de María Auxiliadora) se rumoraba que eran para “gringos”.

Una pequeña flotilla de no más de una docena de autos Impala (esos de 8 cilindros llamados “lanchas” por su gran tamaño) proporcionaba a los vecinos el servicio de taxi a través de un

del espacio objetivado y, por su misma naturaleza, esquiva, suprime, o peor, reprime el espacio de los actores. Pese a ello, el análisis espacial no puede, a riesgo de ser parcial, ignorar esta tríada conceptual, pues constituye la ruta metodológica más plausible para comprender de modo integral y crítico el espacio urbano en condiciones capitalistas. A nuestro juicio, la mirada más importante es la de los “ojos de la calle”, ya que remite a la defensa de la urbanidad entendida como sociedad; el resto, es el espacio vacío o la ciudad sin urbanitas. Por ello, con razón, Guillermo de la Peña (1981: 7) ha dicho que, en última instancia, “el espacio es socialmente construido porque es un espacio vivido”.

³⁵ El prestigio de la “Enseñanza” —actualmente un edificio remodelado que opera como Casa de la Ciudad— provenía sobre todo de Doña María Adelina Flores, educadora ella misma y madre de Carlos Z. Flores, considerado el “arquitecto” de la ciudad por la impronta de su estilo neoclásico en la remodelación y construcción de la mayoría de los edificios del centro histórico —el más importante, tal vez, el palacio municipal, hoy convertido en museo—.

³⁶ En la céntrica calle Real de Guadalupe, a cuadra y media del Centro, la Posada Margarita es tal vez el único negocio que se mantuvo y luego creció con otros hospedajes; su espacio, una casona neoclásica con patio y corredores fue el modelo de alojamiento que luego siguieron varios hoteles de prestigio y hasta de clase económica, estos últimos cuando los propietarios pudieron remodelar sus propiedades y luego arrendarlas o venderlas.

teléfono por operadora, siendo la subida más por gusto que por necesidad. Los autobuses de Don David, de los llamados de “trompa”, conocidos con el mote de “veinteros” (por cobrar veinte centavos el pasaje) circulaban por algunas calles de la ciudad y comunicaban al mercado municipal (el que estaba en el parque de La Merced) con lo que se percibía como el lejano poblado de San Felipe Ecatepec. Igual están en la memoria de los ciudadanos el Laguito Azul, el Salón Mundial y La Oaxaqueña para beber, y boticas como la De Dios, San Martín, Morenita, Cruz Blanca, Regina, Tepeyac y La Popular para curarse. No había mucho más, solo las tiendas de los “otros” que, sobre todo en la calle Real de Guadalupe y las inmediaciones del mercado Miguel Alemán y luego Castillo Tielemans, comerciaban con los campesinos indígenas machetes, azadones, morrales y sombreros. Era una época en la que también se podía adquirir y vender legalmente algún arma de fuego, y la Segoviana, a unos metros del parque central, tenía el mejor surtido en armas cortas y rifles de caza.

Muy pocos negocios sobrevivirían “modernizando” sus giros comerciales. La “Chalupería el Negro Luis”, por ejemplo, ahora con el nombre de “Antojitos Carmelita”, ampliaría su oferta de productos, remozaría sus instalaciones, emularía a las franquicias fundando sucursales, y a través de agencias de viajes, hoteles y los buenos oficios de los guías de turistas, coptaría un nuevo segmento de clientes integrado por foráneos deseosos de entrar en contacto con lo “tradicional”. Parecido es el negocio del pan, identificado en el pasado con el oficio principal del barrio de San Ramón, en el poniente de la ciudad. El “pan coletto”, por supuesto, sigue vigente y ha crecido su mercado. Sin embargo, ello ha implicado varios cambios en su producción y distribución. Muchos hornos de leña han sido sustituidos por los de gas y ahora se oferta, más que en su barrio de origen, en una cadena de comercios pensados más en función del turismo y visitantes de ciudades vecinas —es el caso de las panaderías Santa María, una cadena local con sucursales estratégicas en algunos barrios, y las panaderías Doña Isabel, negocios de los descendientes de “Don Sixto”—. El producto tampoco es el mismo, sus ingredientes han cambiado y, por la demanda de los mismos consumidores, coexisten con el conocido como pan de “panificadora”.

Una excepción notable fue la pequeña industria refresquera conocida como “Nectarín”. Su origen se remonta a 1944-1945, y gracias a su temprana modernización con una planta semiautomática en la década de los 70 logró con un mercado alternativo —primero conformado con locales que viven fuera de la ciudad y que periódicamente regresan, y luego con el propio turismo— no ser engullido por las embotelladoras transnacionales.³⁷

³⁷ El caso de lo que inicialmente fue Refrescos Néctar ilustra bien las dificultades de los negocios familiares que abastecían a las pequeñas ciudades. No únicamente era el obstáculo de la capacidad de inversión, sino también la competencia desleal. Entre otras prácticas extraeconómicas, la transnacional Coca Cola ofrecía a los dueños de los comercios dos cajas de refrescos por cada reja de envases Néctar, además de exigir exclusividad en el uso de los enfriadores que proporcionaba (esta estrategia prevalece hasta la fecha). Con el tiempo, los envases de vidrio serían sustituidos por los desechables de plástico y, finalmente, con su propio pozo, vendiendo agua purificada y una plantilla de media centena de empleados, la Refresquera Nectarín realizaría el milagro de constituir una de las tres empresas en el país que no fue sometida a las cadenas de distribución de las dos principales cadenas refresqueras. (Ver Enríquez, 2021). A pesar de haberlo intentado, La “cervecita dulce”, otra legendaria bebida local, no ha corrido con la misma suerte.

De Zona de Monumentos Históricos a Pueblo Mágico

Es ese pasado, lentamente conformado, el que trató de preservar la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) cuando en 1986 decidió incluir a San Cristóbal de Las Casas en su “Lista Indicativa” de ciudades candidatas a ser consideradas “Patrimonio Cultural de la Humanidad”.³⁸ No se pretendía, por raro que parezca, exaltar deslumbrantes construcciones de cantera presentes en ciudades como Oaxaca, Querétaro, Guanajuato, San Luis o Zacatecas; más bien se aludía a una historia modesta pero centenaria, donde la población había logrado en el tiempo largo mantener un ejemplar vínculo con su medio ambiente natural. Se otorgaba un reconocimiento a un modelo social de urbanidad expresado en relaciones irreprochables entre las personas y su entorno.

Con todo, para ese momento, la imagen urbana se había arruinado irremediamente, y en el año 2001 la UNESCO retiraría su reconocimiento.³⁹ No quedó otro margen más que el de la nostalgia. Las ocupaciones de humedales —a veces negociados con algunas familias ladinas acaparadoras del suelo urbano—, los intereses privados —sobre todo el negocio rentista, responsable del encarecimiento de inmuebles en el Centro Histórico—, el oportunismo de los políticos —que solapaban a los caciques a cambio del voto indígena—, la gentrificación de los barrios aledaños al Centro, el comercio informal, la ausencia de planeación urbana —del que siempre hizo caso omiso la política urbana municipal—, entre otras calamidades, habían hecho su trabajo de devastación. Los bancos de arena concesionados por el propio gobierno erosionarían los cerros, y las áreas verdes de la periferia circundante se transformarían en interminables caseríos irregulares. La presión sobre el suelo y el espacio público, aunada al reavivamiento del localismo xenófobo frente a la diáspora indígena, cristalizaría en un efectivo disparador de conflictos físicos y simbólicos que darían al traste con el pintoresco pueblo de montaña. Se trata de una mutación ambiental y social, acumulada en sus causas en apenas unas cuantas décadas, pero que de ahí en adelante marcaría el antes y el después en el rostro urbano de Ciudad Real.

³⁸ La UNESCO reconoce cuatro categorías en su normatividad de Patrimonio Histórico: El “Bien cultural, el Bien natural, el Bien mixto y el Bien inmaterial”. Curiosamente, tal vez por un defecto del expediente, Ciudad Real fue considerada en el rubro de “Bien cultural”, cuando en realidad se trata de un “Bien mixto” que alude a la ciudad histórica y a su entorno natural (Ver Wikipedia, 2021). En la actualidad, Chiapas cuenta con dos reconocimientos de la UNESCO como Patrimonio Histórico: La danza de los parachicos en la fiesta de enero en Chiapa de Corzo (inscrita como Bien Inmaterial), y el Parque Nacional y la ciudad prehispánica de Palenque (inscritos como Bien Cultural).

³⁹ Aunque por conveniencia se procuró no divulgar la noticia (a tal grado que todavía se cree que la ciudad sigue en la fila de espera), la UNESCO consideró que no se tomaron las medidas necesarias para preservar el equilibrio socioambiental y el expediente fue retirado. Según Alejandro González Milea, miembro en ese entonces del Área de Patrimonio Mundial del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), además de la notable relación con el entorno, la arquitectura también estaba representada por una variedad de estilos: “testimonio de fusión de materiales y técnicas tradicionales con cánones académicos que van desde elementos del siglo XVII, el barroco del siglo XVIII y elementos del neoclásico del siglo XIX” (El Heraldo de Chiapas, 2005). Tal herencia cultural habría sido irremediamente alterada por acciones como las múltiples “intervenciones de las casas que han invadido patios, rompiendo esquemas tradicionales arquitectónicos” (El Heraldo de Chiapas, 2005, citado en Paniagua, 2010).

Y es que apenas despuntaba la década de los setenta cuando el tiempo lento se estremecería por un aluvión de acontecimientos que transformarían radicalmente el espacio natural y social preexistente de la ciudad y sus barrios. Dos fenómenos deben ser subrayados entre los más importantes: el crecimiento demográfico acelerado —al que nos referiremos en la siguiente sección— y la incorporación de la ciudad a los programas gubernamentales y empresariales. El primero, de naturaleza local, debe ser asociado con la diáspora indígena a la ciudad; el segundo, con el decreto donde en 1974 el Congreso de la Unión declaraba a San Cristóbal “Zona de Monumentos Históricos”,⁴⁰ abriendo con ello las puertas al mercado turístico global.⁴¹

Se giraría, sin transición de por medio, de una pequeña ciudad desatendida y encerrada en su pasado, con algunos resquicios representados por las instituciones nacionales, a la realidad transnacional. Más allá de una sociedad apacible en la que se respiraba provincialismo, subyacía la discriminación, el conservadurismo a ultranza, la pobreza urbana, el aislamiento social, la devastación del entorno, la economía informal y otras contradicciones acumuladas. Todos estos lastres locales convergerían con las nuevas tendencias del mundo global, por lo que ante la imposibilidad del desarrollo comercial e industrial, San Cristóbal —sin buscarlo ni proponérselo, y tal vez porque no había más salida en sus condiciones— apostaría su rumbo económico al mercado mundial del turismo.

Es de destacarse la paradoja, pues mientras por un lado en la política de esos años se insistía en la consigna de que “todo en Chiapas es México”, intentando convencer a los chiapanecos de que ya no pertenecían a Guatemala, por el otro, la ciudad —antigua capital de la provincia— se encaminaría a una inserción poco clara con el mundo globalizado, el cual acometía contra todos los espacios de vida local y aniquilaba las distancias culturales, pero simultáneamente comenzaba a evidenciar signos de fragmentación.⁴²

⁴⁰ Este decreto, del 10 de septiembre de 1974, es poco conocido y se le confunde con un nuevo decreto federal emitido el 4 de diciembre de 1986. En esta nueva declaratoria se abroga el primer decreto y se redefine el área conservada, abarcando tanto al Centro Histórico como a los antiguos barrios. En total, se protegerían 520 edificios construidos del siglo XVI al siglo XX, abarcando 256 manzanas en una extensión de 2.88 km² (Ver DOF, 1986).

⁴¹ Un análisis de la relación del turismo con pequeñas ciudades declaradas “Zona de Monumentos Históricos” en México, entre ellas San Cristóbal de Las Casas, lo proporciona el geógrafo cubano Pablo Fernet Gil (1996). Y es que el tema no solo se reduce a la conservación oficial del patrimonio urbano edificado a cargo del INAH, pues sin dejar de lado la importancia del valor cultural de un inmueble y su resguardo, en realidad, lo que se origina es una compleja dinámica poblacional, económica y política. En el marco de nuevas contradicciones, las pequeñas ciudades históricas adquirirán un nuevo dinamismo interno, al mismo tiempo que quedarán sujetas a una extrema vulnerabilidad externa.

⁴² Robertson (2000) afirma que el fenómeno corresponde, siguiendo la terminología de Braudel (1979), a una onda larga que comenzaría en las postrimerías de la Edad Media y el Renacimiento hasta alcanzar el siglo XIX y los primeros años del siglo XX. El resultado de este ciclo de largo aliento no desembocaría en la estandarización del mundo, sino en una reelaboración contradictoria, a veces impredecible, de las relaciones entre las culturas domésticas y las de alcance transnacional. Ulrich Beck (2001) definiría este suceso con el concepto “glocalización”. Al respecto, Paniagua (2010) ha dicho que “en cierto lenguaje posmoderno la multiplicación en el mundo de toda suerte de nacionalismos, etnicidades, separatismos, fundamentalismos, diferencias tecnológicas, informacionales, productivas, religiosas, estatales remite a la apocalíptica metáfora de Geertz (2002) de un ‘mundo en pedazos’”. Appadurai (2001 [1990]) ha propuesto el concepto de “globalidad dislocada” para referirse, más que a una globalidad rota o caótica, a una “economía cultural global que tiene un orden complejo, dislocado y repleto de

Eran los años 70 y, obviamente, detrás del interés político por enraizar el sentimiento mexicano entre los chiapanecos, estará el atractivo de los recursos naturales de la entidad. Recordemos que es en ese período cuando despegaría la extracción de petróleo crudo y gas natural,⁴³ al mismo tiempo que las hidroeléctricas de Chicoasén, Malpaso y La Angostura (y luego se agregaría Peñitas) abastecerían de energía al desarrollo industrial de centro y norte del país.⁴⁴ En la actualidad, hay que decirlo, la situación ya no es la misma, entre otras razones porque se diversificaron las fuentes de abastecimiento y los estados del norte optarían por obtener energía de Estados Unidos.⁴⁵

Lo anterior se reflejaría en cambios drásticos en la estructura económica de la entidad. Crecieron las ciudades y con ello la terciarización de la economía, a la par que se “descubría” en el turismo la llave mágica para invertir en la industria sin chimeneas.⁴⁶

Así, rumbo a los 500 años de la fundación de Ciudad Real, tenemos la misma complejidad étnica y lingüística del pueblo colonial del siglo XVI. Es el mismo mosaico de culturas del comienzo, pero ahora con una diferencia que a veces pasa desapercibida: ya no existe la ciudad dual, aunque algunos —sobre todo gobernantes excluyentes— estén anclados en esa visión. Estamos ahora frente a un escenario donde los protagonistas ya no son únicamente indios y ladinos, sino locales, —de todos los orígenes y universos culturales— en un conglomerado de relaciones a menudo difíciles y tensas con extranjeros y nacionales de otra parte del país. La ciudad es vivida por todos, si bien hasta hoy las distintas visiones sobre la misma parecen ser más de disputa que compartidas.

En ese contexto, vanamente en el 2010 se reintentará incorporar a San Cristóbal de Las Casas a la lista nominal de la UNESCO,⁴⁷ por lo que los esfuerzos se dirigirían a la búsqueda

yuxtaposiciones que ya no puede ser comprendido en términos de los modelos centro-periferia —ni siquiera por aquellos planteamientos que hablan de muchos centros y muchas periferias—” (2001: 7). Se trata de un escenario irregular y múltiple —étnico, mediático, tecnológico, financiero e ideológico— en el que se prueban fuerzas, se originan tensiones y se establecen arreglos entre flujos culturales que operan sin cesar en todas direcciones.

⁴³ En 1970, el ramo de actividad representaba un modesto 7% del PIB estatal, siendo a partir de la mitad de la década que se dispararía al 18.49 para alcanzar en 1980 el 44.97% (Sistema de Cuentas Nacionales de México, INEGI, 1986: 18).

⁴⁴ Las cifras también son reveladoras en la rama hidroeléctrica, pues en el lapso de una década (1970-1980) se pasaría del 22.97% al 48.55% (Sistema de Cuentas Nacionales de México, INEGI, 1986: 32).

⁴⁵ Actualmente, se insiste mucho en la producción de energías limpias como la eólica y la solar, a pesar de que por su costo apenas abastece al 6% de las necesidades del país; no obstante, esa tendencia a la diversificación de las fuentes de energía enlazó a los estados del norte con los ductos de la unión americana. Lo que era de esperarse, en esa integración subordinada a la economía sureña de la Unión Americana, las inversiones, recursos y ganancias se produjeron para el beneficio norteamericano y las crisis del lado mexicano. Pasó con la industria automotriz al retirarse algunas inversiones ante la amenaza de aranceles, y empezó a suceder también con la energía eléctrica.

⁴⁶ Con datos del 2016, puede observarse el predominio del sector comercial y la extracción minera en el rumbo reciente de la economía chiapaneca. Las actividades más destacadas son las del comercio, el turismo y el sector de servicios que, en conjunto, representan el 71.8% del Producto Interno Bruto (INEGI, 2016).

⁴⁷ Se trató de una iniciativa generada por el grupo del Partido Verde en la LXI Legislatura (2009-2012). No encontramos cuál fue la respuesta a esa petición, pero su contenido exhibe una mezcla de ingenuidad, errores de interpretación histórica y desconocimiento de la naturaleza del concepto “patrimonio cultural” creado por la UNESCO. De ahí que se esgriman como argumentos la existencia de “18 municipios en alto grado de marginalidad” —como si el reconocimiento fuera a la pobreza—. La falta de asesoría también queda de manifiesto cuando se dice que los “usos y costumbres” permanecen inalterados desde la época en que los dominicos “refundaron y evangelizaron” a los pueblos

de nuevos reflectores que mantuvieran el interés del turismo cultural. Entre los distintivos conseguidos estarían el de “Pueblo Mágico” (2003) y el “Premio a la Diversificación del Producto Turístico” (2010-2011), otorgados por la Secretaría de Turismo.⁴⁸ La UNESCO, por su parte, en una especie de premio de consolación, reconocería a Ciudad Real como “Ciudad Creativa” en la categoría de artesanía y arte popular.⁴⁹

Refiriéndonos al Barrio, desde fines del siglo pasado y lo que va del nuevo, deja de ser entonces la única modalidad de asentamiento territorial, y surgen las colonias y los fraccionamientos; las primeras asociadas a la población indígena que, como ya se mencionó, llegó del campo en proceso migratorio atípico (por masivo y tardío), y los segundos con la población local y de otras partes del país que decidió mudarse por motivos de estudio, trabajo o simplemente recreativos. Finca también su residencia en la ciudad un segmento importante de población extranjera que junto con ladinos del Centro adquieren o contratan terrenos y construyen viviendas en la nueva periferia, antes despoblada.

El Centro es ahora “Centro Histórico”, los barrios pierden su capacidad de expansión territorial y se produce lo que aquí se denomina una “crisis de territorio”.

indígenas, o bien cuando se señala que la región posee “una muy original gastronomía” —cuando en realidad se trata de una cocina híbrida o mestiza, como cualquier aspecto de las culturas indígenas en la actualidad— (Ver Gaceta del Senado de la República, 2010).

⁴⁸ Según la Secretaría de Turismo, un “Pueblo Mágico” es una “localidad con atributos simbólicos, leyendas, poblados con historia [...] lugares que muestran la identidad nacional en cada uno de sus rincones, con una magia que emana de sus atractivos [...]” (Secretaría de Turismo, 2020). Por el slogan colgado a la ciudad como el “más mágico de los pueblos mágicos”, es común suponer que aquí nacería esa categoría. Sin embargo, no es así, el primer “Pueblo Mágico” (2001) fue Huesca de Ocampo, en el llamado “Corredor de la Montaña”, en el estado de Hidalgo. Actualmente, existen 132 localidades con ese reconocimiento. En Chiapas son cuatro: San Cristóbal de Las Casas, Chiapa de Corzo, Comitán y Palenque (Secretaría de Turismo, 2020).

⁴⁹ De acuerdo al boletín de la UNESCO, este premio correspondió a “69 artesanos dedicados al trabajo de la cerámica, madera, forja, tinte, pan y pirotecnia”. Como es obvio, el reconocimiento tuvo la intención de revitalizar algunos viejos oficios de los barrios. A mi juicio, como se ha mostrado varios años después, el intento fue infructuoso. Las actividades “tradicionales” perdieron hace tiempo el soporte social que les proporcionaba el barrio territorializado y el programa de fomento no pasó de talleres aislados (Ver UNESCO, 2015).

**Diagrama 4. San Cristóbal de Las Casas como territorio.
Fines del siglo XX - comienzos del siglo XXI**



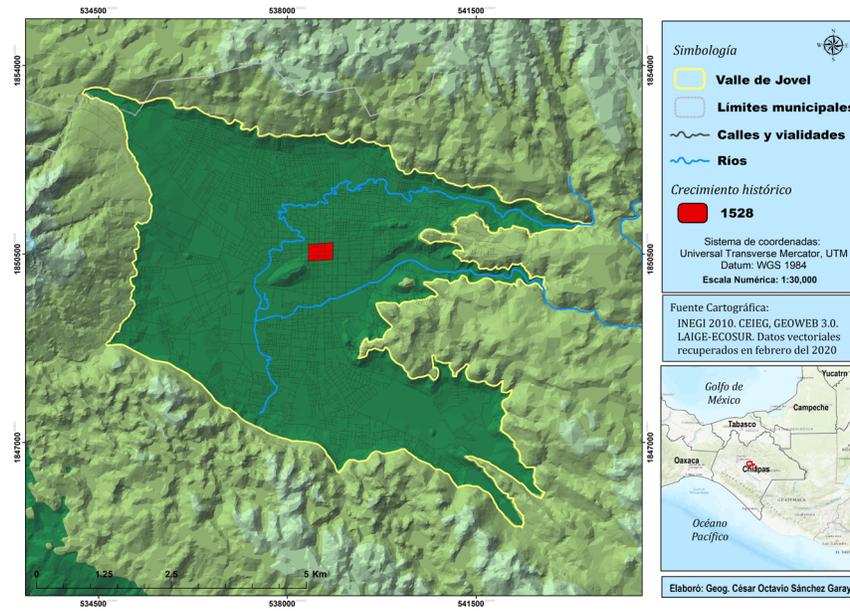
Fuente: Elaboración propia.

La crisis de territorio

Desde una perspectiva territorial, el curso de estas transformaciones puede ilustrarse bien si comparamos, con el apoyo de mapas satelitales, la relación por época entre la mancha urbana y el área verde de la añeja cuenca. El ejercicio resulta eficaz porque vuelve a mostrar ese mismo pasado que se ha venido narrando, solo que ahora (digamos) de manera gráfica.

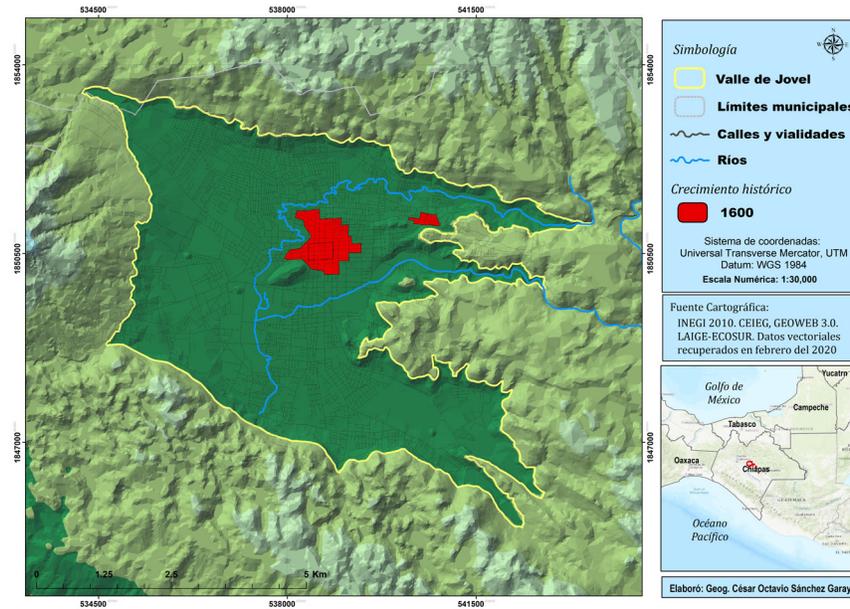
Al llegar los españoles en 1528 a la cuenca todo era naturaleza. Los pocos pobladores se localizaban en las partes altas y vivían de los recursos que podían aprovechar de las zonas más templadas (Mariaca, 2005: 7, citado en Paniagua, 2010: 5). Después, en el transcurso del siglo XVI, una parte de las tierras serían aprovechadas para el trabajo agrícola y la ganadería. Había ganado ovino, vacuno y caballo, y se cultivaban trigo, hortalizas y frutales de clima templado. Pese a ello, la ocupación del entorno es modesta y al concluir la centuria tendremos escasamente 2 mil 075 habitantes establecidos en el 3.37 % del valle (Paniagua, 2010).

Mapa 2. Valle de Jovel en 1528



Fuente: César O. Sánchez Garay.

Mapa 3. Ciudad Real en el siglo XVI



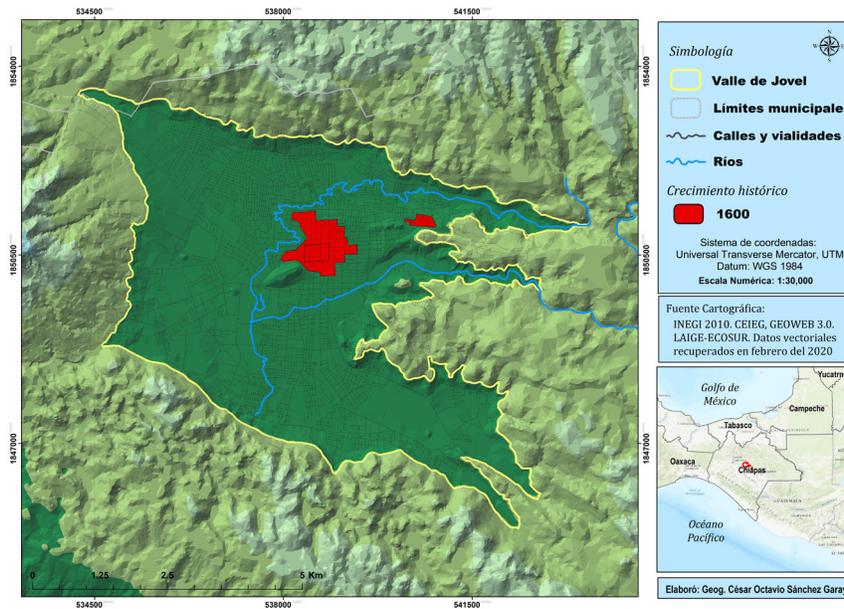
Fuente: César O. Sánchez Garay.

Con todo, durante los tres primeros siglos de vida de la ciudad, el tamaño de la población permanecerá estancado y en varios momentos su crecimiento será negativo. La escasa productividad de las tierras de montaña en un suelo frecuentemente inundado hará depender en extremo a la población de la fuerza de trabajo indígena. Así, iniciando el siglo XX, Ciudad Real solo contará con 14 mil habitantes, padeciendo la mayoría pobreza, aislamiento geográfico y abandono (Aubry, 1991: 57). Las calamidades naturales y los acontecimientos políticos resultantes en inundaciones, enfermedades, alzamientos indígenas, pugnas internas entre las élites políticas, abonarán al estancamiento poblacional durante el siglo XIX. Al aislamiento geográfico habría que agregar el aislamiento comercial, pues la ruta más plausible para esta actividad era la región del Soconusco. Siguiendo el corredor costero, los comerciantes podían trasladarse indistintamente a Centroamérica o al centro de México.⁵⁰

El acontecimiento a finales del siglo decimonónico que cerraría el círculo de los infortunios de Ciudad Real, sería el traslado de los poderes a Tuxtla Gutiérrez, perdiendo con ello su condición de capital. Como era de esperarse, ese ambiente de reclusión constituiría el mejor caldo de cultivo para reforzar la idea colonial de que la ciudad era para la vida citadina de los herederos de la cultura española, mientras que los indios deberían resignarse a la vida premoderna, prejuiciada y rural. En ese contexto, a mediados de siglo XIX tenemos que en la ciudad únicamente vivían 10 mil 295 personas que abarcaban el 5.78 % del área verde (Aubry, 1985).

⁵⁰ En un artículo sobre lo complicado de la comunicación en San Cristóbal (desde los traslados en mulas hasta el fallido intento de un aeropuerto local), Olivia Pineda (2007: 172, citado en Paniagua, 2010: 5) da cuenta de este aislamiento al recordar que, hasta poco antes de la inauguración de la carretera Panamericana en 1943, el traslado a Tuxtla Gutiérrez seguía un camino de herradura “que pasaba por Zinacantán-Salinitas-El Burrero-Punta del Llano Ixtapa-La Era-Chiapa-puente Colgate-Tuxtla. Para llegar a Tuxtla, la duración del viaje, en carro, era de un día completo y a caballo, de dos jornadas (es decir, dos días)”.

Mapa 4. San Cristóbal de Las Casas en 1859



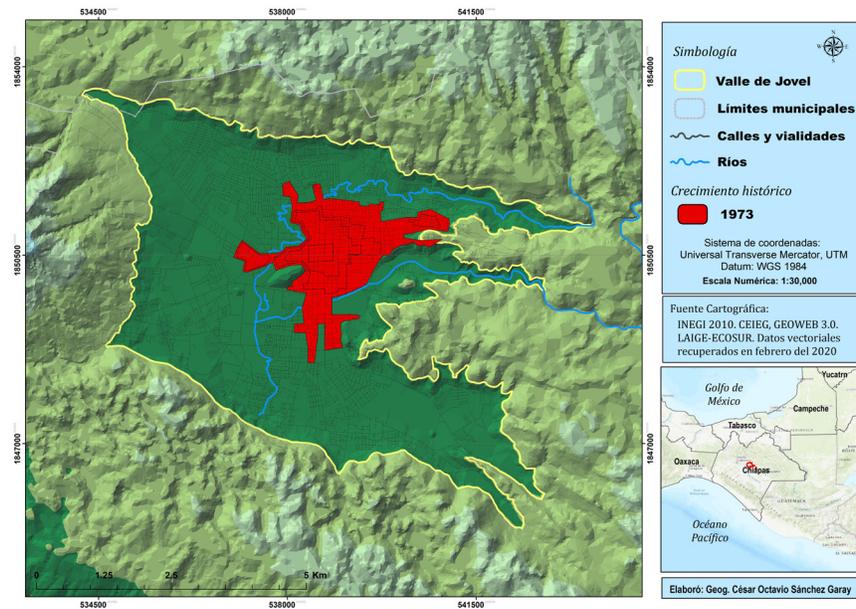
Fuente: César O. Sánchez Garay.

Sería hasta el arranque del siglo XX que San Cristóbal modificará su patrón demográfico. A partir de los primeros cuarenta años el número de habitantes se multiplicará cada década, y posteriormente a esa fecha en que se reduce en 16% la población, el crecimiento se producirá nuevamente con un ritmo sostenido (Aubry, 1991: 73). De ahí que no debería de extrañar que un siglo después la mancha verde comenzará a retroceder. Es así que, en 1973, con todavía un 13.1% de mancha urbana, los asentamientos barriales se desbordarían a los humedales en las zonas bajas. Es cuando tiene lugar la primera oleada masiva de migrantes indígenas a la ciudad, y también cuando se produce la más grave inundación en lo que sería el siglo XX (1991: 73).

Como se mencionó, en este entorno el Barrio como territorio se debilita al mismo tiempo que empiezan a surgir las primeras colonias indígenas. Es el comienzo de la turistificación de la ciudad, ese recorrido que la llevaría en un lapso de tres décadas de “Zona de Monumentos Históricos” a “Pueblo Mágico”.

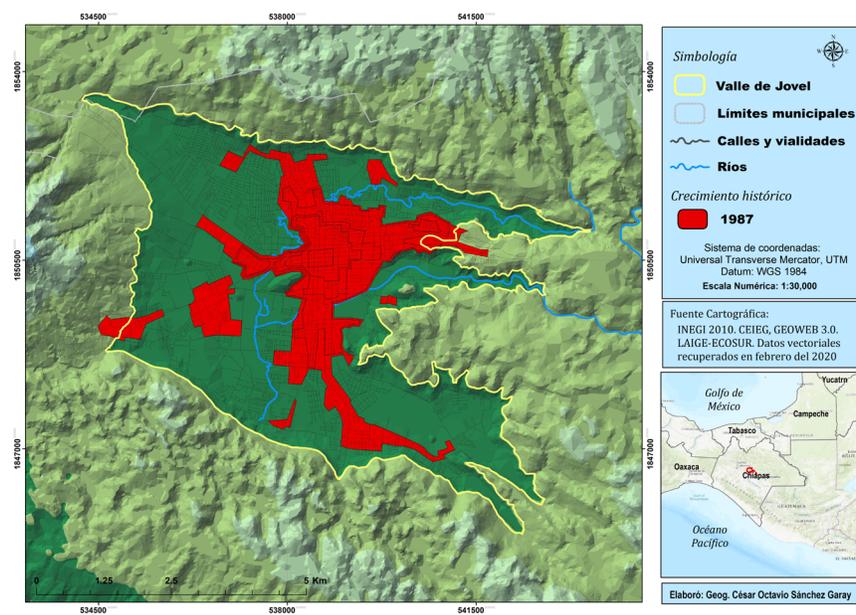
Aledaños al barrio tradicional, que con el término ladino forjó el rostro cultural urbano por siglos, emergerían fraccionamientos y colonias que para 1997 ocuparían ya más de la mitad del valle (Aubry, 1991: 73). No solo se incrementa el tamaño de la ciudad, pasando en 10 años, 1970-1980, de 32 mil 838 a 60 mil 550 habitantes (Censo General de Población y Vivienda, 1980), sino que el paisaje urbano se diversifica notablemente” (Paniagua, 2010: 6).

Mapa 5. San Cristóbal de Las Casas en 1973



Fuente: César O. Sánchez Garay.

Mapa 6. San Cristóbal de Las Casas en 1987

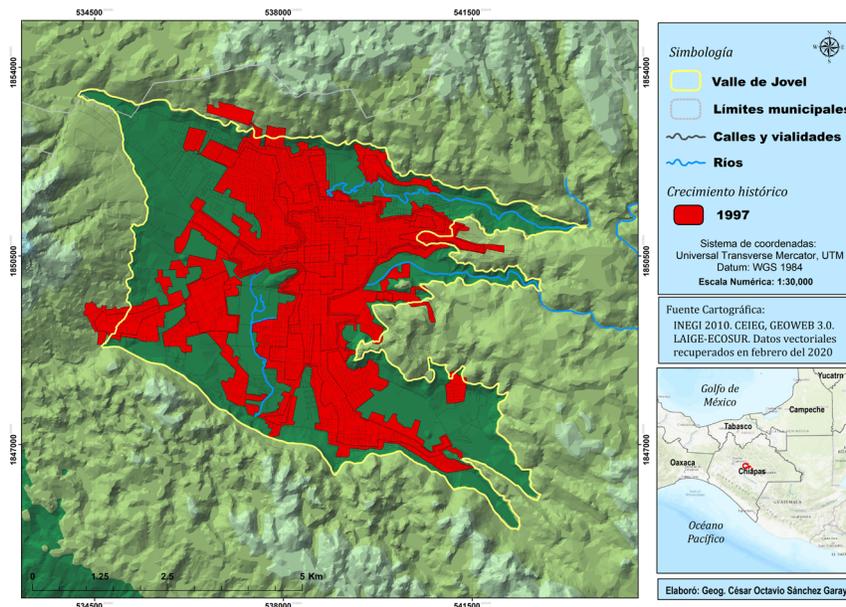


Fuente: César O. Sánchez Garay.

Es frecuente atribuir los cambios a la aparición pública del zapatismo en enero del 94, un movimiento social cargado de enorme simbolismo, entre otras razones por irrumpir en el corazón mismo de la ciudad que había negado la presencia indígena. Activistas, políticos, académicos, periodistas, literatos, artistas y simples curiosos voltearon a mirar a Chiapas y se trasladaron a San Cristóbal para observar, analizar y participar en el singular hecho, a todas luces inédito. Producto de tal efervescencia sería la idea de que a partir de entonces San Cristóbal configuraría su aspecto poblacional y cosmopolita. Pese a ello, los datos contradicen lo que hasta la fecha se sigue a menudo repitiendo. Y es que a mitad de los años 90 la ciudad sumaba 160 mil 729 personas, casi el doble que en 1980 (INEGI, 2000), lo que muestra que la curva demográfica ya se había disparado debido a fenómenos estructurales como la migración indígena masiva y el salto al mundo global como destino turístico de montaña (Paniagua, 2010).

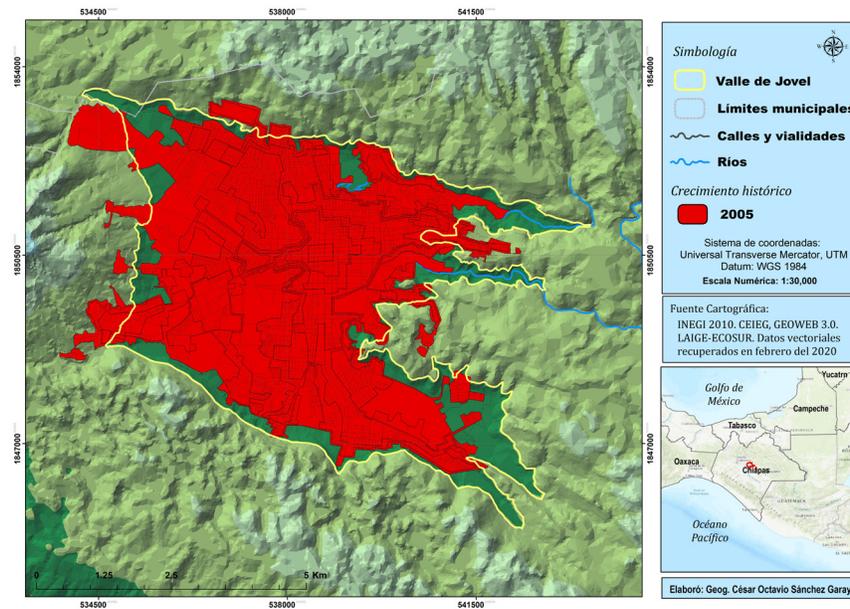
De igual modo, para ese momento, los conceptos de centro histórico y patrimonio edificado orientan los cambios de la ciudad, además de que el flujo turístico está bien afianzado. De discreto laboratorio de antropólogos estudiosos del pasado indígena, *Jovel* sería ahora, al menos desde los años ochenta, sede de varios centros de investigación y sendos programas de docencia, así como de recurrentes eventos académicos y políticos. Paralelamente, se multiplicarían los residentes extranjeros y las organizaciones no gubernamentales; lo nuevo en los 90 será “quizá la profundización del tono consumista, excluyente y patrimonialista del centro histórico, y la aparición —junto a grupos globalifóbicos y movimientos que reivindican, asesoran o apoyan al zapatismo— de un turismo vinculado a la ecología y las culturas alternativas” (Paniagua, 2010: 6).

Mapa 7. San Cristóbal de Las Casas en 1997



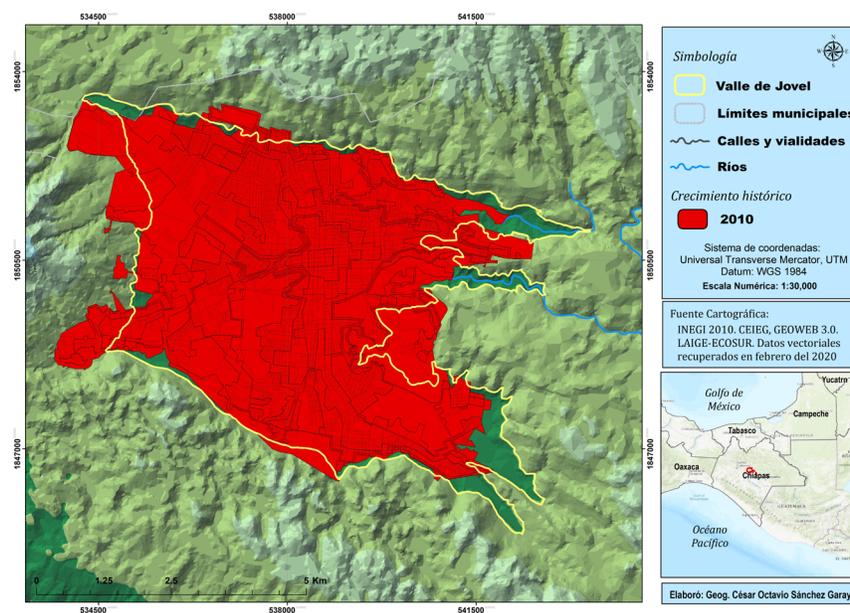
Fuente: César O. Sánchez Garay.

Mapa 8. San Cristóbal de Las Casas en 2005



Fuente: César O. Sánchez Garay.

Mapa 9. San Cristóbal de Las Casas en 2010



Fuente: César O. Sánchez Garay.

Por su parte, el turismo —alternativo, cultural, ambientalista o militante—, la hotelería —local pero también de franquicias—, los restaurantes de comida gourmet, las tiendas con prendas exclusivas de artesanía reinventada por diseñadores enamorados de lo “autóctono” y las agencias de viajes con tours a la carta darán fama cosmopolita a la ciudad. A ello contribuirían, al menos desde un década antes, “las organizaciones no gubernamentales, las universidades y centros académicos públicos y privados, los prestadores de servicios alternativos y los lugares masivos de recreación y consumo” (Paniagua, 2010: 7).

En este horizonte social y sus respectivos universos culturales, de contornos borrosos e inestables, es donde se fraguará el nuevo mapa social de San Cristóbal de Las Casas. Un frágil entramado que no pudo transitar sin exabruptos del pasado provinciano a la modernidad.

Del barrio como territorio al espacio imaginado

Con el fin del siglo XX y el advenimiento del tercer milenio, se iniciará un proceso de reconstitución del Barrio que dejará sin efecto las condiciones previas de territorio y oficios económicos; el cambio, es importante destacarlo, no solo estribará en el nuevo significado de la identidad barrial, basada ahora en cultos patronales, sino en el establecimiento de una extensa red ritual que a falta de mejor nombre aquí se denomina “espacio imaginado”.⁵¹ Estamos ante un punto de quiebre donde la red devocional, y el sentido de pertenencia que proporciona, es finalmente la “razón simbólica” (Sahlins, 1997) del suceso festivo: la alternativa intersubjetiva del barrio frente a la asfixia territorial que desarticuló los asentamientos tradicionales.⁵² Como espacio de reelaboración religiosa, cargado de revelaciones y milagros producto de un catolicismo popular suigéneris, la red ha devenido en un eficiente imaginario que transitó del espacio privado familiar al espacio público deslocalizado.⁵³

⁵¹ Por los límites en extensión de este escrito, el espacio imaginado o ritual aquí solo se resume brevemente. Su desarrollo en extenso y análisis en detalle aparecerá publicado como capítulo en un libro antológico, y estará disponible simultáneamente con el de ahora con el título *El significado de la religiosidad popular en la actualización identitaria de un circuito de barrios en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas*.

⁵² La lucha territorial de Cuxtitali por el resguardo de la reserva ecológica Quemvó, lugar donde se ubican los manantiales que proporcionan agua al barrio, confirma de modo inverso esta lógica desterritorializadora. Frente a las invasiones e intereses ecoturísticos privatizadores, Cuxtitali ha logrado una orden judicial que impide cualquier actividad en la reserva que altere el medio natural. Y es que la disputa por el control del agua y las pocas zonas verdes que quedan en la ciudad derivó, en el caso de Cuxtitali, en caminar ahora al revés: del espacio imaginado a la restitución territorial. Lo interesante aquí es el programa reivindicativo del barrio, pues indica que su significado profundo consiste en responder al llamado de los “ancestros abuelos”, “guardianes del bosque y de las cuevas”. En otro contexto, desde luego, esta aseveración sería vista como una defensa esencialista y cosificadora de la cultura barrial, pero como cada vez es más frecuente en los pueblos originarios de México y otros países, el argumento se ha convertido en una excelente arma política contra el despojo de suelos y territorios.

⁵³ En cuanto a la idea de un barrio sin territorio o desterritorializado, se me ha objetado que siempre las personas y los grupos sociales están en alguna parte, jamás en ningún lugar. Desde luego, si entendemos el concepto de territorio en su dimensión tangible, o bien económica y política, el argumento es inobjetable. Un autor formado en la geografía humana como Haesbaert (2011) ha sostenido que los grupos sociales, lejos de desterritorializarse, más bien se multiterritorializan —ello debido a que las migraciones, más allá de las vicisitudes que implican, posibilitan la construcción de múltiples redes y enclaves tanto nacionales como transnacionales—. Con todo, lo que aquí

En la actualidad, y ya con un piso ritual bien establecido y compartido, encontramos más de una centena de barrios con escaso o nulo vínculo con territorios originarios, pero que han integrado un mecanismo de identificación a través del cual se reproduce el “modo de ser” ladino (según unos) o coletos (según otros). Esa reconversión identitaria no es lineal y menos absoluta; por el contrario, debido a que los barrios son distintos en origen, historia, ubicación, magnitud geográfica, prestigio, población, modo de vida y paisaje urbano, el proceso se presenta de manera desigual y con diferentes ritmos. Por esta razón, el imaginario religioso y su despliegue en festividades masivas ha conformado un sentido de pertenencia en el que no dejan de expresarse las diferencias generacionales, de género, clase, políticas o de cualquier otra índole.⁵⁴ Tal vez el criterio jerárquico con el que son organizadas las Juntas de Festejos es el mejor ejemplo de que la identidad barrial, lejos de ser un lazo social inmutable y armónico, constituye más bien un consenso en la diferencia, precario (si se quiere) pero real y, sobre todo, funcional.

De alguna forma la vida religiosa en los barrios siempre ha sido importante, basta con recordar que al menos los primeros se fundaron bajo el auspicio de santos protectores; pese a ello, resignificarla como vínculo simbólico de pertenencia implicó un sinuoso itinerario que en varios casos duró varias décadas.⁵⁵

Las celebraciones barriales no son de la misma naturaleza que otras celebraciones religiosas, como las privadas, ni tampoco se asemejan a otros rituales públicos que tienen lugar en algunos templos de la ciudad. Es verdad que la vida ritual de todos estos eventos está mediada por la divinidad y lo que se espera es el favor del milagro ante la necesidad y/o la enfermedad. Sin embargo, en toda festividad patronal hay un núcleo que auto-organiza las prácticas tanto religiosas como seculares. Esta modalidad de organización interna son las “Juntas”, un conjunto de instancias en las que se participa según el sexo y la edad (Paniagua, 2010).

Aunque a veces se les confunde, la Junta Procuradora y la Junta de Festejos son las responsables de normar y conducir la vida ritual del barrio: la primera se ocupa de todo lo concerniente al templo, mientras que la segunda al aspecto lúdico de la festividad. En los barrios llamados históricos puede haber varias juntas de festejos —Junta de Señoritas, Junta de Jóvenes, Junta del

se retoma no es el “territorio habitado” en el que se experimenta, produce y decide —que también es una forma de enfocar el problema—, sino la relación del concepto con algo que debería ser más simple: el de sentido de adscripción, y en particular el asociado al barrio. Es en esa perspectiva, la del apego, arraigo o pertenencia, que afirmo el desplazamiento del territorio —insisto, nunca total— por una red de relaciones invisibilizadas, aunque no por ello menos reales y eficaces.

⁵⁴ En los barrios del sur, por ejemplo, se puede observar que las juntas de festejos distribuyen los adornos de la fiesta y organizan su recorrido del “Anuncio” en lo que consideran sus límites territoriales, algo que ya no es posible en otros barrios. Ello obedece a que estamos ante asentamientos recientes en una parte de la ciudad que en los hechos operó como de expansión. Mientras el caos urbano devoraba a la ciudad vieja, el sur (salvo algunas antiguas fincas y rancherías), era un extenso humedal que bordeaba las montañas. Lo importante aquí es que todo asentamiento autodenominado barrio, sin menoscabo de sus posibilidades territoriales, reproduce la organización social y ritual alrededor de un santo patrono.

⁵⁵ Ese recorrido que va del milagro a la instauración del culto barrial significó, en el Barrio de María Auxiliadora, un espacio de medio siglo (desde el surgimiento del primer devoto y su familia que recibe un favor, hasta la inauguración final de la iglesia actual con presencia de los salesianos (Moscoso, 2020: 47-69).

Anuncio, Junta de Pólvora o Polvoreros, Junta de Maitines o Maitineros, Junta de Señores o Junta Mayor—, si bien en todos los casos solo se permite una Junta Procuradora.⁵⁶

La Junta del Anuncio es un poco especial, pues si bien implica una mesa directiva integrada a menudo por jóvenes, el suceso festivo que organiza permite participar a cualquier persona con la condición de que se disfrace y forme parte de la comparsa en el desfile callejero al que se convoca. Esta costumbre parece tener como antecedente más importante el recorrido del Anuncio en el barrio de La Merced.

La Festividad del Anuncio en La Merced es normada y representada por una estructura especial encabezada por los llamados “Cautivos de la Virgen”. Se trata de un montaje escenificado por cientos de disfrazados que personifican, en el espacio público de las principales calles de la ciudad, las modas globales del cine, la televisión, el internet y su impacto en los imaginarios locales. Este conglomerado multicultural, fiel reflejo del cosmopolitismo ciudadano, proviene de distintos barrios, fraccionamientos y colonias, e incluso de otras partes de la entidad y el país. Se participa individualmente, en grupos de amigos o familia. El desfile de los “panzudos”, nombre genérico con el que conoce la Festividad del Anuncio, es el evento que más ha crecido, y desde hace varios años es motivo de exposiciones gráficas, videos y ahora inunda de fotos a las redes sociales.

El recorrido, celebrado cada 22 de septiembre, es el que mejor define el alcance transterritorial de la festividad patronal, al mismo tiempo que representa una oportunidad para mostrar que su vigencia y solidez radica no en la “pureza” de su contenido y personajes —siempre hay quien piensa que las cosas por no ser como antes se están desnaturalizando—, sino en su naturaleza abierta, híbrida y flexible. ¿Podría ser de otro modo?

La transformación de la festividad en entretenimiento masivo es muy rentable y ha pagado por ello su costo, provocando en varios casos —sobre todo en los barrios “grandes”— la formación de grupos de interés y la injerencia de autoridades locales. A ello, habría que agregar el que muchas personas y familias también están divididas por barreras políticas, generacionales, étnicas y económicas o de clase.

De igual forma, el propio sujeto barrial ha producido mecanismos diferenciadores entre los distintos barrios: hay barrios del centro y barrios de la periferia, barrios chicos y barrios grandes, barrios pobres y barrios ricos, barrios indianizados y barrios ladinos, barrios legítimos y barrios advenedizos, barrios conflictivos y barrios “de bien”, entre otros factores de jerarquización. Y aunque estas clasificaciones, o más bien descalificaciones, son una fuente de conflicto y exclusiones, lo cierto es que de acuerdo a lo observado hasta ahora, la experiencia ritual compartida prevalece sobre las tendencias desintegradoras dentro del mismo barrio.

Puede confirmarse, de esta manera, que la larga duración, definida como lo hicimos al principio de este texto —la permanencia en el cambio— está vigente en la ruta del Barrio: un dilatado recorrido histórico que conecta a lo largo de medio milenio el presente de la ciudad con su pasado. Reflexionada desde una lectura espacial, podríamos decir que la historia territorial de San Cristóbal de Las Casas es de algún modo la trayectoria de sus barrios.

⁵⁶ Las “Juntas” no son el único mecanismo organizativo del que se ha dotado el barrio. Existen otras instancias que a petición gubernamental o institucional gestionan diversos asuntos (un caso sería el de los llamados “comités”); no obstante, estas últimas no intervienen y son ajenas a las celebraciones patronales.

Epílogo. El espacio barrial, un mapa social inacabable

Durante el segundo semestre del 2020, la continuidad de las festividades patronales quedaría en entredicho por las disposiciones legales derivadas de la covid-19 y la pandemia suscitada por su causa. A la contingencia se agregarían varias inundaciones en los barrios bajos, sobre todo en la parte oeste de la ciudad. Es la misma tragedia que recorre a la antigua capital de Chiapas desde fines del siglo XVI, cuando corrió la voz, sin confirmarse, de que Ciudad Real se había inundado debido a que el cerro Huitepec era un volcán de agua que terminaría por anegar al valle. Lo seguro es que, por su condición de hondonada, el espacio geográfico en que el conquistador Mazariegos decidió fundar la villa novohispana no es propiamente habitable. Ese “error histórico” de asentarse en una quebradura de cerros, gestada durante millones de años, sin drenes naturales más que los llamados “Sumideros”, lo han pagado los habitantes de *Jovel* una y otra vez, con el agravante de que ahora los humedales, verdaderas esponjas verdes que paliaban las lluvias de cada año, han sido sepultados bajo la mancha gris.

Medio siglo después del crecimiento poblacional desmedido, combinado con los imperativos del turismo adoptado como único destino, San Cristóbal vive una crisis de territorio marcada —como en el pasado— por epidemias, terremotos e inundaciones. Ante ello, el Barrio, al concluir la segunda década del milenio, se vio impelido a cancelar la mayoría de las celebraciones presenciales del ciclo festivo. Sin embargo, la actividad de las juntas de festejos no cesó, y en lugar de los eventos en “vivo” de los años anteriores se montó un nuevo entramado a través de las redes sociales. Así, al espacio imaginado, una suerte de mapa social abierto dispuesto a la ruptura para reconstituirse en otras direcciones, se sumó un espacio virtual promovido tanto por núcleos organizados como por devotos en lo individual.

No se trató únicamente de la reproducción del ritual público en otro espacio-escenario —el del Internet—; por el contrario, apelando a recursos como la narrativa y la crónica, se estimuló con información e imágenes inéditas la fe de los clientes rituales. Entre otros desplazamientos significativos, el culto en la iglesia del barrio se “descentró” en una multitud de celebraciones familiares en los hogares de los devotos, mismas que fueron transmitidas en “tiempo real”.

Algunos de los grupos más importantes por el número de adeptos son, en Facebook: “Tradicional Fiesta Mercedaria en San Cristóbal de Las Casas”, con 2 mil 275 miembros, y “Recuerdos Sancristobalenses”, con 26 mil 606 personas; el primero promueve en particular la festividad de la Virgen de La Merced, y el segundo las celebraciones de la mayor parte de los barrios. A la par, como gestor paralelo o en convergencia con las juntas de festejos, ha surgido un grupo de jóvenes, “eruditos rituales” —algunos de ellos con carreras universitarias—, que desde años atrás difunde en la radio y el Internet lo que llaman la “cultura tradicional” de la ciudad. De hecho, como depositarios de varias de las cuentas en las redes, son ellos quienes cotidianamente elaboran cápsulas informativas destinadas a destacar lo que consideran la singularidad y bondades culturales de las devociones.

Aunque los grupos son públicos, se requiere para acceder el permiso de los administradores, lo que se consigue sin problema con solicitarlo. El principal requisito es subir a la red únicamente fotografías, videos y comentarios referidos a la festividad. Como es obvio, el contenido que se promueve es el fomento virtual de la devoción, principalmente a través de misas, crónicas de las

celebraciones, entrevistas y homenajes a personajes de los barrios —vivos y fallecidos—, relatos sobre las virtudes milagrosas de las imágenes veneradas y concursos de altares. Sin duda, los dos aspectos más socorridos, por su riqueza visual muy a modo para las redes sociales, son el desfile del “Anuncio” en el barrio de La Merced y las celebraciones guadalupanas (estas últimas por su doble carácter de festividad nacional y de barrio).

¿Qué nuevos derroteros tomará la festividad en los años venideros? ¿Habrá un nuevo cambio o se consolidará ese doble espacio devocional y virtual? No hay razones para suponer que el espacio imaginado entrará en un proceso de debilitamiento, sobre todo partiendo de que es la mejor respuesta encontrada para respaldar una identidad barrial generadora de auto reconocimiento, vínculos, ciudadanía y posicionamiento frente a la alteridad. De hecho, a pesar de la llamada tercera ola en la pandemia, el ciclo festivo del 2021 —sin abandonar las celebraciones virtuales— discretamente está regresando a los eventos presenciales.

Con todo, el Barrio —no olvidemos— nació con la ciudad y, finalmente, solo con ella su vigencia como entidad cultural tiene sentido. Entonces, tal vez haya que redireccionar las preguntas y orientarlas a lo que pasará en el futuro cercano de una ciudad que, al menos por lo pronto, parece navegar sin brújula entre la tempestad del desastre ecológico, la violencia urbana, el turismo excluyente y los pésimos gobiernos locales. Algo habrá de cambiar en los mecanismos de participación para que el llamado por la Secretaría de Turismo “Pueblo Mágico” abandone los artificios que maquillan su problemática —capital cultural de Chiapas, ciudad creativa, el más mágico de los pueblos mágicos, entre otros membretes— y se enfile de nuevo a lo que una vez la UNESCO definió, a propósito de un pueblo de montaña, como un ejemplar equilibrio entre la población y su entorno. Nada más, pero nada menos.

Bibliografía citada

- Beltrán Aguirre, Gonzalo (1967). *Las regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México, D. F., México: Instituto Nacional Indigenista.
- Appadurai, Arjun (2001 [1990]). “Dislocación y diferencia en la economía cultural global”. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, pp. 41-61.
- Aubry, Andrés (1991). *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya.
- Barabas, Alicia M. (2004). “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en Barabas, Alicia M. (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Ciudad de México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 39-124.
- Beck, Ulrich (1998) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Braudel, Fernand (1979). *La larga duración. La Historia y las Ciencias Sociales*. 4a edición. Madrid, España: Alianza Editorial.

- Burguete Estrada, Manuel (1993). *¿Es usted coletto? ¿Le gusta ser coletto? ¿Quiere usted ser coletto? ¿Le molesta que le llamen coletto? ¿Qué significa realmente el gentilicio coletto?* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: s/e.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. 5a edición. Valencia, España: Editorial Pre-textos.
- De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. 1a reimpression. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana.
- De Vos, Jan (1994). *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. México, D. F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De Vos, Jan (2010). *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
- Diario Oficial de la Federación (DOF) (1986). *Decreto por el que declara una zona de monumentos históricos en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas* [en línea]. Disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4821412&fecha=04/12/1986 (Consultado el 17 de abril de 2021).
- El Universal (2015). “Unesco otorga a San Cristóbal de las Casas categoría de ciudad creativa”. *El Universal* [en línea], 13 de diciembre. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2015/12/13/unesco-otorga-san-cristobal-de-las-casas-categoria-de-ciudad-creativa> (Consultado el 20 de abril de 2021).
- Enríquez Tovar, Elio (2021). “Logra sobrevivir Refrescos Nectarín ante trasnacionales en San Cristóbal”. *La Jornada* [en línea], 12 de abril. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/04/12/estados/logra-sobrevivir-refrescos-nectarin-ante-trasnacionales-en-san-cristobal/> (Consultado el 19 de abril de 2021).
- Fornet Gil, Pablo (1996). “Entre el Pasado y el Futuro. Las Pequeñas Ciudades Históricas en México”, en *Revista Geográfica*, Núm. 123, enero-diciembre, pp. 133-146. <https://www.jstor.org/stable/40992734>
- Gaceta del Senado de la República (2010). *Proposición con punto de acuerdo oobre la inscripción de San Cristóbal de Las Casas como Patrimonio Cultural de la Humanidad* [en línea]. Disponible en: https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/24960 (Consultado el 30 de abril de 2021).
- García de León, Antonio (1985). *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas en los últimos quinientos años de su historia. Tomo 1*. México, D.F., México: Editorial Era.
- Garza Tovar, Josué Roberto y Sánchez Crispín, Álvaro (2015). “Estructura territorial del turismo en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México”. *Cuadernos de Turismo* [en línea], Núm. 35, enero-junio, pp. 186-209. doi: <https://doi.org/10.6018/turismo.35.221571> (Consultado el 2 de mayo de 2021).
- Guattari, Félix (2013). *Líneas de fuga*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus.
- Haesbaert, Rogério (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México, D.F., México: Siglo XXI.

- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (1980). *X Censo General de Población y Vivienda 1980. Resumen General* [en línea]. Disponible en: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1290/702825415808/702825415808_3.pdf (Consultado el 20 de enero de 2022).
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (1986). *Estructura económica del Estado de Chiapas. Sistema de Cuentas Nacionales de México. Estructura Económica Regional. Producto Interior Bruto por Entidad Federativa, 1970, 1975, 1980* [en línea]. México, D.F., México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Disponible en: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1329/702825145583/702825145583.PDF (Consultado el 6 de marzo de 2021).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda. Síntesis de Resultados* [en línea]. Disponible en: www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chis/econo (Consultado el 6 de marzo de 2021).
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2016). *Actividades económicas. Chiapas* [en línea]. Disponible en: <http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chis/economia/default.aspx?tema=me&c=07> (Consultado el 30 de abril de 2021).
- Lee, Thomas (2014). “El asentamiento humano precolombino del valle de Hueyzacatlan”. *San Cristóbal de Las Casas a través de los siglos*. México, D. F., México: Editorial Grañén Porrúa, pp. 3-11.
- Lefebvre, Henri (2013). *La producción del espacio*. Madrid, España: Capitán Swing.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (2001). *El pasado indígena*. 2a edición. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Manrique, Leonardo (2000). “Lingüística histórica”, en Manzanilla, Linda y López Luján, Leonardo (coords.). *Historia antigua de México, Volumen I: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*. México, D.F., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Porrúa, pp. 53-93.
- Moscoso Pastrana, Prudencio (1992). *Acuarela de Jovel (Crónicas de San Cristóbal de Las Casas)*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Editorial Fray Bartolomé de Las Casas.
- Moscoso Pastrana, Prudencio (2020). “José Flores Lara (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas)”. *Don José*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, pp. 47-69.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (2015). “Las ciudades mexicanas de San Cristóbal de las Casas, Puebla y Ensenada son designadas como nuevas Ciudades Creativas de la UNESCO”. *Servicio de Prensa UNESCO* [en línea], 11 de diciembre. Disponible en: http://www.unesco.org/new/es/media-services/single-view/news/las_ciudades_mexicanas_de_san_cristobal_de_las_casas_puebl/ (Consultado el 18 de abril de 2021).

- Paniagua Mijangos, Jorge (2003). "Del ritual al barrio. Imaginario urbano de una identidad ladina en San Cristóbal de Las Casas". *Anuario Núm. IX*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 111-150.
- Paniagua Mijangos, Jorge (2010). "Territorio, resignificación y disputa de espacios públicos en ciudades coloniales. El caso del centro histórico y sus barrios en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas". En: *XXXIII Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana, Barranquilla, Colombia* [en línea]. Puebla, México: Red Nacional de Investigación Urbana, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Disponible en: http://www.rniu.buap.mx/enc/pdf/xxxiii_m4_paniagua.pdf (Consultado el 14 de septiembre de 2021).
- Paniagua Mijangos, Jorge (2014). *Diversidad urbana y ciudad. Una perspectiva antropológica*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Editorial Chiapaneros, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Paniagua Mijangos, Jorge y Perezgrovas Garza, Raúl (2018). "Del barrio desterritorializado al espacio ritual. Identidad barrial y cambio cultural en San Cristóbal de Las Casas". En: *Congreso Mesoamericano de Investigación, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas* [en línea]. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, pp. 731-736. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/451839913/REVISTA-CONGRESO-2018-pdf> (Consultado el 28 de septiembre de 2021).
- Paniagua Mijangos, Jorge Gustavo y Perezgrovas Garza, Raúl Andrés (2019). "Consideraciones sobre la identidad barrial y su reconfiguración socio-espacial en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas", en Molina Fuentes, Mariana y Pérez Roldán, Gilberto (coords.). *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales. Vol. XV: Los mundos simbólicos: estudios de las culturas y las religiones* [en línea]. México, D.F., México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales. Disponible en: <https://www.comecso.com/ciencias-sociales-agenda-nacional/cs/article/view/331> (Consultado el 20 de abril de 2021).
- Peña, Guillermo de la (1981). "Los estudios regionales y la antropología social en México". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* [en línea], 2 (8), pp. 43-93. Disponible en: <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/008/GuillermodeLaPena.pdf> (Consultado el 21 de enero de 2022).
- Pineda, Luz Olivia (2014). "El Santo San Cristóbal", en Vega, Katyna de la (coord.). *San Cristóbal de Las Casas a través de los siglos*. México, D.F., México: Editorial Grañén Porrúa, p. 49.
- Raffestin, Claude (2011). *Por una geografía del poder*. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.
- Ramos Maza, Roberto (2014). "El amado paisaje de San Cristóbal de Las Casas", en Vega, Katyna de la (coord.). *San Cristóbal de Las Casas a través de los siglos*. México, D.F., México: Editorial Grañén Porrúa, pp. 23-26.
- Robertson, Roland (2000). "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad". *Zona abierta*, Núm. 92-93, pp. 213-242.
- Robles Ramírez, Angel (1978). *Los Coletos*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Editorial Tiempo.

- Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Secretaría de Turismo (2020). *Pueblos Mágicos de México* [en línea]. Disponible en: <https://www.gob.mx/sectur/articulos/pueblos-magicos-206528?idiom=es> (Consultado el 18 de abril de 2021).
- Sahlins, Marshall (1997). *Cultura y razón práctica*. 2a. edición. Barcelona, España: Gedisa.
- Stavenhagen, Rodolfo (1981). *Sociología y subdesarrollo*. México, D.F., México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Trens, Manuel (1957). *Bosquejos históricos de San Cristóbal de Las Casas*. México, D. F., México: Imprenta de la H. Cámara de Diputados.
- Viqueira, Juan Pedro (2007). “Historia crítica de los barrios de Ciudad Real”, en Camacho, Dolores, Arturo Lomelí y Paulino Hernández (coords.). *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, pp. 29-59.
- Weber, José (2014). “San Cristóbal y sus alrededores”, en Vega, Katyna de la (coord.). *San Cristóbal de Las Casas a través de los siglos*. México, D.F., México: Editorial Grañén Porrúa, pp. 12-22.
- Wikipedia (2021). *Anexo: Patrimonio de la HUmanidad. Antigua lista indicativa* [en línea]. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Patrimonio_de_la_Humanidad_en_M%C3%A9xico#Antigua_lista_indicativa (Consultado el 17 de abril de 2021).

**ARQUITECTURA OFICIAL CONTEMPORÁNEA Y ESPACIO SOCIAL
EN LAS ESCUELAS RURALES DE MONTAÑA EN EL CONTEXTO
DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS TUCUMANAS (ARGENTINA)**

**CONTEMPORARY OFFICIAL ARCHITECTURE AND SOCIAL SPACE
IN RURAL MOUNTAIN SCHOOLS IN THE CONTEXT OF THE
INDIGENOUS COMMUNITIES OF TUCUMAN (ARGENTINA)**

Gabriela Soledad Varela Freire*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A02>

Resumen: El edificio escolar constituye el espacio en donde el Estado concibe la educación formal. Su arquitectura es un instrumento activo en los procesos de aprendizaje y en la formación de ciudadanía. A partir del año 2006, con la Ley de Educación Nacional, el Estado argentino buscó adecuar mecanismos de enseñanza para escuelas rurales y en comunidades indígenas con el objetivo principal de respetar sus idiosincrasias. Este artículo busca claves para aproximarse a la problemática sobre cómo el Estado resuelve la contradicción que se plantea a sí mismo entre la formación ciudadana homogeneizadora-disciplinadora que pretende impartir y el respeto por las identidades culturales en los ámbitos rurales de las comunidades indígenas. Para ello, se consideraron la dinámica del espacio social generado por la arquitectura escolar y aspectos temporales, espaciales y roles sociales durante eventos festivos-culturales de las comunidades y las escuelas. Se tomaron como casos de estudio tres escuelas rurales de montaña de Tucumán en tres comunidades indígenas. De este estudio se puede concluir que aunque existen vínculos construidos entre las comunidades educativas y las comunidades indígenas de los casos analizados, estas relaciones muchas veces reproducen los mecanismos de subordinación que el Estado ha venido imponiendo material (en el edificio escolar) y simbólicamente (en la práctica social). Como consecuencia, la participación activa de las comunidades indígenas en la toma de decisiones más importantes generalmente se ve limitada.

Palabras clave: arquitectura escolar, festividades comunitarias, políticas públicas, territorio.

* Doctorante en Arquitectura, Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6635-3007> Correo-e: varelafreiregabriela@gmail.com.

Fecha de recepción: 02/05/2021. Fecha de aceptación: 08/01/2022. Fecha de publicación: 31/01/2022.



Abstract: The school building is the space where the State conceives formal education. Its architecture is an active instrument in the learning processes and in the formation of citizenship. Since 2006, with the National Education Law, the Argentine State has sought to adapt teaching mechanisms for rural schools and indigenous communities with the main objective of respecting their idiosyncrasies. This article looks for clues to approach the problem of how the State resolves the contradiction that it poses to itself between the homogenizing-disciplining civic formation that it intends to impart and the respect for the cultural identities in the rural areas of indigenous communities. The dynamics of the social space generated by the proposed school architecture and temporal, spatial and social roles during festive-cultural events of communities and schools were considered. Three rural mountains schools in Tucumán in three indigenous communities were taken as case studies. From this study it can be concluded that although there are built links between the educational communities and the indigenous communities of the cases analyzed, these relationships often reproduce the mechanisms of subordination that the State has been imposing materially (in the school building) and symbolically (in social practice). As a result, the active participation of indigenous communities in the most important decisions is often limited.

Keywords: school architecture, community festivities, public policies, territory.

Introducción

En el territorio argentino, la educación sistematizada y desde un marco occidental fue iniciada por la Compañía de Jesús en 1624, teniendo su primer desarrollo significativo durante el siglo XIX, cuando se la toma como una de las herramientas fundamentales para organizar y establecer las bases de la nueva nación (Guibert, 1988). Asimismo, a fines de ese siglo se sanciona la Ley de Educación Común N° 1420 (1884), con la que se establece la educación como universal, gratuita, laica y obligatoria. En la misma, se indica que en las colonias o territorios existiría una escuela pública cada 300 o 500 habitantes y que en aquellas zonas de campaña con población dispersa se establecerían escuelas ambulantes (LEC, 1884). A su vez, en el año 1905 se promulga la Ley N° 4874 o Ley Láinez, a partir de la cual se autoriza al Estado nacional a crear escuelas elementales, infantiles, mixtas y rurales en aquellas provincias que lo solicitaran a fin de reducir los niveles de analfabetismo detectados en la época (Pineau, et al., 2007). Como consecuencia de la aplicación de estas leyes, se da un incremento significativo de la cantidad de escuelas, alumnos y profesores; y la educación, aparte de resolver la situación de analfabetismo en los sectores más diversos de la sociedad, se instala como un mecanismo de control, normalización y disciplinamiento de la población (Tedesco, 2003; Pineau, et al., 2007; Sasiain, 2015).

Fue un momento histórico donde lo político se caracterizó por un gobierno nacional federal que sostenía el culto católico, y lo social por su gran heterogeneidad de culturas, ideologías y clases sociales. La mayor parte de la población, casi el 70 %, habitaba zonas rurales (Lobato y Suriano, 2000), por lo que las escuelas rurales, de campaña y ambulantes fueron de tal importancia que hasta incluso constituyeron parte de los artefactos estatales y políticos que emplearon los unitarios

para civilizar a la “barbarie” federal.¹ Sin embargo, fueron establecimientos en los que se impartió una educación del mínimo de instrucción obligatoria circunscripta a escritura, lectura, historia y geografía nacional, disciplinas que igualmente permitían conseguir la homogeneización de la sociedad y generar las bases para una cultura nacional argentina, tan buscada en ese momento (Pineau, et al., 2007).

Hoy en día, la escuela constituye el espacio por excelencia desde donde se continúa la búsqueda de integrar el ámbito rural a las esferas del Estado. A partir del año 2006, este interés iniciado desde fines del siglo XIX se incrementó con la creación de la modalidad de la educación rural² dentro de la estructura gubernamental, habilitándose la posibilidad de desarrollar políticas públicas dirigidas específicamente a este sector. Se buscó adecuar mecanismos de enseñanza a los contextos rurales intentando respetar sus idiosincrasias. Este principio define los objetivos³ de esta rama de la educación y determina qué se enseña, cómo se hace y cómo se articula el sistema educativo con la comunidad y el territorio (LEN, 2006).

En este artículo se abordan tres aspectos que se interrelacionan entre sí y permiten contextualizar la situación de las escuelas que se buscan analizar: la educación rural, las comunidades indígenas rurales de la provincia de Tucumán y la arquitectura escolar como artefacto fundamental en los procesos de la educación formal y el desarrollo de los vínculos entre la comunidad educativa, el territorio y el Estado.

Para el Estado, la educación formal se concibe desarrollada solo en el espacio materializado que constituye el edificio escolar, la escuela; es el recurso físico básico con el que cuenta el sistema educativo para habilitar los procesos de enseñanza y aprendizaje (CyNBAE, 1998). Desde la Dirección de Infraestructura Escolar, se reconoce la importancia de considerar los requerimientos pedagógicos, las pautas de uso de las comunidades educativas y locales y los condicionantes territoriales y ambientales en la concepción global de la arquitectura escolar para así lograr una escuela que funcione como facilitadora de todas las actividades que se desarrollan (CyNBAE, 1998). A su vez, algunos autores señalan a la arquitectura escolar como el instrumento pedagógico por excelencia y como una variable activa en los procesos de aprendizaje; el edificio escolar no es neutral en tanto sus características ambientales, espaciales y materiales inciden en las dinámicas de aprendizaje, en los resultados obtenidos y en las pautas de uso de todos los miembros de la comunidad educativa (Viñao, 1993; Zarankin, 2001; Vital, 2014).

La escuela, aparte de ser una herramienta fundamental e imprescindible para la educación formal, también cumple un importante rol político, social y cultural dentro de la vida e historia de la comunidad. En zonas rurales aisladas, con población dispersa y de difícil accesibilidad como las zonas de alta montaña, la escuela suele ser el principal edificio estatal presente. Por lo

¹ Durante los años de organización nacional argentina se desarrollaron dos tendencias políticas, con propuestas de organización de las relaciones entre la distintas provincias que integraban el nuevo Estado, el federalismo (federales) y el centralismo (unitarios). En las primeras décadas del siglo XIX se enfrentaron en luchas y guerras civiles.

² Organización alternativa que procura garantizar la escolaridad obligatoria en territorios con menos de 2 000 habitantes o población dispersa (LEN, 2006).

³ Flexibilidad en propuestas pedagógicas, diseños institucionales y modelos de organización escolar a fin de fortalecer los vínculos con sus familias, medios de pertenencia, identidades culturales y actividades productivas (LEN, 2006).

tanto, funciona como punto de encuentro entre el Estado y la comunidad y, a la vez, suele ser el espacio en donde se debaten temas de interés de la comunidad y se realizan diversidad de eventos culturales (Plencovich y Costantini (coords.), 2011; Racedo, et al., 2015).

En la Argentina, alrededor de 3 600 000 personas viven en zonas rurales y, más de 1 600 000 residen en la región del Norte Grande Argentino⁴ (NGA), coincidiendo con la zona del país en donde se encuentran una parte importante de las comunidades indígenas (INDEC, 2021). En la provincia de Tucumán más de 19 000 personas se consideran descendientes de pueblos indígenas, y en los relevamientos⁵ realizados se constató la existencia de 16 comunidades integradas por más de 4 160 familias que habitan alrededor de 456 000 ha, mayormente zonas rurales montañosas (INDEC, 2021; Arenas, 2013; Arenas y Ataliva, 2017).

Las comunidades indígenas de la provincia de Tucumán, al igual que las del resto de la Argentina y de otros países de Latinoamérica, son consideradas grupos subalternos por parte de los Estados. Se distinguen del resto de la población rural especialmente por las movilizaciones y luchas que vienen realizando en relación al reconocimiento de sus derechos sobre los territorios que habitan y el respeto a sus culturas ancestrales (Trincheró, 2010). Sistemáticamente se criminalizaron y obstaculizaron sus reclamos, se invisibilizaron los conflictos a los que eran sometidas, se apropiaron de sus tierras y se las explotó como mano de obra (Garay, 2018; Arenas y Ataliva, 2017). A partir de 1990,⁶ con la promulgación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2014) y la inclusión de los artículos 75 inc. 17 en la Constitución Nacional (CNA, 1994) y 149 en la Constitución de la Provincia de Tucumán (CPT, 2006), se iniciaron procesos de reorganización y fortalecimiento de las comunidades indígenas. Aunque a partir de estos hechos las comunidades empezaron a tener un mayor respaldo legal para defender sus derechos, las desigualdades y desequilibrios territoriales aún persisten (Arenas y Ataliva, 2017). Actualmente, reclaman el reconocimiento de la propiedad comunitaria, una educación intercultural y una participación activa en la toma de decisiones sobre las políticas dirigidas a ellas (Arenas y Ataliva, 2017; Trincheró, 2010). Son un presente activo que viven procesos de reivindicación, recuperación, reconstrucción y reconfiguración de sus bienes patrimoniales, de sus memorias y saberes y de sus formas colectivas de organización socioeconómicas y políticas; derribando los conceptos de inferioridad que siempre les fueron atribuidos (Isla, 2002; Castellanos, et al., 2018).

El territorio es un componente importante de la identidad indígena y es la base de sus luchas y reivindicaciones. Justamente, es en el territorio donde se van a establecer y visibilizar las relaciones sociales que se dan entre la comunidad local y la institución educativa, por lo que resulta necesario señalar algunos conceptos que se consideran en este artículo sobre este término.

⁴ Región comprendida por las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, Santiago del Estero, La Rioja, Formosa, Chaco, Misiones y Corrientes.

⁵ A partir del año 2006 se promovió el Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas, un relevamiento técnico jurídico y catastral de las tierras que ocupan (Arenas y Ataliva, 2017).

⁶ Se reconoce su preexistencia étnico-cultural, el respeto a sus identidades, sus espiritualidades, sus instituciones y sus lenguas, la importancia de su relación con la Pachamama, el derecho de la posesión y propiedad comunitaria de sus tierras, a una educación bilingüe e intercultural y a su desarrollo político, social y cultural.

Algunos autores como Di Méo (1998) y Santos (1996, 2000) consideran al territorio como una construcción sociocultural que alude a lo local y a la cosmovisión de sus actores, definido por particularidades históricas, culturales, identitarias, ambientales e institucionales que se dan en un espacio y tiempo determinados. El territorio es dinámico y va modificándose en función de las actividades de las comunidades que lo habitan y las relaciones que se establecen y reformulan entre sus miembros. A su vez, el territorio está atravesado por relaciones de poder, el poder entendido como una relación de fuerzas físicas o simbólicas (Haesbaert, 2013). Es concebido como las relaciones de poder en y con el espacio donde están presentes las relaciones sociales. El espacio producido es el resultado de las prácticas del poder que se ejerce desde las resistencias o desde el Estado, por lo que es importante analizar estas prácticas. Es en el espacio en el que se dan las interrelaciones propias de todo proceso social en el que la identidad y la cultura estructuran una valorización territorial. Las relaciones espaciales son entendidas como enlaces afectivos, funcionales, económicos y políticos que los grupos crean con los espacios geográficos donde viven o atraviesan (Santos, 2000; Capel, 2016).

Disponer de un espacio físico para desarrollar la actividad educativa implica definir espacial, ambiental y materialmente ese artefacto que entendemos como escuela. Su materialidad, la relación entre los espacios y su organización, actúa sobre la percepción cotidiana e interpela la percepción espacial y funcional de las propias espacialidades construidas en las comunidades, en especial de las de las comunidades indígenas rurales que históricamente fueron estigmatizadas en sus modos de vida y saberes. El Estado, como actor hegemónico, tiene la capacidad de penetrar, cuestionar y modificar las pautas culturales de algunos sectores de la sociedad en su accionar civilizador y homogeneizador (Corrigan y Sayer, 2007).

Entendiendo la identidad como una construcción social y territorial de los seres humanos, sus sociedades y sus espacios, es el proceso de construcción de identidad el que transforma el espacio geográfico en espacio social (Alejandre, Ortiz e Izaguirre, 2018). Entonces, ¿qué carácter asume el espacio social del edificio escolar en el ámbito rural de las comunidades indígenas? El objetivo que se plantea aquí es esclarecer cómo resuelve el Estado la contradicción que se crea a sí mismo entre su formación ciudadana homogeneizadora-disciplinadora y el respeto por las identidades culturales en los ámbitos rurales. Para ello, se analizan las propuestas edilicias de tres escuelas rurales de montaña de Tucumán y la incidencia de la dinámica social de las comunidades indígenas involucradas. Para el análisis se consideraron los eventos festivos-culturales de las comunidades y las escuelas, teniendo en cuenta aspectos temporales, espaciales y roles sociales desempeñados.

A continuación, el trabajo se organiza con una sección en la que se indican los casos de estudio y la metodología llevada a cabo. Se avanza con otra en la que se hace mención a algunas características territoriales y culturales de las comunidades indígenas involucradas. En la siguiente sección, se analizan las estructuras arquitectónicas-espaciales de las escuelas en estudio. En otro apartado se describen las festividades que se practican en las comunidades indígenas y en las escuelas. A continuación, en tres secciones diferenciadas, se analizan las festividades identificadas considerando cómo se suceden en el tiempo, los actores involucrados, los roles que asumen y los usos de los espacios de las escuelas. Para finalizar, se presenta un apartado con las discusiones y otro con las conclusiones.

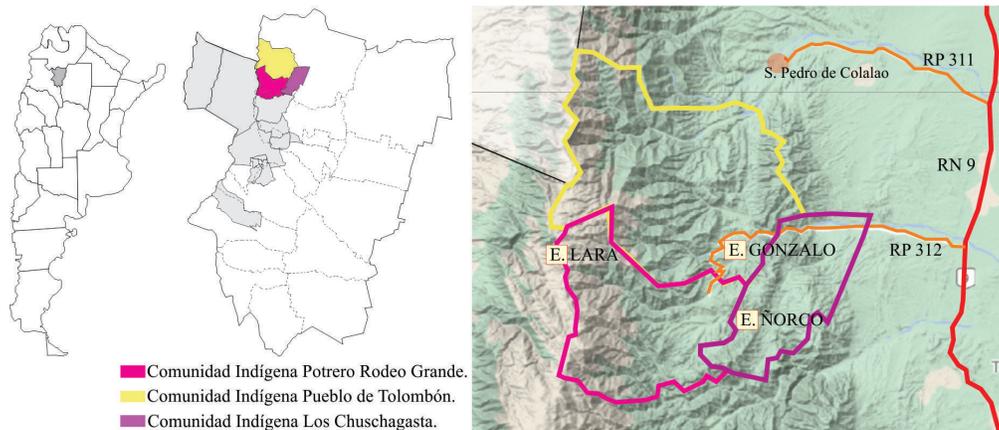
Presentación de casos de estudio y trabajo de campo

Los casos de estudio corresponden a tres escuelas rurales de alta montaña de Tucumán emplazadas en zonas habitadas por comunidades indígenas organizadas. Escuela N° 379 de Lara, Dpto. Tafí del Valle, a 3 300 msnm; Escuela N° 349 de Ñorco, Dpto. Trancas, a 1 300 msnm; y Escuela N° 214 Ramón Julián Valverdi de Gonzalo, Dpto. Trancas, a 1 350 msnm. Todas están vinculadas con las comunidades indígenas Diaguita Calchaquí Potrero Rodeo Grande, Los Chuschagasta y Pueblo de Tolombón, respectivamente.⁷

Para la selección de las escuelas se partió de la categorización de escuelas rurales que el Ministerio de Educación realizó en el marco del Programa Nacional Mapa Educativo durante los años 2010-2016. Distinguieron 4 grupos de escuelas en función del grado de comunicación que presentaban con el sistema educativo (SE), en términos territoriales. Aquellas escuelas que presentaban mayor complejidad y dificultad para relacionarse con el resto del SE se denominaron “escuelas rurales de muy difícil acceso” (ERMDA); en la provincia de Tucumán 23 escuelas cumplían con esas características. Se hizo una selección de aquellas ERMDA en zonas habitadas por comunidades indígenas a una altitud mayor a los 1 300 msnm, obteniendo una muestra de 14 establecimientos. Se escogieron aquellos que presentaban la mayor y menor altitud, compartían el nivel secundario itinerante, desarrollaban actividades en conjunto y en los que las comunidades indígenas involucradas mantenían lazos familiares y territoriales históricos; a la vez, son las escuelas a las que se pudo acceder.

Las tres escuelas elegidas son representativas de la dinámica social que se desarrolla en este tipo de establecimiento en estas áreas y comparten algunos aspectos en común. Tienen los niveles inicial y primario independientes, y a la vez comparten director y docentes del nivel secundario, quienes rotan entre las tres escuelas durante todo el año. Desde distintos sectores de la administración pública se realizan proyectos y actividades en conjunto entre las tres instituciones y las comunidades. Estas escuelas también comparten otros aspectos, como la baja matrícula general y la consecuente formación de aulas plurigrado, así como las largas distancias a recorrer de alumnos y docentes, por lo que pasan una gran parte del año en la institución. En este contexto se favorece el desarrollo de actividades culturales en las escuelas y la interacción social entre comunidad educativa e indígena en el espacio de la escuela.

⁷ Están inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI): Potrero Rodeo Grande desde 2003, Los Chuschagasta desde 2002 y Pueblo de Tolombón desde 2001. Este hecho les permitió constituirse como Comunidad Indígena desde el marco legal ante el Estado y la sociedad en general (Arenas y Ataliva, 2017).

Figura 1. Comunidades indígenas y escuelas a analizar Tucumán-Argentina

Fuente: Elaboración propia con base en mapa de Google Maps y de MDPT (2020).

Para el desarrollo del trabajo se realizaron viajes de campo a las escuelas y comunidades durante los años 2017, 2018 y 2019. En esas instancias se efectuaron entrevistas, observación no participante y se compartieron actividades comunitarias, como esquila de ovejas y talleres en las escuelas. A su vez, se realizaron entrevistas a funcionarios estatales encargados de la construcción de estos establecimientos. Durante el año 2020, por el contexto de pandemia y la consecuente inaccesibilidad al sitio, se mantuvieron entrevistas telefónicas con directores de las escuelas, funcionarios estatales que desarrollan actividades en el territorio, miembros de las comunidades indígenas y caciques.

El espacio de las comunidades indígenas de alta montaña

Las comunidades involucradas se encuentran emplazadas en las Cumbres Calchaquies y Cuenca de Tapia-Trancas, limitan entre sí a la vez que comparten espacios de pastoreo y recolección. La comunidad Potrero Rodeo Grande está integrada por 103 familias dispersas en un territorio de 23 000 ha en distintos pisos ecológicos, algunas familias son trashumantes durante el año, tienen uno o más puestos y comparten territorio de pastoreo y recolección con la comunidad indígena Amaicha del Valle. La comunidad Los Chuschagasta está integrada por 100 familias y cubren 15 500 ha de los parajes de El Chorro, El Ñorco, La Higuera y Chuscha. La comunidad Pueblo de Tolombón se encuentra organizada en Comunidades de Base —Potrero, Gonzalo, Rearte, Tacanas Chica, Tacanas Grande y Hualinchay—, suman un total de 311 familias y ocupan 41 600 ha distribuidas en distintos pisos ecológicos (Arenas y Ataliva, 2017; Racedo, et al., 2015; Varela, 2019).

Algunos de los aspectos que comparten están relacionados con sus espiritualidades, organización socio-política, toma de decisiones mediante asambleas y realización de actividades de forma comunitaria. La vida comunitaria es el eje central de su identidad y su organización

repercute en las características de los espacios donde la desarrollan, muchas de ellas asociadas a actividades festivas y productivas. En tal sentido, las festividades más importantes corresponden a la veneración de la madre tierra y a los ciclos de las actividades productivas (Racedo, et al., 2015). Los principales organizadores de su vida cotidiana son el trabajo y la familia, dos aspectos que están en constante relación con el hábitat y el territorio. Las actividades cotidianas están a cargo del grupo familiar, cada miembro cumple con funciones complementarias e interdependientes entre sí. Se dedican principalmente al cultivo de la tierra y a la cría de ganado caprino y ovino; algunos miembros o familias enteras se desplazan por el territorio en distintas épocas del año en busca de comida y agua para los animales. En los últimos años, el área de estas comunidades está siendo explotada turística y deportivamente.

La vivienda y sus usos

En la mayoría de los poblados, las viviendas se encuentran dispersas. Se localizan sobre los terrenos de menor pendiente, próximos a puntos de agua —ríos, arroyos, ojos de agua— y resguardadas de los fuertes vientos. Están conformadas por conjuntos de tres o más construcciones separadas entre sí y ubicadas de manera tal que conforman un patio, un espacio común generalmente descubierta. Algunos pocos ejemplos cuentan con galerías entre las construcciones y los patios. Son viviendas que fueron construyéndose a lo largo del tiempo de forma agregativa. Por lo general, la agregación de nuevas construcciones corresponde a una nueva incorporación dentro de la familia ampliada. El conjunto se completa con huertas y corrales, ubicados en las inmediaciones. Un aspecto importante es la fluidez espacial y visual entre cocina-fogón, comedor, patio, huerta, corrales y espacio circundante.

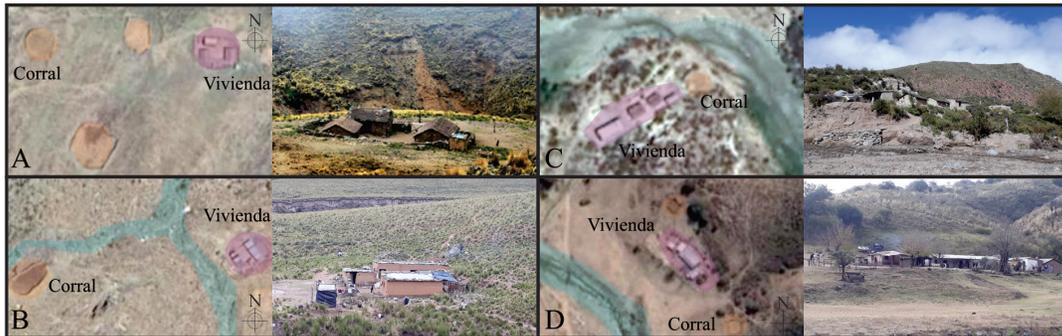
Por lo habitual, la materialización de estas viviendas está resuelta con materiales y mano de obra del lugar, uso de adobe en la mayoría de las habitaciones, *quincha*⁸ en los espacios de fogón y depósito, madera para vigas de techos, entramado de cañas para cielorrasos, torta de barro o paja para cubiertas y pircas de piedra para la resolución de los corrales. A su vez, en las construcciones nuevas se observa la incorporación de materiales industrializados, como ladrillos cerámicos macizos, bloques de hormigón, cemento, cal, perfiles metálicos y chapas.

En cuanto a las actividades y usos en las viviendas, las mujeres tienden a ocupar los espacios de la cocina y el fogón, el patio —donde se hacen actividades manuales— y la huerta familiar; mientras que los hombres se encargan principalmente del manejo y cuidado del ganado en el espacio exterior y los corrales. El patio —y el comedor cuando existe individualizado— son los espacios que comparten todos los miembros de la familia en distintos momentos del día. Los dormitorios solo son usados para dormir y guardar cosas. El patio es el organizador funcional de la vivienda en la medida que vincula todos los espacios, a través de él se ingresa a los otros recintos, a la vez que se constituye como el eje principal de la vida cotidiana. Durante los eventos festivos y reuniones de la comunidad, son las mujeres las que se encargan de la comida y permanecen un mayor tiempo en la cocina-fogón; y es el patio el que también toma un rol protagónico, dado que

⁸ Sistema constructivo constituido por un entramado de madera —generalmente cañas de la zona— y en el que se cubren las paredes exteriores e interiores con una mezcla de barro y paja.

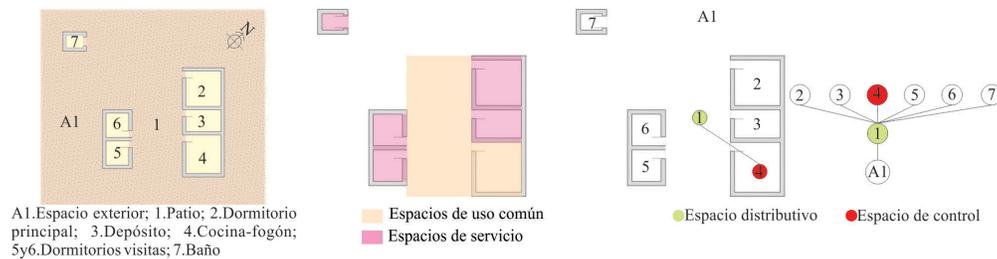
allí se suele encontrar la boca de la Pachamama⁹ y es donde se suele hacer el almuerzo y las otras actividades, como debates, juegos o bailes. Las actividades relacionadas al ganado se practican en los corrales y en sus inmediaciones.

Figura 2. Viviendas de las zonas de estudio



Fuente: Elaboración propia con base en mapa georreferenciado de Google Maps.
 Autora: Gabriela S. Varela Freire. Fecha: 2018. Lugar: Lara y Ñorco, Tucumán, Argentina.

Figura 3. Vivienda B. Espacios, zonificación funcional y modelo Gamma



Fuente: Elaboración propia con base en la vivienda B de la Figura 2.

Estructura espacial de las escuelas

La estructura arquitectónica de las escuelas se analizó haciendo hincapié en aspectos funcionales y espaciales. Se analizaron las plantas, identificando los distintos espacios y estableciendo zonificaciones de uso diferenciando actividades educativas, albergue, uso común, servicios, circulaciones y dirección. Para profundizar el análisis se tomó como referencia la metodología aplicada por Zarankin (2001), quien analiza la distribución espacial en las escuelas a través del “Modelo Gamma”. Este diagrama permite entender la estructura del edificio, circulaciones,

⁹ Pozo que se hace en la tierra para depositar las ofrendas durante la celebración de la Pachamama. Permanece tapado con alguna piedra durante todo el año.

organización espacial y obtener un panorama básico sobre cómo los mecanismos de control y poder se encuentran presentes en una determinada estructura (Zarankin, 2001). Se pueden distinguir espacios y estructuras distributivos (presentan 3 o más conexiones por nodo) o no distributivos (presentan 1 o 2 conexiones). Se considera que en las estructuras distributivas el poder y control están distribuidos de manera homogénea y tienen un carácter más democrático, mientras que en las estructuras no distributivas pasa todo lo contrario, priorizando algunos espacios en relación a otros que se jerarquizan notablemente (Zarankin, 2001).

Escuela de Lara

Esta escuela se fundó entre los años 1953 y 1954. En sus inicios, la escuela funcionó en la casa de uno de los vecinos, años más tarde se construyó la parte original a partir de la gestión de la comunidad; en el año 2010 se realizó una ampliación en el marco del Programa Mejoramiento del Sistema Educativo,¹⁰ única modificación registrada. En ambas construcciones se usaron adobes fabricados en el lugar, aunque la ampliación fue proyectada y licitada con materiales industrializados, pero por las dificultades en el acceso se recurrió al uso de materiales del lugar. La construcción original contaba con cubierta de paja y vigas de madera que fueron cambiadas por chapas y perfiles metálicos en el momento de la ampliación. Las paredes están revocadas y pintadas con materiales industrializados.

Figura 4. Escuela N° 379 (E), Centro de Atención Primaria de la Salud (CAPS) (C) y capilla (Ca)

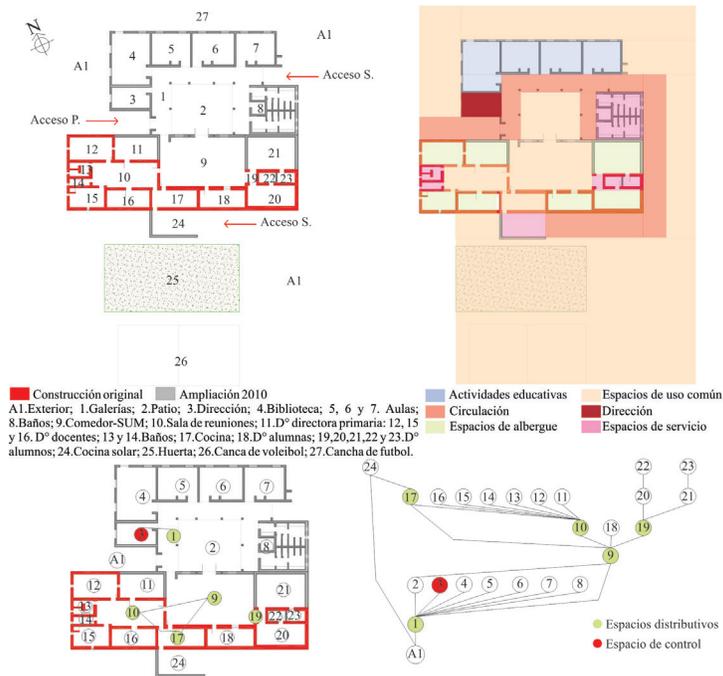


Fuente: Elaboración propia con base en mapa georreferenciado de Google Maps.

Es la única escuela de la provincia que actualmente mantiene un ciclo lectivo de montaña, empiezan las clases en septiembre y finalizan en mayo, fechas que se modificaron en los últimos años (comenzando las clases en octubre y finalizando en junio), adecuándose a las dinámicas trashumantes de la comunidad. Para el año 2019 contaban con una matrícula de 16 alumnos y tanto los alumnos como preceptores y docentes permanecen albergados en la escuela durante los cinco días de la semana.

¹⁰ Este Programa Nacional se desarrolla a partir del año 2004 con los objetivos de mejorar la oferta y calidad educativa y optimizar las instalaciones edilicias de los establecimientos educativos a partir del subprograma “expansión de infraestructura escolar”, mediante el cual se plantea la construcción de más de 700 establecimientos (MPFIPyS, 2016).

Figura 5. Planta actual Escuela N° 379. Espacios, zonificación funcional y modelo Gamma



Fuente: Elaboración propia con base en planos facilitados por la Dirección de Materiales y Construcciones Escolares, Ministerio de Educación de Tucumán.

Como se observa, la estructura original presentaba una organización de los espacios en forma lineal y la mayoría abría hacia un espacio exterior que funcionaba como patio de perímetro libre, permitiendo una relación visual y espacial directa con el entorno inmediato. A partir de la ampliación, en donde se optó por una estructura arquitectónica compacta y cerrada, este patio se cubre y se crea un patio rodeado en todo su perímetro por distintas dependencias que abren hacia él y se niegan funcional y espacialmente al exterior. La arquitectura actual de esta escuela, aunque mantiene el uso de materiales del lugar en muros, está en disonancia con los patrones arquitectónicos de las viviendas del sitio y la forma en que estas fueron evolucionando en el tiempo. La resultante formal de esta escuela, de volumen puro y color blanco, también rompe con las morfologías de las viviendas que mantienen a la vista los colores de los materiales locales.

En las dos estructuras se pueden diferenciar varias áreas de uso, sector de actividades educativas, zonas de albergue de alumnos y docentes, áreas de uso común, zonas de servicio; asimismo, en la estructura actual se incorporan espacios de circulación y la dirección. En la construcción original algunos espacios compartían varias funciones, como el espacio del comedor o de la radio; a partir de la ampliación se destinaron espacios a las diferentes funciones, como la dirección. En lo cotidiano esta no es tan usada y permanece cerrada, dado que los directores

de primaria y secundaria no están todos los días en el establecimiento. Por el contrario, son los espacios de sala de reunión y cocina donde los adultos están la mayor parte del tiempo y desde donde pueden controlar lo que hacen los alumnos y otros miembros de la escuela.

Al analizar el modelo Gamma se observa que la estructura arquitectónica actual es de tipo panóptico, y se jerarquizan los espacios de galería, comedor, sala de reuniones y cocina. Los espacios jerarquizados coinciden con la mayoría de los espacios distributivos. La dirección está en relación directa con el primer espacio distributivo, la galería. La disposición adyacente de ambos espacios se puede decir que no es casual, ya que en el diseño arquitectónico constituyen los espacios de control y vigilancia de quien ingresa a la institución y de todo lo que sucede en el sector educativo. En la estructura se evidencian otros espacios de control, la sala de reuniones y la cocina; se encuentran en relación directa entre ellos y con el comedor, donde los alumnos permanecen una gran parte del día. Así, en su conjunto la estructura arquitectónica de esta escuela es no democrática, de acuerdo a lo señalado por Zarankin (2001), por tanto, la existencia de varios espacios de control dan cuenta de una distribución de poder en el espacio y en el tiempo.

Escuela de Ñorco

Esta escuela se fundó en el año 1943 y desde sus inicios funcionó en este terreno. A lo largo del tiempo se efectuaron varias modificaciones, una antes de la década de 1990, otra entre los años 1994-1995, en el marco del Programa Plan Social Educativo,¹¹ y otra en el año 2010, en el marco del Programa de Mejoramiento del Sistema Educativo. La construcción en la que hoy funciona el nivel secundario, originalmente fue pensada como sede del Centro de Atención Primaria de la Salud (CAPS) de Ñorco. Este edificio nunca fue usado y en el año 2016 el Sistema Provincial de Salud (SIPROSA) lo cedió al nivel secundario, quien hasta el momento compartía espacio con el nivel primario.

Figura 6. Escuela N° 349 (E), CAPS (C), capilla (Ca) y vivienda (V)



Fuente: Elaboración propia con base en mapa georreferenciado de Google Maps.

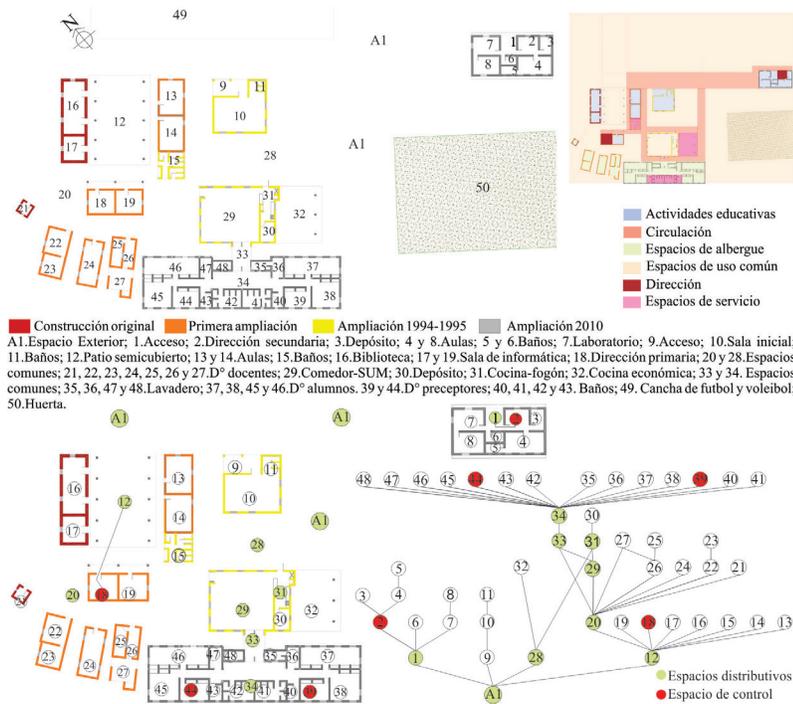
En las primeras construcciones se usaron materiales del lugar, como adobes y piedras para las paredes y paja para las cubiertas. Sin embargo, a partir de las intervenciones de la década de 1990, se recurrió al uso de materiales industrializados, como bloques de hormigón, se revocaron todas

¹¹ Este Programa Nacional se desarrolla a partir del año 1993 con el propósito de compensar las condiciones desiguales para el aprendizaje y se propone mejorar, reemplazar o ampliar la infraestructura escolar existente (MCyE, 1996).

las paredes y las cubiertas de paja fueron reemplazadas por chapa. En un primer momento, se contó con personas del lugar y luego fueron las empresas que licitaron las obras y la Dirección de Materiales y Construcciones Escolares quienes proporcionaron la mano de obra necesaria y se encargaron de las construcciones y gestión de materiales.

Esta escuela históricamente mantuvo un ciclo lectivo de montaña, con clases de septiembre a mayo. Desde el año 2015, por disposiciones del Ministerio de Educación de Tucumán, se modificó el ciclo lectivo de marzo a diciembre. Para el año 2019 contaba con una matrícula de 46 alumnos. Al igual que en la escuela de Lara, los alumnos, preceptores y docentes permanecen albergados en la escuela durante los 5 días de la semana.

Figura 7. Planta actual Escuela N° 349. Espacios, zonificación funcional y modelo Gamma



Fuente: Elaboración propia con base en planos facilitados por la Dirección de Materiales y Construcciones Escolares, Ministerio de Educación de Tucumán.

Al analizar esta escuela se observa que comparte algunas características con las viviendas del lugar, principalmente las construcciones hasta antes de la década del 90 que mantenían la materialidad y las formas de las mismas. Y aunque las nuevas construcciones hayan cambiado la materialidad tradicional del lugar por el uso de materiales industrializados, el conjunto en general mantiene un patrón de asentamiento similar al de las comunidades, dado que está compuesto por varios edificios separados entre sí y vinculados por el espacio exterior y caminerías. Se puede decir

que esta configuración espacial se debe principalmente a que se fue conformando a partir de la sumatoria de edificios a lo largo del tiempo sin una planificación integral. Cada uno de los edificios resuelve funciones específicas y fueron construidos por separado en distintos momentos.

La construcción más antigua corresponde al sector del nivel primario, constituido por tres edificios separados ubicados de tal forma que conforman un patio común (recientemente techado). Tanto el nivel inicial como nivel secundario, cocina-comedor y albergue de alumnos funcionan en distintos edificios independientes. El albergue de docentes y directores está configurado por construcciones separadas entre sí. Las aberturas principales de cada una de las construcciones están orientadas en dirección al río.

Al analizar el modelo Gamma se observan varios edificios con estructuras arquitectónicas no distributivas, en correspondencia a los sectores de nivel primario, nivel secundario y albergue de alumnos. Los espacios que se jerarquizan en el conjunto coinciden con los espacios distributivos —remarcados en verde—. Con respecto a los espacios de control, las direcciones de los niveles primario y secundario se encuentran en relación directa a dos de los principales espacios distributivos, patio y *hall* de ingreso. En la práctica sucede lo mismo que en la escuela de Lara, por lo que estos espacios físicos casi no se usan y aparecen otros espacios desde donde se ejerce el control, la cocina y el comedor, durante el día, y los dormitorios de los preceptores, durante la noche. Esta distribución de poder también se ve favorecida por la diversidad de funciones que se dan en la vida cotidiana de la escuela y por la existencia de espacios que lo permiten.

Escuela de Gonzalo

Se fundó en el año 1919, y desde ese momento se realizaron alrededor de 6 ampliaciones, la última que se registra fue en el año 2008. Las primeras construcciones se hicieron con mano de obra y tecnologías constructivas locales, como el uso de adobe y piedras en las paredes y paja en cubiertas, y al igual que en los casos anteriores, en las últimas intervenciones realizadas en el marco de los Programas del Plan Social Educativo y Mejoramiento del Sistema Educativo se usaron materiales industrializados y se cambiaron las cubiertas de paja por chapa. También se observa que aunque la resultante arquitectónica actual es consecuencia de la sumatoria de construcciones realizadas a lo largo del tiempo como las viviendas del lugar, los aspectos morfológicos y espaciales difieren de las mismas.

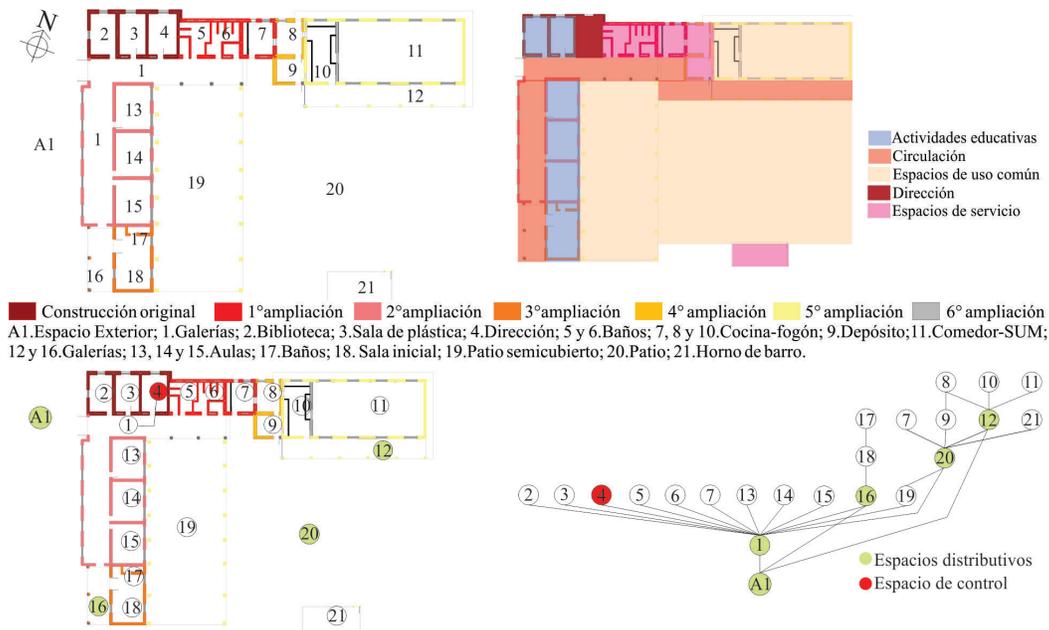
Figura 8. Escuela N° 214 y secundaria (E)



Fuente: Elaboración propia con base en mapa georreferenciado de Google Maps.

Con respecto al ciclo lectivo, este pasó por el mismo proceso que la escuela de Ñorco. Para el año 2019 contaba con una matrícula de 48 alumnos. En comparación con las otras dos escuelas, la distancia a recorrer por los alumnos es más reducida y presenta una mayor accesibilidad para los docentes, por lo que se optó por una modalidad de jornada completa de 8 horas diarias.

Figura 9. Planta actual Escuela N° 214. Espacios, zonificación funcional y modelo Gamma



Fuente: Elaboración propia con base en planos facilitados por la Dirección de Materiales y Construcciones Escolares, Ministerio de Educación de Tucumán.

La escuela presenta una planta en “L”. Esta diagramación permite que tenga dos patios (uno cubierto y otro abierto) y al mismo tiempo se abra al paisaje exterior. A diferencia de las otras escuelas, las aulas abren a una galería y no a los patios.

El análisis permite diferenciar varias áreas de uso: actividades educativas, áreas de uso común, circulaciones, zonas de servicio y dirección. Los tres niveles comparten las instalaciones, aunque el nivel inicial tiene acceso independiente. En general, presenta una distribución espacial de menor complejidad que los ejemplos anteriores, se puede presumir que esto está en relación directa a la inexistencia del albergue de alumnos y docentes.

Al analizar el modelo Gamma, se corrobora nuevamente una estructura de tipo panóptico. El espacio exterior, galerías y patio descubiertos son los espacios que se jerarquizan. Nuevamente, el espacio de control es la dirección y como en los otros casos está en relación directa al principal espacio distribuidor, las galerías, y está en un sector privilegiado para vigilar de forma integral lo

que sucede en la institución. La menor complejidad de esta escuela también se observa en el no desplazamiento de la función de control en la espacialidad.

Luego de analizar las tres escuelas se observan algunas similitudes entre estas y las viviendas de la zona, principalmente las construcciones originales o las primeras ampliaciones que fueron realizadas por los mismos pobladores con las tecnologías constructivas y patrones de asentamiento locales. Esta similitud se ve debilitada con las ampliaciones llevadas a cabo por los organismos provinciales y el nacional, enmarcadas en Programas gubernamentales. En cuanto al uso de los espacios, se observa que tanto en las escuelas como en las viviendas, el comedor, la cocina y el fogón son de uso común y en ellos se comparte una parte importante de las actividades diarias.

Con respecto a los modelos Gamma se puede decir que las tres poseen una estructura espacial no distributiva, cuentan con dos o tres espacios centrales a los cuales se vinculan los demás espacios, y se las puede caracterizar como estructuras arquitectónicas de tipo panóptico, principalmente la escuela de Lara (actual). En cuanto a las posibilidades de circulación, la escuela de Ñorco es la que permite una mayor alternativa. En referencia a los espacios de control, aunque las tres escuelas presentan un espacio físico en el que funciona la dirección primaria y secundaria, en lo cotidiano el control y vigilancia se efectiviza desde otros espacios —la cocina, el comedor, la sala de reuniones, los dormitorios de preceptores—.

Festividades en las comunidades y en las escuelas. Costumbres-ritos culturales ancestrales de las comunidades indígenas

Las comunidades indígenas se caracterizan por tener muy presentes sus costumbres-ritos culturales ancestrales vinculadas a la tradición andina, todas ellas relacionadas a las actividades productivas y al vínculo que establecen con la naturaleza a través de la madre tierra, la Pachamama. Estas ceremonias se realizan en coexistencia a las prácticas religiosas provenientes del credo católico, una herencia de los procesos de sincretismo de la América colonial que sigue vigente. En este trabajo se consideraran aquellas festividades relacionadas con los ritos ancestrales, diferenciando las actividades espirituales de las productivas.

Ceremonias de La Pachamama y el Inti Raymi

La Pachamama se celebra el 1 de agosto, representa a la naturaleza y a la tierra divinizada, como la madre de todos y la generadora de vida; se lleva a cabo con el propósito de pedir y agradecer por las buenas cosechas y el bienestar del ganado. Se realiza en esta fecha porque corresponde con la época en que termina el invierno y las heladas, y las plantas empiezan a brotar. La celebración se realiza de forma comunitaria en algún espacio sagrado para la comunidad y también en la intimidad de cada familia —casas, puestos, corrales—. Principalmente, consiste en cavar un pozo en la tierra, “la boca de la madre tierra”, y depositar en él distintos alimentos y bebidas a modo de ofrendas. Durante la ceremonia también se realiza una “sahumada”¹² al espacio físico y a cada uno de los invitados. Ese día llegan personas desde distintos puntos del territorio. La celebración

¹² Se preparan sahumos con hierbas de la zona como ruda, romero, laurel o lavanda y se encienden ese día.

suele durar todo el día, por la mañana se “abre y cierra la boca de la madre tierra”, luego se hace un almuerzo con las comidas y bebidas que trajo cada uno de los invitados o que prepararon las mujeres en el sitio y más tarde se realizan los juegos ancestrales. Al margen del momento de la celebración, la referencia a la Pachamama está presente en la vida cotidiana de estas comunidades.

Otro evento que cobra importancia es la Ceremonia de Inti Raymi o La fiesta del sol el 21 de junio. Esta tradición, herencia de los pueblos incas, fue recuperada hace algunos años por la comunidad de Potrero Rodeo Grande. Coincide con el solsticio de invierno y es considerada el año nuevo andino. La celebración consiste en hacer una vigilia durante los primeros rayos del sol en un lugar sagrado de la comunidad alrededor de una fogata grande.

Ambas ceremonias forman parte de los rituales tradicionales andinos, donde convergen aspectos espirituales —sol y madre tierra como deidades—, necesidades de las comunidades campesinas —lluvias, fertilidad y cosechas—, la importancia de la relación armoniosa con la naturaleza y la organización familiar-productiva-comunitaria.

Yerra, Señalada y Corrida

Otras actividades ancestrales están relacionadas directamente con las actividades productivas como la yerra, señalada y corrida. Se realizan en las inmediaciones de cada corral familiar cuando necesitan marcar, vacunar y/o castrar el ganado. Aunque la familia dueña de los animales es quien organiza todo el evento, la comunidad participa de forma activa. Se empieza al medio día y suele durar hasta el otro día. Al inicio del evento se eligen los mejores ejemplares de cada especie, se los adorna con flores y se los “casa”. A medida que los hombres jóvenes realizan las actividades productivas, las mujeres van preparando el almuerzo. Después, se hacen algunos juegos, con premios y multas —como tomar un vaso de vino¹³— y también se baila, se canta y se toca algún instrumento.

En todos estos eventos es importante la presencia de la comida y de la bebida —maíz, mazamorra, queso de cabra, locro, carne, yerbeo, vino—, así como del espíritu comunitario, el baile, el canto y la música tradicional como coplas, bagualas, vidalas¹⁴ y música folclórica en general acompañados por cajas, guitarras y flautas. En algunas ocasiones se invitan a personas externas a la comunidad que trabajan en el territorio como técnicos y profesionales de los CAPS o de las escuelas. Al igual que las prácticas espirituales estos eventos integran funciones sociales, simbólicas, espirituales, económicas y lúdicas, a la vez que fortalecen los vínculos comunitarios.

Celebraciones “oficiales” en las escuelas

Entre las festividades que se celebran en las escuelas abordadas podemos diferenciar aquellas de fechas patrias y las de acontecimientos sociales-culturales de identidad escolar y comunitaria. Es habitual la participación de toda la comunidad educativa, familias de las localidades, incluso aunque no tengan hijos en la institución, y actores externos a la comunidad —autoridades

¹³ La mazamorra y el locro son comidas tradicionales de Argentina a base de maíz blanco. El yerbeo es una bebida a base de yerba mate y agua ardiente.

¹⁴ Las bagualas y vidalas son ritmos musicales folclóricos tradicionales del noroeste de Argentina.

municipales-provinciales, bomberos con la banda de música, cura, turistas, “enduristas”,¹⁵ entre otros—. En las celebraciones más importantes llegan a participar alrededor de 60 personas en Lara, 160 en Ñorco y 130 en Gonzalo. La mayoría de las festividades demandan una organización general con un mes de antelación que incluye “buscar precios”, juntar fondos a través de rifas y comprar mercadería, regalos y la torta —su presencia es fundamental en todos los festejos— (tareas de docentes y directores); elegir el menú y la preparación de la comida (tareas de las madres, quienes preparan y cocinan todo en la escuela); organizar los juegos y obtener fondos para el cotillón (tarea de los alumnos, principalmente del nivel secundario); y ocuparse de las actividades de la parrilla y armar los mesones (tarea de los padres). Las familias también suelen colaborar aportando carne, leña o gas envasado.

Fechas Patrias

Estas festividades corresponden a los días de: La Memoria por la Verdad y la Justicia (24 de marzo), el Veterano y los Caídos en la Guerra de Malvinas (2 de abril), la Revolución de Mayo (25 de mayo), aniversario de la muerte del General Manuel Belgrano y la Bandera (20 de junio), Declaración de la Independencia (9 de julio), aniversario de la muerte del General José de San Martín (17 de agosto), aniversario de la Batalla de Tucumán (24 de septiembre), Diversidad Cultural (12 de octubre), la Tradición (10 de noviembre) y la Soberanía Nacional (20 de noviembre).

En las escuelas de alta montaña, el día de la Revolución de mayo —25 de mayo— es una de las fechas más importantes. Como se mencionó, todas estas escuelas tenían un ciclo lectivo especial por las condiciones climáticas de montaña, con clases de agosto a mayo; por tal razón la fiesta de fin de año coincidía con esta fecha patria. Y aunque actualmente en Tucumán solo la escuela de Lara mantiene esta particularidad, sigue siendo una fecha importante para todas las escuelas y comunidades de la zona. Ese día inicia en la mañana el acto, con distintas actividades artísticas —obras de teatro, bailes, poesías, etc.—, al medio día se hace un almuerzo y en la tarde se hacen juegos de la silla con caballos y enlazada.¹⁶

Acontecimientos sociales de la comunidad educativa

Los acontecimientos sociales relacionados con la identidad de la comunidad educativa corresponden a los actos de inicio y finalización de clases, días del Maestro (11 de septiembre), del Estudiante (21 de septiembre) y las celebraciones de cumpleaños, de la Virgen o Patrono del lugar y de la Familia.

El día del Maestro se festeja desde hace cinco años aproximadamente. Se hace un acto por la mañana, luego un almuerzo y por la tarde se realizan los juegos —con harina, globos y enlazado—. El día del Estudiante se celebra hace seis o siete años. La celebración incluye diversas

¹⁵ Personas de la provincia o turistas que suelen subir a estas zonas en motocicletas de enduro. En la zona son nombrados como “enduristas”.

¹⁶ Juegos tradicionales del lugar. El juego de la silla con caballos es como el juego de la silla infantil, donde se ponen varias sillas en el medio y se baila alrededor; en este caso, se hace con caballos. Enlazada se refiere a enlazar animales que llevan los miembros de la comunidad.

actividades que fortalecen los vínculos de la comunidad educativa: fogones, guitarreadas, cantos, cuentos, “aro-aro”,¹⁷ chistes, guerra de canciones, fiesta de disfraces y bailes de cotillón, y se comparten pizzas, hamburguesas, pollos, papas fritas y torta. La celebración de cumpleaños de los alumnos se celebra dos veces al año. Se preparan “bolsitas” con obsequios, piñatas, gorritos, globos, carteles, comida, torta y juegos. Estas festividades se realizan como iniciativa de los docentes y entremezclan prácticas urbanas y locales de la comunidad.

La celebración del día de la Virgen es una de las celebraciones más importantes para las comunidades desde los puntos de vista espiritual, cultural e histórico y cada comunidad tiene su santo o virgen particular. Estas celebraciones y misas se hacen en la escuela porque es el espacio de mayor superficie en la zona y puede albergar a toda la comunidad. En Lara se celebra en el mes de diciembre, en Ñorco en enero, cerca de la celebración de “Los Reyes Magos”, y en Gonzalo en febrero. El cura que oficia la misa es de Trancas y sube una o dos veces al año a cada zona, por lo que se aprovecha su viaje y se hacen bautismos, comuniones, confirmaciones y hasta casamientos, ya sea en la escuela o en la capilla de la zona, generalmente ubicada a pocos metros de la escuela. En el caso particular de Lara, hay tres capillas, por lo que el cura antes de llegar al plantel y a la última capilla —la que se encuentra al frente al edificio escolar— hace un recorrido por las otras capillas y el territorio a modo de procesión acompañado por la virgen y la comunidad. La celebración en la escuela dura todo el día, primero se hace la misa y luego el almuerzo y los juegos.

La celebración del día de la Familia se realiza solo en los planteles escolares de Ñorco y Gonzalo en el mes de octubre. Es una de las festividades más importantes para la comunidad, nacida de la iniciativa de los docentes. Durante la mañana se hace una misa, luego el almuerzo y torta y después se llevan a cabo juegos —lotería, rifas, etc.—, bailes folclóricos y por último se entregan regalos a las familias. Estos regalos suelen ser objetos para la casa.

Las celebraciones en el calendario

Al analizar cómo se suceden en el tiempo las festividades propias de las comunidades y las de las escuelas se observa la importante recurrencia de festejos y encuentros durante todo el año. Incluso las superposiciones entre ambas se resuelven para que las familias participen de todos los eventos. Ejemplo de ello ocurre en el mes de mayo, cuando alguna familia organiza una Yerra o Señalada, en las escuelas se festeja el día de la Revolución de Mayo y en la escuela de Lara se realiza el acto de finalización del año lectivo. Esta simultaneidad de actividades demanda que las familias se organicen y se desplacen por distintos sectores del territorio en un tiempo relativamente corto. El hábito de la trashumancia en las comunidades es aprovechado y predispone a los miembros de la comunidad a desplazarse por todo el territorio a lo largo del año para atender estos y otros compromisos.

¹⁷ Entre algunas canciones los cantores dicen algunas frases o historias breves con intención de hacer reír.

Figura 10. Festividades ancestrales, fechas patrias y festividades culturales

ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE
YERRA SEÑ. CORRIDA	INTIRAYMI		PACHA MAMA				YERRA SEÑ. CORRIDA				
		DE LA MEMORIA	DE LAS MALVINAS	REVOLUCIÓN DE MAYO	DE LA BANDERA	DE LA INDEPENDENCIA	SAN MARTÍN	SARMIENTO BATALLA DE TUCUMÁN	DIVERSIDAD CULTURAL	TRADICIÓN Y SOBERANÍA	
VIRGEN ÑORCO	VIRGEN GONZALO	INICIO DE CLASES		FIN DE CLASES LARA	CUMPLEAÑOS		INICIO DE CLASES LARA	MAESTRO Y ESTUDIANTES	DE LA FAMILIA	CUMPLEAÑOS	VIRGEN LARA

Fuente: Elaboración propia.

Como se observa, se presenta un solapamiento de actividades, ritos y celebraciones de diferente origen y marcos culturales que compromete tanto a las comunidades indígenas como a las educativas. Sin embargo, el solapamiento no debería interpretarse de manera directa como integración social en todos los casos (aunque tampoco como un conflicto) debido a que el proceso no es del todo sinérgico. Esta cuestión se observa al abordar los roles que los actores sociales involucrados desempeñan en las distintas festividades.

Actores y roles en las celebraciones sociales

Al centrar el análisis en los actores sociales que participan en las festividades se pueden diferenciar roles que se asumen y que cambian en función del ámbito de celebración. Las madres y mujeres de la comunidad indígena son participantes comunes en ambos tipos de celebraciones, y al mismo tiempo las que menos flexibilidad tienen en su rol.

Figura 11. Actores, roles y actividades

ROLES / FESTIVIDADES	Anfitrión	Organización general	Organización comida	Provisión de alimentos	Organización música	Organización ornamentación	Participantes	Otros Participantes
Pachamama - Inti Raymi	La comunidad	Cacique y Consejo de ancianos	Madres	Miembros de la comunidad	Músicos de la comunidad	Las familias	Miembros de la comunidad	Directores, docentes y otras instituciones
Yerra, señalada y corridas	La familia	Los dueños de casa	Madres	Miembros de la comunidad	Músicos de la comunidad	Las familias	Miembros de la comunidad	Directores, docentes y otras instituciones
Revolución de mayo, cumpleaños, inicio y fin de clases, día del maestro, estudiante y familia	La escuela	Directores y docentes	Madres	Directores, docentes y familias	Directores y docentes	Directores y docentes	Miembros de la comunidad	Bomberos, <i>enduristas</i> , autoridades estatales
Día de la Virgen o patrono de la localidad	El cura	Directores y docentes	Madres	Directores, docentes y familias	Directores y docentes	Directores y docentes	Miembros de la comunidad	Bomberos, <i>enduristas</i> , autoridades estatales

Fuente: Elaboración propia.

También se observa que tanto la figura del cacique como la del consejo de ancianos, referentes políticos de las comunidades indígenas, solo participan con un rol protagónico en las ceremonias espirituales de la comunidad, mientras que en las festividades productivas cumplen el mismo rol que los otros miembros de la comunidad y los que toman un rol protagónico son los dueños del ganado. En las festividades de las escuelas no tienen participación.

Respecto a las festividades que se celebran en la escuela son los directores y docentes quienes toman un rol protagónico. La figura del cura solo está presente en las celebraciones de la religión católica, tomando un rol protagónico de anfitrión. En las otras celebraciones los directores, docentes y miembros de otras instituciones participan de forma pasiva y no necesariamente como representantes de dichas instituciones.

Las celebraciones sociales en el espacio

Al analizar los usos de los espacios en las escuelas durante las festividades se puede hacer una distinción entre las acciones previas al festejo y los del día del festejo (Figura 13). Las actividades previas se realizan principalmente en los comedores, ya que son los espacios cubiertos más amplios y cómodos y permiten la participación de todos. Otros de los espacios usados en estas instancias son las cocinas, cocina solar, parrillas, fogones y salas de reuniones.

Figura 12. Espacios usados días previos y durante los festejos



Fuente: Elaboración propia con base en planos facilitados por la Dirección de Materiales y Construcciones Escolares, Ministerio de Educación de Tucumán.

Durante el día del festejo, el uso de los espacios transcurre en una dinámica casi secuencial entre la cocina, el comedor, las galerías, los patios, las canchas y el espacio exterior.

En la escuela de Lara, las madres usan la cocina y las parrillas de la capilla para terminar de preparar la comida. El comedor se usa como salón para los actos y ceremonias; debido a que el comedor resulta pequeño se arman las mesas para el almuerzo en el comedor (adultos) y en las galerías (alumnos). En el espacio exterior suceden las actividades recreativas. El patio interno prácticamente no se usa para estos eventos puesto que es un espacio pequeño y cerrado, por lo que funciona como patio de iluminación y ventilación.

En la escuela de Ñorco los espacios más usados son la cocina, el fogón y el comedor. En el patio se realizan los actos, las ceremonias, los almuerzos, cenas y bailes. La cancha de fútbol y voleibol se la usa para otras actividades recreativas como los juegos ancestrales. Uno de los aspectos que se destacan durante las entrevistas es la fluidez espacial y visual que existe desde el patio con el entorno inmediato y el paisaje natural. A pesar de la rigurosidad del clima durante algunos momentos del año y de la existencia de un espacio cerrado, mantienen el uso de este espacio para los eventos más importantes.

En la escuela de Gonzalo, dos de los espacios más usados también son la cocina y el horno de barro. Otro de los espacios que se usa es el patio semicubierto, en donde se realiza el acto o misa y luego se hace el almuerzo —en los días de lluvia o frío este espacio es reemplazado por el comedor—. También destaca el patio descubierto, en donde se hacen los juegos deportivos y recreativos.

El uso de los espacios en las celebraciones de las comunidades indígenas y educativas presenta un gran paralelismo que se puede apreciar al comparar tales dinámicas. Tanto en las viviendas como en las escuelas, la cocina con el fogón y el horno de barro toman un rol protagónico desde antes del festejo y constituyen el espacio del que se apropian las madres. La forma de organización y resolución de las comidas por parte de las mujeres es algo propio de estas comunidades y puede superar las fronteras institucionales —hacen uso de ellas con la misma dinámica con la que se despliegan en las cocinas de sus casas—. Pero son los espacios de uso común los que toman rol protagónico por su carga funcional y simbólica en todas las festividades. Estos espacios, que en lo cotidiano son patios, canchas deportivas o corrales, se transforman para albergar los rituales de las celebraciones. Generalmente son espacios amplios que permiten una fluidez espacial y visual con el paisaje circundante y ese vínculo con la naturaleza tan importante para las comunidades.

Discusión

A partir del análisis realizado, es posible corroborar que más allá de las diferencias formales, funcionales y espaciales entre las tres escuelas, incluso considerando las modificaciones que tuvieron a lo largo del tiempo, comparten estructuras arquitectónicas de tipo panóptico, como es preponderante en la arquitectura escolar argentina. Ciertamente, como reconocen diversos autores (Pineau, et al., 2007; Vital, 2014; Sasiain, 2015), esto responde a la función principal con la que fueron creadas y diseñadas en general las escuelas estatales en la Argentina. Estas estructuras, entendidas por Zarankin (2001) como no democráticas, están pensadas como dispositivos de

poder que facilitan los procesos de control, normalización y disciplinamiento que el Estado aplica en los procesos de enseñanza formal y formación ciudadana, creando unas verdaderas “máquinas de enseñar” en los términos de Pineau, Dussel y Caruso (2001); son estructuras propias de todas las instituciones en las que se busca disciplinar a los cuerpos mediante un control, estableciendo jerarquías en lugares de encierro como lo que ocurre en cárceles y hospitales (Foucault, 2002). Escolano (1992) y Vital (2014) dicen al respecto que las estructuras arquitectónicas, la distribución de los espacios y las organizaciones de jerarquías en las instituciones educativas no son neutrales, por el contrario, son dispositivos que instituyen un discurso, determinan sistemas de relaciones y sistemas de poder. En las escuelas analizadas los espacios de control se van desplazando en función de quienes ejercen el poder y de las actividades que se desarrollan: cuando están los directores y durante horas de clase el poder se ejerce desde las direcciones, en sus ausencias y durante todo el día lo ejercen los docentes desde cocinas, comedores y sala de reuniones, y a la hora de dormir, los preceptores nocturnos desde los albergues. En el ámbito urbano las escuelas que mejor expresan la estructura panóptica son las que presentan un diseño arquitectónico encerrado hacia el interior del establecimiento, adoptando un férreo control de la comunicación con el exterior y generando un aislamiento de la vida institucional con el contexto. Es la voluntad de diseño formal que se expresa en la actual escuela de Lara, con una estructura arquitectónica compacta que se cierra hacia el interior, conformando espacios comunes en el centro del edificio y negando el entorno. Y es la que lo diferencia sustancialmente con las escuelas de Gonzalo, Ñorco y la estructura original de esta escuela, donde la fluidez espacial y visual son componentes funcionales y simbólicos propios de la arquitectura doméstica local. Estas estructuras arquitectónicas de alguna manera reproducen la forma en que estas comunidades habitan y se mueven en el territorio.

Las comunidades indígenas históricamente establecieron una relación directa con su entorno natural, poniendo en práctica una serie de conocimientos para transformar la naturaleza con lógicas distintas a la cultura occidental hegemónica. Esta lógica permitió construir su territorio y reconocer sus límites a partir de los hábitos de trashumancia propios de sus actividades productivas agro-ganaderas, donde los animales son el elemento social y simbólico que organiza temporalidades y espacialidades (Benedetti y Tomasi (comps.), 2014; Racedo, et al., 2015). Del mismo modo, esta relación que se establece con el medio inmediato también se observa en la importancia de la “madre tierra” en sus espiritualidades y festividades, principalmente la celebración de la Pachamama; y en sus viviendas a través del uso de materiales naturales-locales, la relación espacial-visual con el exterior, el uso del patio como el organizador de la vida cotidiana y la integración de corrales y huertas al espacio familiar. Y este valor social, cultural, simbólico, histórico y económico de la relación que establecen las comunidades indígenas rurales con su territorio es referido recurrentemente (Haesbaert, 2013; Benedetti y Tomasi (comps.), 2014; Racedo, et al., 2015). Paradójicamente, estos elementos son solo parcialmente tomados en cuenta en las festividades escolares. Esto se observa con mayor claridad al no incorporar la celebración de la Pachamama en el calendario de las festividades escolares y con ello las dinámicas sociales y espaciales que implica. La falta de integración de esta festividad habla de algunas contradicciones de los Estados nacional y provincial respecto a lo que sus Constituciones señalan relativo a la importancia del reconocimiento de sus espiritualidades y la interculturalidad en el marco de

una educación que busca superar las desigualdades y reconocer la existencia de las comunidades indígenas (CNA, 1994; CPT, 2006; LEN, 2006).

Durante las festividades, los espacios de comedor y cocinas, al igual que los de patios y canchas, son los que cobran relevancia y en donde toda la comunidad se reúne. Estos, se encuentran jerarquizados espacial y funcionalmente en las estructuras arquitectónicas de las escuelas y en el transcurso de los eventos este protagonismo se ve potenciado. Y aunque las estructuras arquitectónicas de las tres escuelas permiten que estas actividades festivas se pongan en práctica, algunos elementos arquitectónicos identificados limitan y obstaculizan el desarrollo funcional de estas formas y relaciones sociales. Es lo que ya se señaló en la actual escuela de Lara. Tras la ampliación realizada en el año 2010 el patio propuesto resultó pequeño para reunir a toda la comunidad, se perdió su importancia y funcionalidad como el centro simbólico de las festividades y pasó a ser prácticamente un espacio residual, de servicio o ventilación, resultando obsoleto desde su misma concepción. Esto muestra claramente que al momento de planificar la ampliación de la escuela se reprodujo la esencia espacial propia del rol disciplinador del Estado y la estructura arquitectónica de las escuelas urbanas (Zarankin, 2001) sin tomar en consideración las particularidades de la comunidad local, sus formas de habitar o sus dinámicas culturales. Esta forma de actuar sobre el espacio de la escuela interpela la percepción espacial y funcional de las propias espacialidades construidas por las comunidades indígenas rurales y se reproducen prácticas históricas de estigmatización sobre sus modos de vida y saberes. Estos modos de proceder del Estado sobre la arquitectura escolar analizada también señalan ciertas contradicciones con los Criterios y Normativa Básica de Arquitectura Escolar (CyNBAE, 1998) y con la Ley de Educación Nacional (LEN, 2006), documentos anteriores a la ampliación. En estos documentos se acentúa la importancia de considerar las variables territoriales al momento de diseñar una escuela, para así lograr una estructura arquitectónica que permita fortalecer los valores culturales e identitarios y las actividades productivas locales.

Las festividades en las escuelas, aunque son “oficiales” y las encontramos en la mayoría de las instituciones escolares de la Argentina, adoptan particularidades a partir de las dinámicas sociales de estas comunidades. Están presentes en el uso del espacio, en las actividades que se desarrollan, en la organización y duración de los eventos, en la comida, los juegos, la música, el baile y el canto; pero, en especial, es posible identificar mayores particularidades en los actores, sus roles y la participación comunitaria en general. Si bien los roles principales son asumidos por las autoridades educativas —o religiosas, dependiendo de la festividad a celebrar—, hay una redistribución de otros roles, como el de las madres y su función en la cocina y en la elección del menú —en correspondencia con los hábitos cotidianos y festividades locales—. Estos hechos reproducen ese hábito y el rol de la mujer en las comunidades indígenas, quienes cumplen la función principal dentro del espacio familiar y consagran la importancia de las cocinas y en especial de los fogones en la vivienda. La presencia del fogón en las viviendas es el símbolo de vida en la montaña y es el espacio en el que se comparten historias y se consolidan vínculos (Racedo, et al., 2015; Pazzarelli, 2016). Precisamente, esto es lo que ocurre en las festividades escolares, la presencia de las mujeres y de la comida es uno de los elementos principales que permiten

consolidar los vínculos entre la comunidad escolar y la comunidad indígena; sin su presencia activa, las festividades en las escuelas de montaña perderían su singularidad frente a las escuelas urbanas.

Tanto las festividades ancestrales de la comunidad como las festividades escolares son hechos que interpelan a todo el territorio. Los miembros de la comunidad se desplazan hacia puntos específicos donde se hacen las celebraciones y el espacio exterior y la naturaleza forman parte integrante de estos eventos. En el desarrollo de estas festividades es fundamental la organización de toda la comunidad donde cada miembro cumple un rol y se encarga de una tarea específica. Así, se ponen en práctica pautas culturales y dinámicas que consolidan los vínculos de cooperación y ayuda mutua sobre la que se fundan sus principios sociales (Racedo, et al., 2015). Y aunque en las festividades escolares se rescata la importancia de la distribución de roles y el trabajo comunitario, el modo en que se eligen roles y actores resulta arbitrario y no democrático, en contraste a la organización mediante asambleas que las comunidades adoptan. Los miembros de la comunidad asumen sus tareas desde un lugar subalterno, asumiendo aquellos roles que la dinámica escolar les asigna y con una participación mayormente pasiva en la toma de decisiones sobre la organización. A su vez, llama poderosamente la atención que siendo la comunidad educativa abierta a la participación de otros actores ajenos a la comunidad educativa —como los “enduristas” o curas— dos actores fundamentales de la comunidad indígena como el cacique y el consejo de ancianos —sus representantes políticos— están ausentes en los festejos. En las festividades de carácter religioso que se realizan en las escuelas el cura toma un rol protagónico y es reconocido como tal, como una autoridad de la iglesia católica, mientras que tanto el cacique como el consejo de ancianos, referentes de la comunidad local, no constituyen una entidad activa ni pasiva en el evento, sino la negación lisa y llana. Y aunque desde hace algunas décadas las comunidades indígenas lograron un respaldo legal para defender sus derechos, las desigualdades y la negación de su existencia como otra nación persisten en el tiempo y en el territorio. Esta ausencia de reconocimiento de sus referentes y de sus instituciones políticas por parte del Estado es un claro ejemplo de ello. La organización política de una comunidad indica cómo se estructura, cómo se distribuye el poder en el territorio, quiénes son los que toman las decisiones, cómo fueron elegidos y cuáles son las prioridades de la comunidad para su desarrollo; resulta ser una parte fundamental de la identidad de toda comunidad y, por lo tanto, negarla es rechazar su integridad y la participación activa en la toma de decisiones sobre sus políticas públicas.

En consonancia con lo anterior, las festividades que se celebran en las escuelas hacen alusión principalmente a momentos históricos “oficiales” de la Argentina y a aspectos de la religión católica, pero dejan de lado aquellas festividades que son parte de la identidad e idiosincrasia de estas comunidades indígenas como lo es la celebración de la Pachamama. En la ausencia de incorporar las festividades ancestrales al calendario escolar es posible observar nuevamente una actitud de negación e indiferencia hacia las costumbres culturales de estas comunidades indígenas por parte del Estado que se torna recurrente, actitud que se reitera cuando se decidió —por una simplificación en la administración pública para que la mayoría de las escuelas de la provincia compartan el ciclo lectivo— cambiar el ciclo lectivo de montaña. Entre las consecuencias de esta modificación, se perdió el simbolismo que existía entre la finalización del año lectivo y la fiesta

del 25 de mayo, una práctica que se realizaba hace casi 100 años en el territorio. Festividad que a pesar de ser propia de la sociedad occidental se instaló hace muchos años en las escuelas y hoy forma parte de la vida social e histórica del territorio.

En definitiva, cada uno de estos hechos dan muestra de que el Estado es quien continúa determinando y delimitando territorialidades, relaciones sociales, prácticas culturales y espacialidades de las comunidades indígenas rurales, mediante mecanismos de imposición, desvalorización y estigmatización (Arenas y Ataliva, 2017; Trinchero, 2010). El Estado, a través de sus instituciones, rutinas y leyes —de manera más o menos coercitiva— regula, moldea, organiza y define la cultura, modos en que la vida social puede ser vivida, identidades, relaciones e interrelaciones entre sujetos construidas a lo largo de la historia. De igual manera, niega o suprime las prácticas culturales, las identidades y las interrelaciones sociales de las comunidades dominadas y subordinadas por este (Corrigan y Sayer, 2007). Lo que finalmente buscan las agencias estatales es homogeneizar y estandarizar a las comunidades en una sola sociedad bajo la lógica de una única nación y para ello recurren a la negación de la legitimidad de otras prácticas y modos de vida. Es por esta razón que las instituciones estatales, entre ellas la escuela, fueron convertidas en agencias estatales dentro de un proceso histórico en el que el Estado fue ganando el lugar de ser el único en atribuir autoridad y tener la razón. Esto es lo que ocurre con algunos de los aspectos en la dinámica del espacio social de las escuelas en las comunidades indígenas analizadas, y que se manifiesta principalmente en el no reconocimiento de sus referentes políticos y sociales, sus manifestaciones espirituales y sus espacialidades y modos de habitar en el ámbito de la escuela. En definitiva, como señala Foucault (2002), es en el espacio de la escuela, en las prácticas y en las relaciones que se construyen, en donde se establecen las disputas de poder del Estado soberano y de las resistencias dominadas.

Conclusión

Se buscó relacionar las estructuras arquitectónicas de las escuelas con las espacialidades y festividades de las comunidades indígenas involucradas y el uso del espacio institucional, los actores y sus roles en las festividades de las escuelas. La originalidad del tema está justamente en esta relación y en el tomar como casos de estudio escuelas que se encuentran aisladas del sistema educativo en contextos de comunidades indígenas.

Luego de haber analizado las estructuras arquitectónicas de las escuelas en las mismas considerando las espacialidades y festividades de las comunidades indígenas y educativas, se observa que el Estado aún adeuda desarrollar en la práctica aquellas intenciones expresadas en sus discursos, de respetar las particularidades culturales de las comunidades y de reconocer sus ritos y territorialidades. Incluso con los avances y más allá de las variantes que se encuentran en los modos de vivir el espacio social durante las festividades y en las estructuras arquitectónicas de estas escuelas, persiste una actitud homogeneizadora, normalizadora y disciplinante del Estado por sobre las comunidades indígenas y el territorio que es preciso seguir identificando y poniendo en discusión.

A partir de este trabajo también se concluye que la participación comunitaria de las comunidades indígenas es una de sus herramientas esenciales y fundamentales para el desarrollo de su vida, defender sus derechos y sobreponerse a los obstáculos de los dispositivos arquitectónicos e institucionales.

La mayoría de estas festividades forman parte del calendario escolar de escuelas urbanas y rurales de toda la Argentina, por lo que los avances de este trabajo y los procesos identificados pueden servir para análisis que se realicen en otras realidades escolares, principalmente en zonas con comunidades indígenas rurales organizadas. Además, para incentivar a continuar reflexionando sobre las características espaciales, materiales y funcionales que debería presentar la arquitectura escolar estatal en estos contextos.

Bibliografía citada

- Alejandre Jiménez, Susel Noemí, Maikel José Ortiz Bosch y Rafael Claudio Izaguirre Remón (2018). “La relación cultura geográfica-espacio geográfico en la formación de la identidad cultural”. *Nadir: Revista electrónica de geografía austral* [en línea], Año 10, Núm. 1, pp. 1-9. Disponible en: <http://revistanadir.yolasite.com/resources/ARTICULO%20SUSEL%20ALEJANDRE%20NADIR.pdf> (Consultado el 9 de octubre de 2020).
- Arenas, Patricia (2013). “La participación de Tucumán en el relevamiento territorial de la Ley 26160: una mirada desde las prácticas”. *Población y sociedad* [en línea], 20 (2), pp. 125-136. <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/pys/article/view/2986uj> (Consultado el 11 de abril de 2020).
- Arenas, Patricia y Ataliva, Victor (2017). *Las comunidades indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Imago Mundi.
- Benedetti, Alejandro y Tomasi, Jorge (comps.) (2014). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Capel, Horacio (2016). “Las ciencias sociales y el estudio del territorio”. *Biblio3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* [en línea], 21 (1.149). Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1149.pdf> (Consultado el 9 de octubre de 2020).
- Castellanos, Cecilia, et al. (2018). “Los Valles Calchaquíes y los Diaguitas: Procesos históricos, desigualdades y disputas identitarias”. *Revista Voces en el Fénix* [en línea], Núm. 72, pp. 22-29. Disponible en: <https://vocesenelfenix.economicas.uba.ar/los-valles-calchaquies-y-los-diaguitas-procesos-historicos-desigualdades-y-disputas-identitarias/> (Consultado el 11 de noviembre de 2020).
- Constitución de la Nación Argentina (CNA) (1994). *Constitución de la Nación Argentina, 22 de agosto de 1994* [en línea]. Disponible en: <https://pdba.georgetown.edu/Parties/Argentina/Leyes/constitucion.pdf> (Consultado el 10 de octubre de 2020).

- Constitución de la Provincia de Tucumán (CPT) (2006). *Constitución de la provincia de Tucumán* [en línea]. Disponible en: http://rig.tucuman.gov.ar/obras_publicas/compras-2017/normativa_archivos/Constitucion%202006.pdf (Consultado el 20 de octubre de 2020).
- Corrigan, Philip y Sayer, Derek (2007). “La formación del Estado inglés como revolución cultural”, en Lagos, M. y Calla, P. (comps.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz, Argentina: Cuaderno de Futuro Núm. 23, pp. 39-116.
- Criterios y Normativa Básica de Arquitectura Escolar (CyNBAE) (1998). *Criterios y normativa básica de arquitectura escolar* [en línea]. Disponible en: <https://www.educ.ar/recursos/114117/criterios-y-normativa-basica-de-arquitectura-escolar/download/inline> (Consultado el 7 de agosto de 2020).
- Di Méo, Guy (1998). *Géographie sociale et territoires*. Paris, France: Nathan.
- Escolano, Agustín (1992). “Tiempo y educación. Notas para una genealogía del almanaque escolar”. *Revista de educación* [en línea], Núm. 298, pp. 55-79. <https://www.educacionyfp.gob.es/dam/jcr:83a05b1f-d85d-48ce-a5ff-5dc544cc4cdb/re2980300486-pdf.pdf> (Consultado el 7 de septiembre de 2020).
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores Argentina.
- Garay, Ana (2018). *Hábitat rural y condiciones de vida en Tucumán*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán. Disponible en: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/78933> (Consultado el 8 de agosto de 2020).
- Guibert, Marta A. de (1988). *Historia de la educación Argentina. Desde la época colonial hasta la iniciación del primer período de la Organización Nacional*. Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Educación y Justicia.
- Haesbaert, Rogério (2013). “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”. *Cultura y representaciones sociales* [en línea], 8 (15). Disponible en: <http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/issue/view/39> (Consultado el 10 de octubre de 2020).
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (2021). *Población, Estructura de la población* [en línea]. Disponible en: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel3-Tema-2-18> (Consultado el 10 de octubre de 2020).
- Isla, Alejandro (2002). *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires, Argentina: Editorial de las Ciencias.
- Ley de Educación Común (LEC) (1884). *Ley reglamentando la Educación Común N° 1420* [en línea]. Disponible en: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/normas/5421.pdf> (Consultado el 5 de diciembre de 2021).
- Ley de Educación Nacional (LEN) (2006). *Ley de Educación Nacional N°26.206* [en línea]. Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-de-educ-nac-58ac89392ea4c.pdf> (Consultado el 6 de julio de 2020).
- Lobato, Mirta Zaida y Suriano, Juan (2000). *Nueva historia Argentina. Atlas histórico*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.

- Ministerio de Cultura y Educación (McyE) (1996). *Acciones para la Transformación Educativa 1994-1996* [en línea]. Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Cultura y Educación. Disponible en: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL002612.pdf> (Consultado el 8 de noviembre de 2020).
- Ministerio de Desarrollo Productivo de Tucumán (MDPT) (2020). *Comunidades indígenas con territorios reconocidos. Provincia de Tucumán* [en línea]. Disponible en: <http://rides.producciontucuman.gov.ar/comunidades-indigenas-con-territorios-reconocidos-prov-de-tucuman/> (Consultado el 10 de octubre 2020).
- Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios (MPFIPyS) (2016). Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/resoluci%C3%B3n-363-2004-96828/texto> (Consultado el 10 de octubre de 2019).
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2014). *Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes en 1989* [en línea]. Lima, Perú: Organización Internacional del Trabajo América Latina y el Caribe. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/--americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf (Consultado el 9 de octubre de 2020).
- Pazzarelli, Francisco Gustavo (2016). “La equivocación de las cocinas: humos, humores y otros excesos en los Andes meridionales”. *Revista de Antropología* [en línea], 59 (3), pp. 49-72. doi: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124805> (Consultado el 10 de noviembre de 2020).
- Pineau, Pablo, Inés Dussel y Marcelo Caruso (2001). *La escuela como máquina de educar. Tres escritos sobre un proyecto de la modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Pineau, Pablo, et al. (2007). *A cien años de la Ley Láinez*. Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Plencovich, María Cristina y Costantini, Alejandro (coords.) (2011). *Educación, ruralidad y territorio*. Buenos Aires, Argentina: Ciccus.
- Racedo, Josefina, et al. (2015). *Conociendo la comunidad indígena Los Chuschagastas. Tierra, organización comunitaria e identidad*. San Miguel de Tucumán, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Tucumán.
- Santos, Milton (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona, España: Oikos-Tau.
- Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona, España: Ariel.
- Sasiain, Sonia (2015). “Espacios que educan: tres momentos en la historia de la educación en Argentina”. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación* [en línea], Núm. 52, pp. 287-300. doi: <https://doi.org/10.18682/cdc.vi52.1352> (Consultado el 10 de octubre de 2020).
- Tedesco, Juan Carlos (2003). *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

- Trincherro, Héctor Hugo (2010). “Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática”. *Cultura y representaciones sociales* [en línea], Año 4, Núm. 8, pp. 111-139. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v4n8/2007-8110-crs-4-08-00111.pdf>. (Consultado el 7 de julio de 2020).
- Varela Freire, Gabriela S. (2019). “Incidencia de las variables territoriales en el funcionamiento de las escuelas rurales de muy difícil acceso”. En: *XIII Jornadas de Sociología*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires. También disponible en: <https://cdsa.aacademica.org/000-023/536.pdf>
- Viñao Frago, Antonio (1993). “Del espacio escolar y la escuela como lugar: propuestas y cuestiones”. *Historia de la educación* [en línea], Vol. 12-13, pp. 17-74. Disponible en: <https://revistas.usal.es/index.php/0212-0267/article/view/11367/11786> (Consultado el 6 de julio de 2020).
- Vital, Susana Noemí (2014). “La organización del tiempo y el espacio en el aula escolar. La propuesta de enseñanza de la lectura de Luis Iglesias”. En: *1° Encuentro Internacional de Educación*. Tandil, Argentina: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Disponible en: <https://1library.co/document/zp07040q-ensenanza-lectura-escritura-experiencia-pedagogica-fortunato-iglesias-organizacion.html> (Consultado el 8 de septiembre de 2020).
- Zarankin, Andrés (2001). *Paredes que domesticam: Arqueología da arquitetura escolar capitalista: o caso de Buenos Aires*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Historia, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Estatal de Campinas.

ETNOGRAFÍA DE LAS PERCEPCIONES EN UNA ESCUELA AUTÓNOMA DE LOS ALTOS DE CHIAPAS, MÉXICO

ETHNOGRAPHY OF PERCEPTIONS IN AN AUTONOMOUS SCHOOL IN THE CHIAPAS HIGHLANDS, MEXICO

Caroline Schnur*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A03>

Resumen: La autonomía es un concepto que determina no solo a las acciones sino también a la esfera de las percepciones. Mediante el estudio del caso concreto de una escuela autónoma en los Altos de Chiapas se pueden demostrar las visiones polifacéticas sobre la “educación autónoma” y señalar las oportunidades, demandas, exigencias y tensiones que subyacen a este modelo escolar. Paso a paso se ilustra que incluso en la educación autónoma la rueda no siempre se reinventa, que la escuela autónoma a veces se desea como una institución integral, casi voraz y, por último, pero no menos importante, que la autonomía en el contexto escolar se caracteriza por un rasgo que raramente se menciona: su alto grado de fragilidad.

Palabras claves: escuela autónoma, educación indígena, huerto escolar, promotor de educación, percepciones.

Abstract: Autonomy is a concept that determines not only actions but also the sphere of perceptions. By studying a concrete case of an autonomous school in the Chiapas Highlands, one can demonstrate the multifaceted visions of “autonomous education” and point out the opportunities, demands, requirements and tensions that underpin this model of schooling. Step by step it is illustrated that even in autonomous education the wheel is not always reinvented, that an autonomous school is sometimes desired as an integral, almost greedy institution and, last but not least, that autonomy in the context of education is characterized by a feature that is rarely mentioned: its high degree of fragility.

Keywords: autonomous school, indigenous education, school garden, education promoter, perceptions.

* Mtra. en Antropología Cultural y Social, egresada de la Universidad de Viena, Austria, estancia de estudios en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Regional Sureste, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9082-1504>. Correo-e: caroline.schnur@inode.at.

Fecha de recepción: 12/11/2020. Fecha de aceptación: 07/10/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



Introducción

Son las doce del mediodía, la hora del recreo ha comenzado. Algunas avispas han ingresado al salón de clases y están volando confusamente hacia el cristal de la ventana. No pasan desapercibidas por mucho tiempo. Una por una, los alumnos las atrapan, les colocan una tira de papel crepé en la parte posterior y las dejan despegar en el aire como un avión de papel. Las ahora torpes avispas no llegan muy lejos, y así los niños las atrapan de nuevo, con los dedos desprotegidos. ¿Un juego con fuego, o bien con el aguijón de la avispa? ¿O una expresión de libertad, de cercanía a la naturaleza o simplemente de tontería infantil?

(Caroline Schnur, diario de campo, 16 de febrero de 2017).

La educación autónoma no simplemente implica procesos de enseñanza y aprendizaje, sino toda una gama de aspectos: juegos específicos en el recreo, símbolos, cuestiones lingüísticas, visiones sobre los futuros trayectos de vida y, sobre todo, deseos y percepciones. Este artículo aspira a explorar el campo de las percepciones y de esta manera ofrece una imagen polifacética de lo que se puede entender por “educación autónoma”.

En la antropología se ha escrito mucho sobre la autonomía. Por ejemplo, Zibechi (2008), interpretado por Baronnet (2015), explica que “[l]a autonomía [...] se define como un proceso de construcción en tiempo y espacio no concedido por el Estado sino asumido como una conquista puesta en práctica” (2015: 708). Como tal se considera la autonomía con frecuencia como “una conquista puesta en práctica” (2015: 708), una ruta alternativa o una utopía vivida.

Mediante el estudio de caso de una comunidad autónoma en el municipio de Zinacantán, en los Altos de Chiapas, México, se pretende ir más allá y proporcionar tres perspectivas peculiares sobre el ámbito de la educación autónoma. En primer lugar, se intenta contrarrestar en cierta medida la imagen de la “conquista” y mostrar que incluso en la autonomía la rueda no siempre se reinventa. A veces se retoman prácticas escolares —aunque con una intención política diferente— que ya fueron aplicadas en épocas pasadas por parte del sistema escolar estatal. La segunda perspectiva por analizar es una visión anhelada de la escuela que ha sido expresada por varios miembros de la comunidad de estudio y que está influenciada por el modelo escolar zapatista. En ella, la escuela autónoma es vista como una institución integral, casi voraz,¹ que espera la entrega total por parte del docente. Por último, pero no menos importante, se demuestra que la autonomía en el contexto escolar se caracteriza por un rasgo que, en contraste con sus ventajas y fortalezas, raramente se menciona: su alto grado de fragilidad.

¹ La “institución voraz” es un concepto teórico desarrollado por el sociólogo Lewis A. Coser. Se trata de instituciones o grupos organizados que exigen la energía, el tiempo y la lealtad exclusiva e incondicional de sus miembros. Para obtener esta adhesión, no suelen utilizar barreras físicas, sino que recurren a diversos elementos simbólicos y mecanismos de motivación (Coser, 1978: 11-15).

Al recurrir a las percepciones² como categoría de análisis se obtiene una visión polifacética de la escuela autónoma, tal como está concebida por los habitantes de la comunidad. Este enfoque realza las oportunidades que ofrece el modelo escolar autónomo, a la vez que revela ciertos retos y factores de desestabilización.

Los datos etnográficos que forman la base de este artículo fueron producidos por la autora a lo largo de un trabajo de campo en Chiapas realizado en el año 2017. La información se obtuvo a través de la observación participante, entrevistas, pláticas informales, eventos comunitarios y proyectos escolares.

Una comunidad autónoma y su proceso de desintegración

Situada a unos 15 kilómetros de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en los Altos de Chiapas, se encuentra una pequeña comunidad autónoma. Esta forma parte del municipio de Zinacantán y, al igual que en todo el municipio, la gente habla casi exclusivamente la lengua tsotsil, que pertenece a la familia de las lenguas mayas. Debido a su accesibilidad, la comunidad ha sido objeto de diversas investigaciones antropológicas y en varias ocasiones los habitantes han experimentado —voluntaria e involuntariamente— que se extrajeran y publicaran datos sobre ellos. Para garantizar el anonimato de los habitantes, este artículo se abstiene deliberadamente de revelar el nombre de la localidad. Más que centrarse en la comunidad como tal, esta debe servir de ejemplo de educación autónoma, influenciada por el zapatismo, pero con rasgos propios. Por supuesto, a pesar de ello, se proporciona toda la información necesaria para comprender y contextualizar los datos etnográficos presentados a lo largo del artículo.

Como en muchos pueblos de esta región la cohesión administrativa de la comunidad se basa en un sistema de cargos.³ Los responsables de estos cargos suelen ser hombres mayores de edad casados que son elegidos en una asamblea compuesta por los miembros de la comunidad. Se trata de funciones rotativas que son asumidas, sin recibir ninguna remuneración, por un período de dos años. Así, sucede que bianualmente, siempre a principios de año, se eligen las autoridades que

² Las “percepciones” se definen ante todo como experiencias sensoriales: abarcan lo que se ve, se oye y se siente y, además, tienen ciertas características. En primer lugar, pueden hacerse de forma consciente o inconsciente. Referentes ideológicos y culturales sirven para clasificar y evaluar lo percibido. En segundo lugar, en la cotidianidad las percepciones suelen ser consideradas como evidencia indiscutible, es decir, como objetos o eventos de la realidad. Rara vez se cuestiona si las cosas también pueden entenderse de otra manera. Esta cualidad, en gran medida incuestionable, lleva finalmente a que las percepciones se conviertan simultáneamente en la fuente y el producto de las evidencias (Vargas, 1994: 48-50). Conforman la visión del mundo y contribuyen con ella a la construcción de un mundo exterior (Lewkow, 2014: 38). Si bien el aspecto sensorial de la percepción no es el objeto principal de los siguientes apartados, las percepciones se utilizarán, de todos modos, como concepto teórico clave. Sus características se vincularán a las nociones de autonomía y educación autónoma, las que también se perciben a veces de forma consciente, a veces de forma inconsciente. Son fuente y producto de evidencias y se manifiestan en símbolos visuales, discursos audibles y, por ende, moldean las acciones en el ámbito escolar.

³ En toda la zona de Los Altos varias tradiciones y fiestas fueron revividas durante el auge económico de los años 1950 y 1960 para mitigar y compartir el éxito repentino de algunos empresarios locales. En consecuencia, el sistema de cargos también experimentó una mayor importancia, especialmente en lo que respecta a los cargos religiosos (Rus, 1995: 273-275).

ocupan la posición más alta en la jerarquía y que desempeñan un papel importante en la toma de decisiones y en la resolución de conflictos. Junto a ellos, se nombra el comité educativo, así como el “patronato”, que se encarga de asuntos relacionados con la administración de los servicios de luz y agua y con la organización de fiestas. En este sistema de cargos solo existen dos posiciones que son asumidas por un período ilimitado: la del docente, nombrado promotor o promotora de educación, y la de los catequistas.⁴

Los habitantes de la comunidad son católicos y las fiestas, que mayormente se celebran por motivos religiosos, son un aspecto clave en el ritmo anual de la vida. En estas los habitantes se visten con atuendos de fiesta con elaborados bordados florales, preparan de manera colectiva una comida especial con carne o pollo, pasan horas bailando y en algunas ocasiones llega el sacerdote de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas a dar una misa.

Según las estimaciones de las autoridades, la comunidad cuenta con alrededor de 150 miembros, incluyendo niños y niñas. Anteriormente, estuvo considerablemente más poblada pero su población se vio disminuida debido a tres rupturas internas causadas principalmente por divergentes afiliaciones políticas y que se sucedieron a lo largo de catorce años.

Cuando en 1994 las noticias del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) llegaron a la comunidad seleccionada no se pudo negar un cierto grado de euforia. Los antropólogos Jan Rus y George Collier hacen un intento de capturar el estado de ánimo posterior al levantamiento y subrayan:

La gente sentía terror de que la violencia de la guerra fuera a alcanzarlos y devorarlos [...] Enseguida del miedo, y curiosamente en contradicción con él, se dio una especie de euforia nerviosa. Al conocer que los zapatistas eran casi todos indígenas, [...] la gente recuerda haber experimentado repentinamente una combinación de alegría y expectación “como que queríamos sonreírnos bajo la camisa” [...] Indudablemente, la causa, en parte, se debía al orgullo étnico [...] (2002: 157-158).

El entusiasmo inicial llevó a la comunidad a unirse al movimiento, pero la adhesión unánime no iba a durar mucho. Pronto se desencadenó un verdadero proceso de desintegración —las diferentes opiniones políticas entre las familias fueron el punto de división principal, a las que se sumó la cuestión del acceso a espacios claves, tales como la iglesia o el edificio escolar—. Paso a paso, tras enfrentamientos violentos y discusiones exhaustivas, un solo pueblo se dividió en tres comunidades, de las cuales hoy en día cada una cuenta con su propio sistema organizativo y su propia escuela, así como autoridades y fiestas particulares. Dos grupos de familias reanudaron su lealtad a partidos del gobierno y por tanto están reconocidos oficialmente como localidades

⁴ El sistema de cargos ilustra la vitalidad y la flexibilidad de las tradiciones. Frank Cancian (1965) y Evon Z. Vogt (1969) —los primeros antropólogos en llamarlo “sistema de cargos”— proporcionan descripciones detalladas de los cargos religiosos y civiles en el Zinacantán de los años 1960. Sin embargo, no hacen ninguna referencia a las tareas relacionadas con la luz, el agua o la educación, lo que demuestra la adaptabilidad de los cargos a necesidades locales y actuales. De igual manera se puede observar en el ámbito religioso. Fue a partir de 1950 cuando la Iglesia católica —como parte de una nueva estrategia evangelizadora— comenzó a formar catequistas indígenas (Estrada, 2011). Desde entonces, estos se han convertido en actores importantes de la vida comunitaria.

rurales del municipio de Zinacantán (SEDESOL, 2013). Uno de estos ellos mantuvo el nombre original de la localidad mientras que el otro se denominó como un santo que además se convirtió en el patrón de la iglesia recién construida. El tercer grupo se aferró a ciertos principios e ideales zapatistas. No obstante, también se abstuvo de integrarse en las estructuras administrativas del EZLN, ya que estas no hubieran permitido mucha flexibilidad con respecto a las visiones organizativas de los habitantes. Así, sucedió que en 2008 los miembros de este último grupo tomaron la decisión de declararse independientes y desde entonces se conocen como “autónomos de los autónomos” (Ramos, 2016: 19-20).

Hoy en día el “gran pleito”, como suelen decir los habitantes, se ha calmado y cada una de las tres comunidades cuenta con su propio sistema organizativo. No obstante, la situación de la vivienda sigue siendo compleja. A pesar de los conflictos que han dividido el pueblo inicial en tres comunidades distintas, las familias nunca abandonaron sus casas y siguen viviendo en sus lugares habituales. Es por ello que todo está tan “revuelto” (Evento comunitario, municipio de Zinacantán, 7 de abril de 2017), explica una de las autoridades. En muchos casos las redes familiares se extienden más allá de la comunidad y crean relaciones entre los habitantes de los tres grupos. A modo de ejemplo, esto significa que un habitante puede tener tíos o primos viviendo en la casa de al lado que forman parte de una comunidad diferente a aquella a la que pertenece.

Educación autónoma: lejos de “caminar sola”

En 1997, después de que el pueblo inicial viviera su primera fase de escisión, la Secretaría de Educación Pública (SEP) autorizó la construcción de una escuela para la nueva comunidad. Una de las familias prozapatistas donó un terreno y en él se construyó la escuela y también una nueva iglesia (Martínez, et al., 2015: 22). Durante años, la nueva escuela primaria fue operada por el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE).⁵ Sin embargo, en 2008, cuando la comunidad vivió su segunda ruptura, se repartieron estos dos edificios y la escuela quedó en manos de los autónomos. En una primera fase el maestro “oficial”, mandado por el Estado, siguió atendiendo al grupo completo de alumnos: “Vinieron los hijos de los del partido también [...] llegábamos todos, los dos grupos”, se acuerda una mujer joven (Entrevista Mujer 2, municipio de Zinacantán, 15 de octubre de 2017). A partir de 2012 esto cambió. Aunque se había ofrecido al maestro oficial que siguiera con su trabajo, este decidió abandonar la escuela. La repentina ausencia del maestro exigía una decisión rápida. Así, sucedió que en una asamblea comunitaria en el año 2012 se seleccionó una pareja joven para que asumiera por primera vez el papel de promotores de educación autónoma.

El camino hacia la educación autónoma, no obstante, no fue emprendido solo por la comunidad. Desde sus inicios, los habitantes contaron con el apoyo y acompañamiento de un

⁵ El Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) fue creado en el año 1971 por Decreto Presidencial como un organismo descentralizado encargado de generar nuevos modelos educativos y abatir el rezago educativo. En localidades marginadas donde no era posible contar con un servicio educativo regular de la Secretaría de Educación Pública (SEP) el CONAFE asumió este papel. Hoy en día ofrece el servicio en los niveles de preescolar, primaria y secundaria, operando un modelo de “educación comunitaria” que debe responder a las necesidades particulares de la población indígena (CONAFE, 2016).

grupo de antropólogos e investigadores del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) que además habían participado en la conformación de una red de docentes, asesores e investigadores —la Red de Educación Inductiva Intercultural (Rediin)—. La pareja de promotores recién elegida se integró a esta red, participó en su programa de formación y adoptó la propuesta pedagógica que sus miembros promovían: el método inductivo intercultural (MII) (Ramos, 2016: 70-71).

Jorge Gasché, un suizo que se especializó en la educación intercultural y bilingüe y que durante años trabajó en la formación de docentes en el Perú, sistematizó este método (2008: 367). Uno de los objetivos principales del MII es basar los procesos de enseñanza en las experiencias personales y vivenciales de los habitantes de cada uno de los sitios donde se lo aplica. En términos más ilustrativos, esto significa, por ejemplo, la revaloración e integración de la milpa en el contexto escolar, pero también el ajuste del calendario escolar a las condiciones locales, tomando en cuenta tanto las temporadas de siembra y cosecha como eventos de importancia comunitaria (Gasché, 2015: 68-69).

Al entrar en contacto con Gasché, la Rediin se apropió de este método y lo modificó ligeramente de acuerdo con sus intenciones. Uno de los miembros de la Rediin comparte que el enfoque escolar-pedagógico del MII mostró ciertas limitaciones y por ello poco a poco algunos participantes se fueron “desencantando” de la escuela como institución: “son muchos obstáculos [...] entonces de unos años por acá hemos decidido caminar un poco fuera, irnos saliendo de la escuela [...] queremos trabajar más con la comunidad [...] ahora ya no va a ser la escuela educativa, sino va a ser la milpa” (Entrevista Hombre 3, San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2017). Ante este cambio metodológico y tomando la milpa como metáfora de la comunidad, la Rediin implementó un nuevo proyecto: las milpas educativas. Bajo este nombre se comenzó a convocar a talleres y reuniones. A los maestros oficiales y los promotores autónomos que participan en estas se recomienda que arraiguen sus procesos de enseñanza en la vida comunitaria. Mediante la realización de actividades sociales, y al dirigir el enfoque en el huerto escolar como elemento central de la educación primaria, se pretende ofrecer una propuesta educativa alternativa. Tal actividad social podría ser, por ejemplo, la siembra de maíz. Como primer paso, antes de realizarla en una milpa escolar se recomienda averiguar el conocimiento previo de los niños. El objetivo es motivar a los niños para que cuenten lo que ya saben sobre el tema. Después, y si es posible en estrecho contacto con la comunidad, se lleva a cabo la actividad y, al final, se trabaja el tema en el aula. El docente puede dar información basada en biología o química, contar leyendas y, sin restricciones dadas, tratar el tema maíz en un contexto amplio. Los límites y las denominaciones de las asignaturas convencionales deben ser superados y, en su lugar, se sugiere ver los contenidos y conocimientos bajo nuevos enfoques y estructurarlos según ejes alternativos. De esta manera se cubren los temas que la escuela oficial encasilla en asignaturas tales como ciencias naturales o historia, dejándolos en un contexto integral que corresponde a la vida de los alumnos.

La comunidad que aquí sirve de ejemplo estableció su escuela primaria autónoma en estrecha colaboración con los investigadores-acompañantes de la Rediin y basa sus estrategias de enseñanza en gran parte en el MII. Incluso, después de que la primera pareja de promotores salió

de la comunidad, la escuela autónoma continuó estando profundamente integrada en las milpas educativas. Poco después del cambio de promotores, la nueva promotora, que asumió su cargo en 2016 a la edad de 16 años, recibió el reconocimiento de sus acompañantes de la Rediin, los cuales aseguraban que ella “lo ha entendido bastante bien” (Entrevista Hombre 3, San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2017). Las actividades sociales que ella realiza gozan de gran popularidad por parte de sus veinte alumnos y alumnas de diferentes edades. Por esta razón, una vez por semana, aproximadamente, todos los alumnos del salón multigrado salen del interior del edificio y se dedican a cosechar habas, sembrar hortalizas o preparar tortillas, tamales y atole.

En ocasiones, como en el evento de la clausura de la escuela, las autoridades de la comunidad expresan su agradecimiento a las personas externas que han apoyado a la escuela autónoma durante años:

Conocemos de lo que sembramos, todo lo que crece en la tierra [pero] nosotros nos conocemos bien, que no sabemos expresarnos en el sentido de la educación, ellos nos ayudarán a aprender, a escribir [...] A los compañeros les agradezco a ustedes que nos visitan y nos apoyan en nuestra escuela. Les agradezco que están apoyando en nuestro caminar y también que nosotros no estamos aquí solos, que alguien nos apoya a seguir esta lucha (Evento comunitario, municipio de Zinacantán, 19 de junio de 2017).

Partiendo de este punto y pensando en el futuro caminar de la escuela autónoma, uno de los acompañantes, antropólogo y miembro activo de la Rediin destaca: “el primer paso es sensibilizar, convencerlos de que ellos tienen la capacidad para irnos dejando” (Entrevista Hombre 3, San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2017). No obstante, educación autónoma no significa dejarlos solos, sino más bien asegurar que pueden hacer una educación propia que nace del contexto de la comunidad.

El estudio de caso muestra que el deseo de obtener autonomía escolar suele surgir del interior de una comunidad concreta. En cambio, el camino hacia la implantación a menudo va acompañado por personas externas. Un momento crítico se produce cuando los agentes externos se retiran como guías del proyecto y los comunitarios asumen la mayor parte de la responsabilidad. ¿Consiguen mantener su autónoma escolar o se desintegra tan rápidamente como nació? En los siguientes apartados se presentarán algunas características de la escuela autónoma en cuestión y, a continuación, se analizarán con más detalle ciertas tensiones internas y los posibles factores de desestabilización.

Trazando continuidades históricas: ¡Viva el huerto escolar!

En la década de 1920-1930 en varios estados mexicanos se comenzó a establecer escuelas rurales, las denominadas “Casas del Pueblo”, que sirvieron en primer lugar como centros de desarrollo comunitario. El antropólogo Marco Calderón realza que estas escuelas rurales fueron concebidas como “una ‘célula’ de la cual [...] habría de surgir una nueva sociedad”, es decir, una sociedad que lograría superar el “atraso social” (2016: 154). Por haber favorecido una serie de cambios

metodológicos y organizativos, a Rafael Ramírez se le considera el principal ideólogo de la escuela rural mexicana. A partir de la década de 1920 trató de implementar una enseñanza que respondiera mejor a las necesidades y condiciones de vida de cada comunidad. Fueron sus propuestas las que desempeñaron un papel decisivo en la introducción de los primeros huertos, granjas y pequeñas industrias en el contexto escolar (Rockwell y Garay, 2014: 8).

La antropóloga Nancy Modiano señala que a aquellas escuelas rurales se les recuerda en muchos casos con “admiración y nostalgia” (1990 [1974]: 164). Esta noción prevalece, por ejemplo, en el libro de Simón Ramírez Rodríguez (1978), *Etúcaro y un maestro rural*, que, como dice el texto de portada, pretende ser “un ejemplo del cómo se contribuye a formar, desde la esencia, un México mejor”. Al compartir sus experiencias personales, Simón Ramírez traza las tareas múltiples que tenía que cumplir en su papel de maestro rural en el pueblo de Etúcaro, en Michoacán: “tenía que saber de todo, hacerlo todo: agricultor, partero, sociólogo, arquitecto, etc.” (Ramírez, 1978: 12). Al englobar al adulto y a toda la comunidad, la escuela rural se caracterizaba por su “espíritu abierto” y era mucho más que una institución para educar a los jóvenes (1978: 12-13). Los procesos educativos abarcaron, entre otros proyectos, la instalación de un huerto escolar y un gallinero, lo que en su conjunto representaban métodos de enseñanza dirigidos al desarrollo comunitario. Más adelante, “los agentes de las políticas gubernamentales celebraban la manera en que los etucarenses habían emprendido el camino del ‘progreso’” y consideraron el pueblo un ejemplo exitoso de “mexicanización” e “integración” (Escalona, 1998: 14-17).

Hoy en día, décadas más tarde, se puede observar un escenario similar. En cierto modo, el huerto escolar representa el corazón de la escuela autónoma en el caso concreto de estudio en Zinacantán. Es uno de los elementos que distingue a la escuela autónoma de las escuelas estatales circundantes y también es el elemento que se ve con mayor orgullo. La joven promotora comenta que ella por primera vez logró instalar un huerto escolar. Ya antes la primera pareja de promotores autónomos había plantado varias hortalizas pero con poco éxito y sin recibir los frutos de su trabajo. Ahora, diversos tipos de hortalizas, así como maíz, frijol y haba, están creciendo en abundancia. Pero sus intenciones van más allá de enseñar cómo sembrar y cosechar. Al preparar diversas comidas y bebidas con todos los alumnos y alumnas aspira a que dejen de considerar estas tareas un “trabajo de mujeres” y trata de promover la equidad de género.

Preguntando a los padres y madres de los alumnos sobre sus expectativas en cuanto a la escuela autónoma y en particular con respecto al trabajo en el huerto escolar, este es exigido explícitamente. Una mujer soltera de 39 años y madre de dos hijas expresa sus ideas con claridad. Quiere que aprendan en tsotsil y en español, que aprendan a trabajar y resolver operaciones matemáticas. Un hombre, floricultor de 34 años y padre de cuatro hijos pequeños agrega: “Cuando mi hija regresa de la escuela, va a la milpa, lleva su azadón y las semillas de rábano y lo siembra en la milpa, eso porque le enseñan en la escuela” (Entrevista Hombre 1, municipio de Zinacantán, 13 de noviembre de 2017). Otra mujer y madre de doce hijos va aún más allá. No solo exige que se enseñe a cultivar y cosechar “bien”, lo que implicaría vender lo que sobra, sino subraya que es igualmente importante que los alumnos aprendan a leer y escribir. Todo es

importante, “necesitamos trabajar con nuestras propias manos”, pero también “hay que aprender las cosas” (Entrevista Mujer 3, municipio de Zinacantán, 9 de noviembre de 2017), tanto en el interior del aula como en el huerto.

Incluso los propios alumnos enfatizan las actividades en el huerto como el aspecto que más les gusta de las clases: la siembra de setas, de árboles frutales, de haba y hortalizas, así como las actividades que involucran el consumo de comidas preparadas. Estas actividades, sin embargo, no solo complacen a los alumnos sino también parecen ayudarles a cumplir sus planes futuros. Las visiones de los niños sobre sus futuros trayectos de vidas están profundamente arraigadas en la vida de la comunidad autónoma. Ni uno de los alumnos y alumnas de tres a catorce años aspira a mudarse a la ciudad o a otro lugar, todos quieren seguir viviendo en el mismo sitio donde ahora residen sus familias. En cuanto a las profesiones deseadas, la gama de respuestas se extiende un poco más. Es notable que muchos de los niños no desean tener un solo trabajo convencional, sino que prefieren realizar varias actividades diferentes. La visión más prevalente es que quieren ser agricultores, trabajando en la milpa y sembrando frijoles, así como sembrar árboles y sacar leña. Entre las chicas, la actividad que goza de mayor popularidad es el trabajo textil. Varias alumnas afirman que ya saben tejer y bordar, y en adelante les gustaría seguir haciéndolo, al igual que sus madres, tías y hermanas mayores.⁶ También los animales domésticos ocupan un papel importante en la vida cotidiana de la comunidad y en las expectativas de los alumnos para el futuro. Proveen comida y protección. Así, ocurre que un alumno de nueve años desea tener un día “*kaxlan, ts'i, chitom, jep!*” [gallina, perro, cerdo, ¡mucho!] (Proyecto escolar, municipio de Zinacantán, 29 de septiembre de 2017).⁷

El ejemplo del huerto escolar —el núcleo de los procesos de enseñanza y aprendizaje en la escuela autónoma— ha demostrado que modelos aparentemente opuestos al modelo escolar oficial a veces no operan de manera tan diferente. Ciertas continuidades históricas entre las escuelas oficiales y las escuelas autónomas pueden ser trazadas, al menos respecto a los métodos de enseñanza que se aplicaron y se siguen aplicando. En cambio, en cuanto a la esfera de las expectativas, las diferencias son más pronunciadas. ¿Acaso entra en juego la noción de la “conquista autónoma”? La meta principal de los procesos educativos, según las definiciones de los habitantes de la comunidad autónoma, ciertamente no reside en la integración en la vida nacional o en la mexicanización,⁸ pero tampoco en la mera revitalización del huerto escolar. Parece tratarse de la

⁶ Con respecto al trabajo textil transgeneracional, véase también la exposición de Patricia Marks Greenfield (2004).

⁷ En marcado contraste con estas afirmaciones están las respuestas dadas por los alumnos y alumnas de una escuela bilingüe “oficial” del municipio vecino de Chamula. Entre ellos domina el deseo de salir de su paraje, emigrar a los Estados Unidos y buscar trabajo en el ámbito de la construcción y gastronomía. Debido a las historias migratorias de sus padres, un número considerable de estos niños ya cuenta con la ciudadanía estadounidense. Los datos de la escuela bilingüe fueron recogidos por la autora en 2017 y sirven para la comparación con la escuela autónoma.

⁸ No obstante, algunos habitantes de la comunidad lamentan que la promotora se considere demasiado tímida para cantar el himno mexicano y chiapaneco y para realizar escoltas con sus alumnos. Aunque muchas instituciones estatales son rechazadas por pertenecer al “mal gobierno”, no se niegan símbolos de la identidad nacional tales como banderas, himnos o las imágenes de héroes nacionales, las cuales están pegadas en las paredes de la escuela autónoma.

creación de algo diferente, de algo muy propio. Pero ¿qué es lo que se aspira a crear? ¿Existe una visión concreta de la “educación autónoma” o se trata más bien de una multitud de percepciones complementarias o incluso opuestas?

Ciertos rasgos de la escuela zapatista

Aunque la comunidad seleccionada no está integrada en la administración zapatista, no se puede negar cierta influencia de estas primeras escuelas autónomas en Chiapas. Una breve digresión sobre el modelo escolar zapatista servirá para contextualizar los datos etnográficos presentados a continuación.

Al situar su modelo de educación autónoma en un contexto de resistencia política, el sociólogo y antropólogo Bruno Baronnet demuestra que los zapatistas primordialmente buscan romper con las pautas de la educación centralista del Estado. Tomar su propio camino en cuanto al ámbito escolar no solamente se considera un primer paso para distanciarse de las políticas federales y estatales, sino un “arma de defensa frente al poder de la oligarquía regional y sus prácticas racistas” (Baronnet, 2010: 251).

A diferencia de las escuelas “oficiales”, que a lo largo de la historia han contado con diferentes funcionarios responsables —sea el gobierno estatal, federal o el Instituto Nacional Indigenista (Modiano, 1990 [1974]: 165)—, el poder de decisión de las escuelas zapatistas reside, en gran parte, en cada una de las comunidades. En el marco de asambleas comunitarias se toman las decisiones en cuanto a la materia educativa y se asegura el control evaluativo de las escuelas (Baronnet, 2010: 249). Es también allí, en la asamblea, donde se nombra a los futuros promotores de educación.⁹ Un primer detalle que se puede notar es que en el contexto zapatista casi exclusivamente se habla de “promotores” —y no de docentes, maestros o profesores—.¹⁰ Eso indica que su formación docente no se impartió en instituciones oficiales, sino en el contexto comunitario y según los ideales zapatistas (Silva, 2019: 114).

Baronnet enfatiza que el papel de promotor no se le confía a cualquier persona, después de todo, se ponen grandes expectativas en sus tareas. El “promotor debe ser un joven adulto ejemplar para la niñez” (2010: 257). De hecho, al ser elegidos, los jóvenes de 20 años en promedio ya deben saber leer y escribir, tener conocimientos básicos de aritmética y dominar las lenguas habladas en su comunidad, incluyendo el español. Una vez que toman el cargo deben asegurarse de que no les falte nada a sus alumnos, establecer una relación interpersonal con ellos —lo que implica una atención integral a los alumnos— y estar en condición de responder de manera precisa a las preguntas relacionadas a la autonomía (Baschet, 2018: 291-292). Además, y esto es

⁹ Baronnet menciona que algunas comunidades de habla tseltal empezaron a nombrar sus propios educadores en 1995. Esto significa que su resistencia organizada en este sector empezó incluso antes de los Acuerdos de San Andrés de 1996, los cuales otorgaban a las comunidades indígenas una educación que respete sus saberes y se base en sus tradiciones y formas de organización (Baronnet, 2009: 171).

¹⁰ Cabe destacar que el término de “promotor”, sin embargo, ya cuenta con una historia más larga y se remonta a las primeras experiencias de educación indígena y bilingüe (Modiano, 1990 [1974]: 173). Lo que comparten las diferentes variantes del término es quizás la idea de que la figura del promotor no es formada en carreras académicas de varios años, sino con diplomados y talleres, muchas veces realizados paralelamente a su trabajo.

precisamente a lo que se refiere el término “joven adulto ejemplar”, se espera que los promotores participen activamente en la vida política y cultural de la comunidad y, por tanto, den ejemplo a sus alumnos (Baronnet, 2010: 256-257).

Una vez nombrados en la asamblea comunitaria, los promotores jóvenes tienen que ser dispuestos a capacitarse en el “corazón político de sus territorios” (2010: 257), en otras palabras, en la cabecera municipal autónoma que les corresponde.¹¹ A través del proyecto Semillita del Sol —en el cual cooperaron autoridades municipales, promotores, comités de familias y apoyos externos— se ha elaborado un programa de capacitación para promotores zapatistas de seis meses de duración (Silva, 2019: 114-115). Este programa tiene como objetivo proporcionar una alternativa educativa¹² con métodos y sobre todo contenidos pedagógicos que incorporen principios de la comunidad (Pinheiro, 2015: 209) y que se distingan de la desacreditada oferta gubernamental (Baronnet, 2009: 272).

Para que la comunidad asegure que el promotor o la promotora realice su trabajo con compromiso es fundamental que se le ofrezca un apoyo suficiente que garantice su sustento. Así, a cambio de su tarea educativa, los miembros de la comunidad mantienen su parcela de cultivos y le entregan recursos para su subsistencia cotidiana, que suele ser principalmente una cantidad acordada de maíz, ya que en la mayoría de las comunidades tsotsiles y tseltales en la zona de Los Altos el maíz es la base de la alimentación. Baronnet señala que “si bien la remuneración material del promotor es bastante limitada, la contraparte simbólica no puede ser descartada” (2010: 255). En lugar de recibir un sueldo, adquiere prestigio y se le posiciona como un agente clave en la realidad social, al que posteriormente se otorga cargos más renombrados para agradecerle su compromiso (Baronnet, 2015: 714).

Resumiendo lo anterior, la educación autónoma zapatista —lejos de ser un sistema homogéneo— es ante todo “una educación para la praxis” basada en la participación activa de cada uno de los miembros de la comunidad (Silva, 2019: 113). Los asuntos pedagógicos, el nombramiento de promotores y la remuneración de estos mismos son discutidos y fijados en asambleas comunitarias y de esta manera se opta por proveer una educación endógena que fortalece la identidad autónoma y responde a las necesidades específicas de cada una de las comunidades zapatistas.

Oportunidades y expectativas para el ámbito escolar: retorno al estilo de vida de los ancestros y nuevos caminos

Lo anterior representa, en cierto modo, la implementación ideal de la escuela zapatista. Y justamente esta visión ideal casi utópica sirve de modelo, de meta deseable, para la comunidad autónoma en Zinacantán. Tanto es así que las autoridades retoman los rasgos de la escuela zapatista

¹¹ Para los zapatistas resulta importante no obligar a los jóvenes promotores a trasladarse a una zona urbana para recibir su capacitación (Baronnet, 2010: 257). A diferencia de los maestros oficiales, deben “formarse con, por y en la comunidad” (Silva, 2019: 112).

¹² Como base teórica les sirvió la pedagogía liberadora de Paulo Freire que al recuperar el conocimiento cotidiano aspira a fortalecer la comunidad y transformar las estructuras de poder (Gutiérrez, 2006: 103).

y los proclaman en diversos eventos comunitarios, los cuales proveen el marco para concretizar un modelo escolar propio, una imagen compartida de lo que se entiende por escuela autónoma.

Las dos autoridades de la comunidad autónoma coinciden en una preocupación fundamental: quieren que en la escuela se aprenda “a vivir como nuestros antepasados, porque eran felices” (Evento comunitario, municipio de Zinacantán, 19 de junio de 2017). En muchos sentidos, se tiene una imagen del pasado como una época gloriosa y mejor. Por ejemplo, con respecto a cuestiones alimentarias, subrayan: “nuestros ancestros nunca comieron los que son enlatados, embolsados, que actualmente sí los hay, pero no son comidas buenas. Lo que venden en las tiendas [...] nos provoca enfermedades” (Evento comunitario, municipio de Zinacantán, 19 de junio de 2017). Por esta razón, el trabajo en el campo se considera una parte integral de la educación escolar: “Está bien que los niños le gustan escribir, aprender, [...] hablar la lengua español, pero así también los niños que aprendan [...] a cuidar de lo que crece en la tierra” (Evento comunitario, municipio de Zinacantán, 19 de junio de 2017). Además, particularmente en cuanto a la economía, las autoridades buscan apartarse del capitalismo y regresar a formas más tradicionales de trueque, de intercambiar lo que se consume, “cambiar huevos a repollo” (Evento comunitario, municipio de Zinacantán, 19 de junio de 2017).

Pero no todo lo relacionado con los viejos tiempos debe ser asumido y revivido. Una de las autoridades solía señalar: “También tuvieron sus errores en la vida de los ancestros, así como hombres fuertes, toman trago, de que somos machistas y todas las cosas que hacían los hombres, pero eso ya no lo vamos a retomar, sino que vamos a darle igualdad ante todos nosotros” (Evento comunitario, municipio de Zinacantán, 19 de junio de 2017). Esta manifestación en un evento comunitario aborda dos puntos a la vez, ambos considerados como un gran cambio y progreso con respecto a tiempos anteriores. Por un lado, el consumo de alcohol, por otro lado, la equidad de género. Hoy en día el consumo de alcohol está prohibido en toda la comunidad autónoma, incluso en ocasiones festivas no se proporcionan ni consumen bebidas alcohólicas. Esto tiene el objetivo de evitar conflictos e incluso acciones violentas. El segundo punto, que es de suma importancia en el contexto escolar, es la equidad de género. Las actividades sociales de la joven promotora que enfocan esta temática reciben el mayor reconocimiento por parte de las autoridades. No solamente las alumnas, también los alumnos, deben aprender a preparar tortillas y otras comidas. Con esto se pretende aumentar el reconocimiento de las actividades que son consideradas como femeninas y, al mismo tiempo, capacitar a los jóvenes para que puedan mantenerse en tiempos difíciles —por ejemplo, en caso de que su futura esposa esté ausente o enferma—. El machismo que aún prevalece en muchas comunidades y familias se combate de esta manera y la escuela resulta un buen punto de partida para esta transformación.

Los discursos de las autoridades en los eventos comunitarios indican importantes expectativas en la educación autónoma, sin embargo, no todos los miembros de la comunidad expresan exigencias igualmente altas y precisas. Varios padres y madres se declaran satisfechos simplemente con que sus hijos aprendan mejor que ellos mismos, salgan preparados y no hayan perdido su tiempo: “Pues que estudien, que hagan su estudio” (Entrevista Hombre 1, municipio de Zinacantán, 9 de noviembre de 2017).

Desde el punto de vista de los alumnos las lecciones autónomas gozan de mucha popularidad: “A mí me gustó la siembra de hortalizas” (Proyecto escolar, municipio de Zinacantán, 29 de septiembre de 2017), destaca una alumna de siete años. Otra niña agrega que le encantan las actividades que involucran “comer”. La mayor parte de las alumnas interrogadas subrayan que les complace resolver operaciones matemáticas. Y un niño de nueve años expresa: “¡No hay nada que no me gusta!” (Proyecto escolar, municipio de Zinacantán, 29 de septiembre de 2017). Aparte de un pequeño detalle —el color de las paredes— los alumnos manifiestan su plena satisfacción con la variedad de clases en el aula y al aire libre que les imparten en la escuela autónoma.

Es esta libertad de poder elegir espontáneamente los lugares y contenidos de enseñanza y aprendizaje donde reside ciertamente uno de los puntos fuertes de la educación autónoma. Un atributo que requiere creatividad por parte del docente pero que al mismo tiempo contribuye a un alto nivel de aprobación por parte de los alumnos. Cada día se decide si las lecciones tienen lugar dentro o fuera del aula, si se cultiva maíz o si se practica el abecedario, si se preparan las habas o si se resuelven ejercicios de aritmética.

Lo que se hace evidente en este apartado es la naturaleza multifacética de las demandas a la educación autónoma. Incluso en un pueblo de solo 150 habitantes las exigencias van desde demandas modestas hasta visiones dirigidas a la entrega total del promotor. Si bien esta diversidad de exigencias suele confluir en una imagen compartida sobre la educación autónoma, a veces pequeñas divergencias pueden provocar grandes tensiones.

La fragilidad y otros desafíos

Educación autónoma, una educación que nace del seno de la comunidad y que corresponde a las necesidades y demandas de la gente. Una educación en resistencia que se contrapone a jerarquías y desigualdades y que fortalece la identidad comunitaria. Una educación que valora la sabiduría de los ancestros y que promueve la diversidad lingüística. Son numerosos los puntos fuertes y las oportunidades que ofrece la educación autónoma y por tanto deben ser reconocidos. No obstante, rara vez se deja este panorama prometedor para examinar las resistencias internas, los conflictos y los desafíos que, en su conjunto, forman la otra cara de la moneda. Como cualquier sistema educativo, la educación autónoma, aunque heterogénea —después de todo, cada escuela cuenta con rasgos muy propios—, también tiene ciertas debilidades. Este apartado tiene por objetivo analizar las expectativas divergentes en cuanto al papel del docente, tomando a mano el concepto teórico “instituciones voraces” y, de esta manera, mostrar un aspecto particular del modelo escolar autónomo: su fragilidad.

Lo que distingue el trabajo del promotor de educación autónoma de otros cargos es que se trata de una tarea sin un marco de tiempo predefinido. Y no solo eso, puede convertirse en una tarea que requiera la entrega total por parte de la persona elegida. Una de las autoridades de la comunidad autónoma, por ejemplo, consideraría conveniente que el promotor viviera directamente al lado del edificio escolar. Allí podría preparar las clases sin ser molestado y siempre estaría disponible para responder preguntas. La comunidad le entregaría lo que necesita —comida, medicina y jabón— pero, a cambio, se esperarían grandes esfuerzos del docente. El

sociólogo Lewis A. Coser ha desarrollado una metáfora que encaja con esta visión de educación autónoma. Describe tales instituciones como voraces, ya que sus “demandas a la persona son ‘omnívoras’ [y] exigen una lealtad exclusiva e incondicional” (1978: 14).

Analizando la voracidad y la fragilidad de la escuela autónoma seleccionada cabe destacar tres puntos fuertemente entrelazados, que de hecho causaron profundos conflictos en la comunidad, los cuales llegaron hasta el cierre temporal de la escuela después de cinco años de funcionamiento.

1. Orientación hacia la educación zapatista
2. Tendencias capitalistas y la participación política
3. Preocupaciones monetarias y conflictos interfamiliares

En una comunidad que emprendió su camino hacia la autonomía a partir del movimiento zapatista —y que luego se separó de él— surge inevitablemente la pregunta de cuán estrecha o distante debe ser la relación que se mantiene con este movimiento y su modelo escolar. Esta cuestión subyace, por ejemplo, en la denominación del docente. Al igual que sucede con las escuelas zapatistas, en un evento comunitario celebrado en 2017 las autoridades recomendaron usar el término promotor: “nuestra promotora no es maestra, no hablen de maestra porque [...] solo es una intermediaria, solo despierta a los niños, [...] ella es una promotora ya que solo está promoviendo a los niños” (Evento comunitario, municipio de Zinacantán, 19 de junio de 2017). La orientación hacia el modelo zapatista, que se expresa en esta frase, también se evidencia en otros comentarios que surgieron de las autoridades: “no vamos a hablar con un representante de un mal gobierno” (Evento comunitario, municipio de Zinacantán, 19 de junio de 2017). En cambio, subrayaron que los ejemplos y palabras de los ancestros sí debían guiar a un promotor.

A esta demanda se sumó la opinión de una de las autoridades en particular, que esperaba que la escuela autónoma se orientara cada vez más hacia el modelo zapatista. En el Caracol de Oventik¹³ la joven promotora habría podido recibir una capacitación adecuada para impartir a los niños una educación autónoma zapatista. Sin embargo, no solo la promotora y sus padres rechazaron esta propuesta, sino también algunos de los acompañantes externos expresaron sus dudas, tanto en cuanto al currículo zapatista como en lo relacionado a cuestiones prácticas. Así, uno de ellos explicó: “Yo creo que aprendería otras cosas, diferente e interesante [pero] si ya se integran en la estructura del zapatismo se perdería esta libertad de poder trabajar y actuar desde la comunidad” (Entrevista Hombre 3, San Cristóbal de Las Casas, 7 de noviembre de 2017). Otra acompañante añadió: “ella es joven para que se vaya y luego la enamoran y la casan y ya la perdimos” (Entrevista Mujer 4, San Cristóbal de Las Casas, 6 de diciembre de 2017). Con ello, se alude al esfuerzo de “monopolizar sus energías” y asegurar la lealtad de la promotora, combatiendo cualquier posibilidad de que construya lazos amorosos o una vida familiar fuera de la institución autónoma (Coser, 1978: 17).

Aparte de la orientación hacia ciertos pilares zapatistas, uno de los aspectos más promovidos y pronunciados en las reuniones de los habitantes autónomos es el distanciamiento del sistema

¹³ En 2003 los zapatistas crearon cinco regiones organizativas denominadas “Caracoles”. Oventik es uno de estos caracoles y está ubicado en Los Altos de Chiapas (Baronnet, 2015: 708).

capitalista y la orientación hacia valores comunitarios. Como ya se mostró en los apartados anteriores, tanto las autoridades como ciertos padres y madres tienen altas expectativas en cuanto al cargo del promotor —estas incluyen su actitud hacia las acciones capitalistas—. Incluso pequeñas acciones desfavorables pueden convertirlo en el objeto de críticas y desencadenar toda una serie de rumores. Así, sucedió que en varias ocasiones los habitantes subrayaron que el promotor debe fungir como ejemplo para los alumnos. En cambio, el hecho de que la joven promotora se hubiera teñido el cabello de un tono más claro y se maquillara ocasionalmente se consideraba una expresión del capitalismo e individualismo y no fue aceptado tácitamente. Según Coser, tales limitaciones no son extrañas en una institución voraz, que muchas veces se caracteriza por el intento de “contrarrestar toda tendencia a la ‘singularización’ y a la ‘particularización’ [para no] restarle afecto y energías a la comunidad” (1978: 14). Además, a la joven promotora se le reprochaba repetidamente por no participar lo suficiente en la vida política, ya sea en el contexto de las asambleas comunitarias o en eventos políticos.

Como tercer punto, cabe destacar un asunto particularmente sensible en el contexto comunitario: las recurrentes preocupaciones —por no decir envidias— monetarias. El trabajo del promotor no es considerado un trabajo remunerado, más bien es visto como un servicio que se debe realizar voluntariamente para la comunidad. Las autoridades lo explican de la siguiente manera:

En la autonomía no se paga [...], yo, como autoridad, nadie me va a decir, aquí está tu salario. Entonces si lo pagaríamos todo, vamos a pagar la autoridad, vamos a pagar los comités de luz eléctrica y agua. Y el comité de educación. Entonces hay muchos que estamos haciendo colaboración voluntariamente [...] (Entrevista Hombre 2, municipio de Zinacantán, 13 de noviembre de 2017).

En el caso de la primera pareja de promotores, sin embargo, se les concedió un pequeño salario por parte de un grupo de estudiantes coreanos que en una ocasión habían visitado la escuela autónoma. Este apoyo financiero provocó grandes disputas, las que finalmente llevaron a la pareja a abandonar la comunidad. Más adelante, la siguiente promotora no recibió ningún apoyo financiero ni alimentario y lo aceptó: “No recibo nada, ni un centavo. Si lo hubiera aceptado [y] si yo decido dejar la escuela, hablan mal de la persona” (Entrevista Mujer 1, municipio de Zinacantán, 15 de octubre de 2017). La preocupación de convertirse en objeto de críticas y rumores es una de las razones por las que la promotora no quiso recibir el apoyo de la comunidad. Solo por parte de milpas educativas se le solía reembolsar los gastos de viaje y alojamiento cuando participaba en talleres de capacitación en San Cristóbal de Las Casas u otras ciudades, y, a menudo, esto ya provocaba rumores entre los habitantes de la comunidad. La gente sospechaba que en el contexto de los cursos y talleres recibía una remuneración por su asistencia, así como un pago por su trabajo en la escuela autónoma.

Los puntos de conflicto son múltiples y a lo ya mencionado se podría añadir, en general, el peso de las disputas interfamiliares. Estas no dejan de lado a la familia de la promotora, las familias de las autoridades u otros miembros de la comunidad y están basadas, como tantas veces, en las relaciones amorosas, la envidia y los celos.

Si ahora se da un paso atrás y se mira el escenario en su conjunto, quedan claras las tensiones en las que está ubicado el cargo del docente. Una gota puede ser suficiente para que el vaso se colme. En agosto de 2017 una serie de acusaciones monetarias provocaron un primer colapso en la escuela autónoma. Se le reprochó a la promotora que una fotógrafa que iba a visitar el huerto escolar le habría prometido dinero. Aunque esta fotógrafa nunca recibió el permiso para visitar la comunidad, el conflicto interno se agudizó y provocó que las puertas de la escuela permanecieran cerradas durante varias semanas. La joven promotora se negó a dar clases en la escuela, no obstante, por su pasión por la docencia, continuó dando lecciones en casa a sus hermanos y primos. Se necesitó mucha consolidación y persuasión por parte de las autoridades y algunos acompañantes de mayor confianza para convencerla de que volviera a enseñar en la escuela. En una reunión convocada especialmente para tratar el asunto lograron que la escuela se reanudara temporalmente. Pero los conflictos no se habían resuelto por completo y una vez más la fragilidad de la escuela autónoma se hizo evidente. Debido a numerosos rumores, la insatisfacción de varias personas aumentó, el número de alumnos participantes disminuyó gradualmente y la promotora finalmente se retiró después de casi dos años en el cargo. Como resultado, la escuela permaneció cerrada hasta que se encontró una nueva persona que tuviera los conocimientos y la voluntad para asumir el trabajo. Esta búsqueda, sin embargo, duró varios meses; un tiempo en el que la enseñanza escolar simplemente fue suspendida.

Reflexiones concluyentes

Así como son muy variados los juegos de los niños, por muy flexibles y adaptados que sean a las condiciones locales —abarcando incluso las avispas que deambulan por el aula—, así de variadas son las formas que se puede establecer una escuela autónoma. Y no solo eso, sino también las expectativas que se ponen en la educación autónoma pueden variar considerablemente. Si debe servir para familiarizar a los alumnos con conocimientos nuevos y ajenos o si debe prepararlos para una vida en el sentido tradicional y local depende en gran medida de la orientación política y económica de los habitantes. En el caso de la comunidad de estudio, esta se encuentra fuertemente determinada por el concepto de autonomía y las interpretaciones al respecto. Existe un consenso amplio entre los habitantes de la comunidad autónoma en cuanto al retorno deseado a ciertas formas de vida de los ancestros, la prohibición del alcohol y el fomento de la equidad de género. Más divergentes, por otro lado, resultan las demandas y expectativas sobre el papel del docente. Mientras que algunos habitantes exigen un compromiso total con la tarea educativa —la que generalmente se considera una actividad voluntaria y no remunerada—, otros se conforman con que los niños obtengan algún tipo de aprendizaje escolar.

El estudio de caso presentado ilustra que la educación autónoma ofrece posibilidades infinitas, pero también plantea grandes desafíos ante expectativas contradictorias y exigentes. Son las percepciones las que contribuyen a moldear el mundo exterior, ya que presentan el punto de partida para la creación de algo nuevo —en este caso, un modelo escolar propio—, pero, a la vez, pueden llevar fácilmente a la desintegración del modelo creado. Este texto tuvo como objetivo sacar ambas perspectivas a la luz y desvelar aspectos de la educación autónoma que rara vez se

abordan. En primer lugar, mostró que educación autónoma no significa “caminar solo” y que en la construcción de instituciones autónomas a veces las visiones y percepciones de toda una gama de actores externos contribuyen a darles forma. Por lo demás, indicó que aun en la educación autónoma no siempre se reinventa la rueda y los métodos aprobados de épocas pasadas pueden ser retomados y adaptados a las intenciones respectivas y actuales. Y, por último, se mostró que cada variante de educación autónoma tiene que desarrollar su propia manera para hacer frente a los retos internos —diariamente—.

Bibliografía citada

- Baronnet, Bruno (2009). *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Sociología. El Colegio de México A.C, Centro de Estudios Sociológicos/Université Sorbonne Nouvelle–Paris III, Institut des Hautes Etudes de l’Amérique latine. Disponible en: <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/6t053g220?locale=es> (Consultado el 2 de octubre de 2020).
- Baronnet, Bruno (2010). “Zapatismo y educación autónoma: de la rebelión a la dignidad indígena”. *Sociedade e Cultura* [en línea], 13 (2), pp. 247-258. doi: <https://doi.org/10.5216/sec.v13i2.13428> (Consultado el 2 de octubre de 2020).
- Baronnet, Bruno (2015). “La Educación Zapatista como Base de la Autonomía en el Sureste Mexicano”. *Educação & Realidade* [en línea], 40 (3), pp. 705-723. Disponible en: <https://seer.ufg.br/educacaoerealidade/article/view/45794> (Consultado el 2 de octubre de 2020).
- Baschet, Jérôme (2018). “La escuela zapatista y el contagio de la autonomía. Aprender preguntando, de corazón a corazón”, en López Flores, Pavel C. y García Guerreiro, Luciana (coords.). *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 285-313. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20190613035537/Mov_indigenas_y_autonomias.pdf (Consultado el 18 de septiembre de 2020).
- Calderón Mólgora, Marco A. (2016). “Educación rural, trabajo social y Estado en México: 1920-1933”. *Revista Mexicana de Historia de la Educación* [en línea], 4 (8), pp. 153-173. doi: <https://doi.org/10.29351/rmhe.v4i8.81> (Consultado el 11 de septiembre de 2020).
- Cancian, Frank (1965). *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford, California, United States of America: University Press.
- Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) (2016). *Historia del Consejo Nacional de Fomento Educativo*. Disponible en: <https://www.gob.mx/conafe/acciones-y-programas/historia-del-consejo-nacional-de-fomento-educativo-289568> (Consultado el 31 de marzo de 2020).
- Coser, Lewis A. (1978). *Las instituciones voraces*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

- Escalona Victoria, José Luis (1998). *Etúcuaro, la reconstrucción de la comunidad: campo social, producción cultural y Estado*. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.
- Estrada Saavedra, Marco (2011). “Teocracia para la liberación: la disputa por la hegemonía estatal desde la fe. La experiencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y el pueblo creyente en la Selva Lacandona”, en Agudo Sanchiz, Alejandro y Estrada Saavedra, Marco (eds.). *Transformaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica: imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*. México, D.F., México: El Colegio de México, Universidad Iberoamericana, pp. 87-122.
- Gasché, Jorge (2008). “La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad?”, en Bertely, María, Jorge Gasché y Rossana Podestá (coords.). *Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, pp. 367-397.
- Gasché, Jorge (2015). “Comentario. Sembrando autonomías territoriales en educaciones construidas desde abajo”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], Núm. 48, pp. 66-71. Disponible en: <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1457> (Consultado el 27 de agosto de 2020).
- Gutiérrez Narváez, Raúl (2006). “Impactos del zapatismo en la escuela: análisis de la dinámica educativa indígena en Chiapas (1994-2004)”. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos* [en línea], 4 (1), pp. 92-111. doi: <https://doi.org/10.29043/liminar.v4i1.199> (Consultado el 30 de septiembre de 2020).
- Lewkow, Lionel (2014). “Aspectos sociológicos del concepto de percepción en la teoría de sistemas sociales”. *MAD, Revista del Magister en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad* [en línea], Núm. 31, pp. 29-45. doi: <https://doi.org/10.5354/0718-0527.2014.32957> (Consultado el 18 de marzo de 2020).
- Marks Greenfield, Patricia (2004). *Weaving Generations Together: Evolving Creativity in the Maya of Chiapas*. Santa Fe, New Mexico, United States of America: School of American Research Press.
- Martínez Torres, María Elena, et al. (2015). “Procesos de acompañamiento por medio de la investigación-acción participativa en una escuela autónoma de Zinacantán, Chiapas”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 48, pp. 14-31. Disponible en: <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1454> (Consultado el 30 de septiembre de 2020).
- Modiano, Nancy (1990 [1974]). *La educación indígena en los Altos de Chiapas*. México, D.F., México: Instituto Nacional Indigenista.
- Pinheiro Barbosa, Lia (2015). *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*. México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. Disponible en: https://www.clacso.org.ar/biblioteca_brasil/detalle.php?id_libro=1903 (Consultado el 12 de septiembre de 2020).

- Ramírez Rodríguez, Simón (1978). *Etúcaro y un maestro rural*. México, D.F., México: Ediciones y Distribuciones, S. A.
- Ramos Zamora, Sandra (2016). *La construcción de un proceso autonómico desde “la colectividad”. La cosecha de maíz y la fiesta de los pozos de agua en San Isidro de la Libertad, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Disponible en: <https://repositorio.cesmeca.mx/handle/11595/910> (Consultado el 18 de septiembre de 2020).
- Rockwell, Elsie y Garay Molina, Claudia (2014). “Las escuelas unitarias en México en perspectiva histórica: un reto aún vigente”. *Revista Mexicana de Historia de la Educación* [en línea], 2 (3), pp. 1-24. doi: <https://doi.org/10.29351/rmhe.v2i3.33> (Consultado el 19 de septiembre de 2020).
- Rus, Jan (1995). “La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968”, en Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto (eds.). *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, 251-277. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, pp. 251-277.
- Rus, Jan y Collier, George (2002). “Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000”, en Mattiace, Shannan L., Aída Rosalva Hernández Castillo y Jan Rus (eds.). *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México, D.F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, International Work Group for Indigenous Affairs, pp. 157-199.
- Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) (2013). *Unidad de Microrregiones. Catálogo de Localidades*. Disponible en: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=07&mun=111> (Consultado el 2 de junio 2020).
- Silva Montes, César (2019). “La escuela zapatista: educar para autonomía y la emancipación”. *Alteridad. Revista de Educación* [en línea], 14 (1), pp. 109-121. doi: <https://doi.org/10.17163/alt.v14n1.2019.09> (Consultado el 2 de octubre de 2020).
- Vargas Melgarejo, Luz María (1994). “Sobre el concepto de percepción”. *Alteridades* [en línea], 4 (8), pp. 47-53. Disponible en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/588/586> (Consultado el 18 de marzo de 2020).
- Vogt, Evon Z. (1969). *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge, Massachusetts, United States of America: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Zibechi, Raúl (2008). *Territorios en Resistencia: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Lavaca Editora.

TANTO INDÍGENA COMO TRADICIONAL: AUTENTICIDAD ESCENIFICADA EN EL ÁMBITO TURÍSTICO DE ZINACANTÁN, CHIAPAS

INDIGENOUS AND TRADITIONAL: STAGED AUTHENTICITY IN THE TOURISM FIELD OF ZINACANTÁN, CHIAPAS

Baleun Song*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A04>

Resumen: Este artículo analiza el proceso de producción de la autenticidad en la promoción turística de Zinacantán, Chiapas. Como destino del turismo indígena en la zona, Zinacantán es el lugar donde explícitamente se promociona una experiencia auténtica, garantizando a los turistas la presencia de sus pobladores indígenas y una aproximación a su vida cultural a través de una visita a una casa de familias zinacantecas. Durante el recorrido, el guía y la familia zinacanteca intentan mantener impresiones apropiadas a la demanda del turismo indígena, destacando elementos categorizados como “indígenas” y “tradicionales”, y, a su vez, invisibilizando otros que corren el riesgo de colapsar los estereotipos de los turistas sobre Zinacantán y sus pobladores. Este trabajo indaga sobre cómo se produce la autenticidad en este ámbito turístico y cómo es presentada la familia zinacanteca ante los turistas. Finalmente, propone comprender los valores creados en la visita turística como resultado de modelos contemporáneos del turismo indígena, aprovechados estratégicamente por los agentes locales para tener ventajas en el mercado global.

Palabras clave: turismo indígena, autenticidad, fachada, Zinacantán, *performance*.

Abstract: This article analyzes the production process of authenticity in tourism promotion of Zinacantán, Chiapas. As a destination for indigenous tourism in the area, Zinacantán is the place where an authentic experience is explicitly promoted, guaranteeing tourists the presence of its indigenous inhabitants and an approach to their cultural life through a visit to a Zinacanteco family home. During the tour, the guide and the Zinacanteco family try to maintain impressions appropriate to the demand of indigenous tourism, highlighting elements categorized as “indigenous” and “traditional”, and, at the same time, making invisible others that run the risk

* Mtra. en Antropología Social, investigadora independiente. Correo-e: brightsong@hotmail.co.kr.

Fecha de recepción: 24/03/2021. Fecha de aceptación: 19/11/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



of collapsing the tourists' stereotypes about Zinacantán and its people. This paper investigates how authenticity is produced in this tourist environment and how the Zinacanteco family is presented to tourists. Finally, it proposes to understand the values created in the tourist visit as a result of contemporary models of indigenous tourism, strategically exploited by local agents to have advantages in the global market.

Keywords: indigenous tourism, authenticity, front, Zinacantán, performance.

Introducción

Zinacantán es un municipio de la región de Los Altos de Chiapas, ubicado a 10 kilómetros hacia el oeste de San Cristóbal de Las Casas. Su población es de 41,112 habitantes (INEGI, 2015), de los cuales el 99% habla lengua tzotzil y el 62% además habla español (INEGI, 2015). El 64% de la población se dedica a la actividad agropecuaria, aunque también, en las últimas décadas, la producción artesanal se ha convertido en una de las principales actividades económicas,¹ en la que participan mayoritariamente mujeres tejedoras que combinan sus tareas en la artesanía con la producción de floricultura, actividad realizada principalmente por los hombres zinacantecos (Bayona, 2013).

Actualmente la cabecera de Zinacantán cuenta con una caseta de turismo en la que cobran 15 pesos mexicanos por la entrada al pueblo;² hay restaurantes, pequeños comedores y una variedad de tiendas de artesanías ubicados alrededor de la plaza de San Lorenzo; puestos temporales de textiles que se ponen durante la temporada vacacional al lado de la misma plaza y casas que ofrecen la visita turística con o sin agencia de viajes. Es importante aclarar que el último tipo de negocio turístico, ya sea mediante el tour o no, es la actividad turística más representativa de Zinacantán. Es el único tipo de la actividad que se promociona en las agencias de viajes y es el que implica el mayor número de ingreso de turistas al municipio, por lo cual, muchas mujeres zinacantecas coinciden en decir “es lo que hacen en Zinacantán”, y es justamente en lo que se enfoca el presente trabajo.³

Para realizar esta visita turística, los turistas tienen dos opciones: una es contratar un tour llamado “Pueblos Indígenas”, que parte desde San Cristóbal de Las Casas; otra es llegar por su cuenta a Zinacantán y encontrarse con un miembro de la familia involucrada con la industria turística, el cual les invita a hacer un recorrido por su casa. En este caso, las familias trabajan independientemente de las agencias y manejan sus propias visitas turísticas en sus casas. Sin

¹ Según Rus (1995), desde 1982 las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas empezaron a producir artesanías para el mercado turístico y la actividad artesanal se fue convirtiendo en una de las actividades alternativas, después de haber un gran desempleo de los migrantes indígenas de la región que trabajaban en las fincas cafetaleras de tierra caliente y en la industria de construcción en Chiapas y Tabasco. Por otro lado, Bayona (2013) menciona que desde la década de 1980 aumentó la demanda de las artesanías indígenas junto con el crecimiento del mercado turístico en San Cristóbal de Las Casas.

² Consultado en 2018.

³ Este artículo es parte de mi tesis de Maestría, *Escenificar la cultura: mercantilización, turismo y estrategias de familias de Zinacantán, Chiapas* (Song, 2018).

embargo, su dinámica tampoco se diferencia de la de la visita de las agencias de viaje, ya que sigue prácticamente el mismo esquema del tour. La mayor diferencia es que en el caso de las familias que trabajan sin agencias de viaje las mujeres son las que hacen el papel de guía, encargándose de las explicaciones durante la visita.

El tour “Pueblos Indígenas” o “Chamula y Zinacantán” es uno de los paquetes turísticos más promocionados por las agencias de viajes en San Cristóbal de Las Casas. Precisamente visita dos pueblos cercanos de la ciudad, San Juan Chamula y Zinacantán, ambos destacados por ser reconocidos como “pueblos indígenas”, lo que se percibe fácilmente en el mismo nombre de la promoción. Este recorrido sale diariamente, con un horario aproximado entre las 09:30h y las 14:30h. En él, se visita las cabeceras de los dos pueblos. El precio oscila alrededor de 200 y 250 pesos mexicanos,⁴ incluyendo la entrada a la iglesia de San Juan Chamula, un pago a la caseta turística de Zinacantán, el transporte de ida y vuelta y el servicio del guía en español o en inglés.

Mientras la visita de San Juan Chamula se centra en su iglesia, caracterizada por su “catolicismo tradicionalista”,⁵ en Zinacantán se accede a una casa de familia en la que se observan y se experimentan las “costumbres tradicionales”, como la elaboración de los textiles en el telar de cintura o la degustación de *posh*, la bebida alcohólica tradicional de la región.⁶ Aunque esta dinámica depende del guía que acompañe el tour, es lo que generalmente pasa todos los días en ambos pueblos.

En estas visitas turísticas, el término indígena aparece como si fuera un concepto sólido, que no requiere de discusión. En particular, durante el recorrido por Zinacantán, las familias se presentan primeramente como indígenas tzotziles y son descritas como alejadas de la “modernidad occidental”. Los turistas experimentan las actividades etiquetadas como elementos de la cultura de Zinacantán, categorizadas dentro de las tradiciones y costumbres ancestrales e indígenas. Además, Zinacantán es donde los turistas visitan “una casa privada” y tienen permitido conversar e interactuar con la familia local.⁷

Según Pereiro (2015), el turismo indígena es un subtipo del turismo étnico y a su vez del turismo cultural, que implica explícitamente la presencia de las comunidades indígenas y los indígenas. Es decir, el sujeto de producción y el objeto de consumo serían necesariamente los indígenas. De acuerdo con el investigador, desde la década de 1990 la demanda del turismo

⁴ Consultado en 2018.

⁵ Es una especie de catolicismo propio del lugar, mezclado con rituales y otros aspectos catalogados como “mayas”.

⁶ Según Bayona (2015), en estas dos visitas se muestran diferentes aspectos de la cultura “tradicional indígena”: “en Zinacantán el escenario turístico se construye mediante la exhibición de la producción y venta de textiles, promocionadas por los guías como ‘auténticas artesanías mayas’, mientras en San Juan Chamula se oferta un recorrido por algunos espacios sagrados e incluye la observación de ‘auténticos rituales indígenas’” (Bayona, 2015: 33).

⁷ De hecho, Zinacantán es el único lugar en el que se promociona explícitamente el contacto directo con los habitantes locales en Los Altos de Chiapas. En el caso de Chamula, a pesar de que uno siempre se encuentra con la población chamula, el recorrido se realiza independientemente de ellos. Es más, se ofrece “observar” a los chamulas, pero no necesariamente “interactuar” con ellos. Además, la dinámica en Chamula se centra en pasear por los espacios públicos, tanto en la iglesia como en el panteón del pueblo. Por otro lado, el negocio turístico de San Andrés Larráinzar y Tenejapa se limita a la venta de artesanías en otras localidades como en las tiendas de artesanías en San Cristóbal y en los mercados de artesanías en destinos puntos turísticos. No manejan ofertas turísticas en las propias comunidades y carecen de infraestructura turística dentro de los pueblos.

indígena ha aumentado con las nuevas tendencias turísticas internacionales, más preocupadas por la naturaleza y la diversidad cultural, “con la creencia occidental de que los pueblos indígenas son los preservadores de los valores humanos más ‘auténticos’” (Pereiro, 2015: 23). Esta es justamente la razón por la cual propongo entender el ámbito turístico de Zinacantán bajo esta definición, ya que permite analizar la gran demanda actual —que no necesariamente se comparte con otros destinos turísticos que pueden ofrecer el turismo étnico—, es decir, aquella que desea experimentar un mundo “indígena auténtico” que preserva “sus propios valores no occidentales”.

Por otro lado, MacCannell (1973) ha argumentado que la peregrinación religiosa, como origen de los tours, comparte con ellos no solo similitudes organizacionales, sino también un motivo: ambos son búsquedas de experiencias auténticas. Mientras los peregrinos buscan y visitan el lugar de procedencia de un evento religioso, los turistas se trasladan a los lugares buscando conocer la importancia social, histórica y cultural de los mismos (MacCannell, 1973). De este modo, tal como apuntan López y Marín (2010), MacCannell ha propuesto concebir al turista como una especie de “peregrino moderno” que viaja para escapar de la alienación de su cotidianidad en el mundo moderno y con el fin de vivir experiencias “auténticas”.

Siguiendo a estos dos autores, la autenticidad que buscan los turistas en Zinacantán se relaciona directamente con la presencia de los zinacantecos y una experiencia, lejana de la vida cotidiana, que garantiza valores devastados en el “Occidente”. Precisamente, esto es lo que se promociona en el ámbito turístico de Zinacantán. Este destino turístico produce y exhibe su autenticidad a través de un conjunto de actividades categorizadas como tradicionales, sobre todo, mediante el contacto directo con las familias categorizadas como indígenas, para vender una experiencia auténticamente “tradicional” e “indígena” a los turistas.

Los enfoques que proponen Pereiro y MacCannell han permitido pensar en lo “indígena” y lo “tradicional” como categorías cargadas de valores en sí mismas. Esto me ha posibilitado cuestionar la identificación de las personas como seres indígenas, la cual implica tener en cuenta muchas impresiones e imágenes preconstruidas, típicas y estereotipadas respecto de los habitantes de pueblos como el de Zinacantán. Este trabajo partió desde ahí.

Para aproximarnos a este proceso de la producción de la autenticidad, revisaremos cuatro aspectos. En el primer lugar, analizo la oferta del recorrido turístico por Zinacantán. “Visitar la casa de una familia local” parece ofrecer una experiencia auténtica permitiendo un acceso al espacio íntimo o privado de los locales; sin embargo, lo que se experimenta es otro tipo de escena, armada para la actuación, o, como diría MacCannell (1973), una región posterior escenificada.

En segundo lugar, trato de indagar la fachada (Goffman, 1981) que se muestra en la escena turística de la “Familia de Zinacantán”. Durante el recorrido, los actuantes intentan crear y agregar valores de “lo indígena” y “lo tradicional” a la Familia de Zinacantán para presentarla como la “auténtica”. Aquí, escribo la “Familia de Zinacantán” con mayúscula, porque propongo entenderla como un papel de la actuación, creado pensando en la demanda del turismo indígena, y como una máscara de la autenticidad que se pone la familia zinacanteca durante la visita turística. No me refiero a que es una máscara falsa de las familias zinacantecas y que existen las familias

“verdaderas”, sino que busco enfatizar que durante el tour existe y se observa una producción de autenticidad de las familias zinacantecas; por ello, decidí analizarla con la idea de fachada y otros términos teatrales empleados por Goffman.

En tercer lugar, intento mostrar otros elementos que aparecen idealizados en el recorrido. Además de la fachada presentada durante el tour, los actores idealizan a la familia frente a los turistas y esconden/destacan intencionalmente algunos elementos compartibles/incompartibles con la expectativa de los turistas.

Por último, hablaré de los momentos en los que los turistas se sienten engañados, decepcionados o confundidos en la visita turística, cuando al encontrar algo distinto a lo que esperaban, sus nociones preconcebidas acerca de la experiencia turística colapsan (Little, 2004).

Los datos presentados se basan en entrevistas informales y semiestructuradas y en la observación participante que realicé durante cuatro meses de trabajo de campo en 2017 para una tesis de maestría. Conviví con tres familias zinacantecas —una que trabaja con las agencias de viaje, una que trabaja independientemente y otra que no se dedica al turismo—, durante un mes con cada una, hospedándome en sus casas. Durante la convivencia me encontré con varios grupos de turistas, con o sin guías, de varias nacionalidades, en su mayoría mexicanos y europeos. Por otro lado, visité doce agencias de viajes ubicadas en el centro de San Cristóbal de Las Casas. Me presenté como una turista surcoreana que quería consultar los tours alrededor de la ciudad y realicé unas entrevistas informales con los empleados. He de decir que ser originaria de Corea del Sur me facilitó convertirme en turista, ya que también existen imágenes preconcebidas y estereotipadas acerca de los turistas. Así, hice dos veces el tour “Pueblos Indígenas” a través de las agencias de viajes y visité cuatro veces las casas zinacantecas que trabajan de manera independiente. Como turista, saqué fotos e hice entrevistas informales con los demás turistas, los guías y las familias durante las visitas. En el caso de los datos relacionados con los turistas, además de las entrevistas informales, estos se basan principalmente en los conseguidos por vía Internet, a través de la página web TripAdvisor, en la que los viajeros escriben sus experiencias.

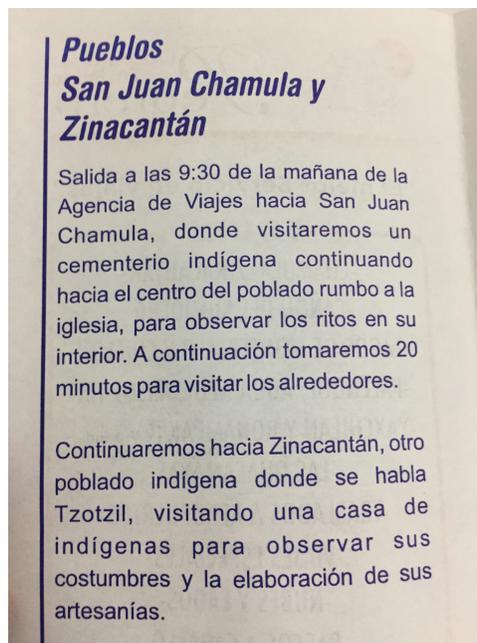
Según Goffman (1981), todos actuamos frente a los demás. La actuación (*performance*) siempre tiene el objetivo de influir de alguna manera en los otros, y en ella tendemos a generar y mantener impresiones apropiadas con nuestra posición social. En Zinacantán, la familia zinacanteca y el guía, actores del *performance* turístico, tratan de crear impresiones atractivas que coincidan con las demandas de los turistas. Además, preparan el escenario adecuado y actúan apropiadamente durante la visita turística, compartiendo así un cierto objetivo en la actuación, generar una ganancia económica.⁸

⁸ Generar ingresos económicos ha sido el principal motivo y objetivo de participar en el negocio turístico para los zinacantecos involucrados en el turismo —como lo es para los guías y las agencias—. El turismo es una actividad que eligen las familias para involucrarse en el mercado global, ya que les garantiza ciertos ingresos económicos. Este es el enfoque central de este trabajo, orientado hacia la relación entre el turismo y las familias zinacantecas. En este contexto, coincido con Bruner (2005) sobre las percepciones distintas de los turistas y los locales en cuanto a la zona fronteriza (*borderzone*) turística: para los turistas es una zona de ocio y exotización y para los locales es un sitio de trabajo e ingresos en efectivo.

“Visitar la casa de una familia zinacanteca”

Realizar una visita a la casa de la familia zinacanteca significa acceder al hogar donde viven y en el que las mujeres elaboran diariamente las artesanías. Si un turista decide contratar este tour, llega al interior de la casa y observa los trabajos artesanales de las mujeres de la familia. Mientras tanto, puede regatear el precio de los recuerdos directamente a las mujeres, charlar con ellas y preguntar cosas y tomarse fotos con ellas. Es decir, además de conocer los espacios de la casa y los trabajos de la familia, los turistas tienen permitido tener un “contacto” con las mujeres zinacantecas. También, la visita ofrece experimentar algunas costumbres de Zinacantán, tanto degustar el *posh*, como probarse la vestimenta zinacanteca.

Fotografía 1. Folleto informativo del tour “Pueblos Indígenas” de agencias de viaje



Fuente: Baleun Song, 2017, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Esta promoción ofrece una experiencia que al parecer garantiza una aproximación a las costumbres de la familia, la presencia de los zinacantecos y el acceso a un espacio privado de Zinacantán. Es una experiencia distinta a la de llegar a los museos, donde no están presentes los zinacantecos; como lo es a presenciar algún baile tradicional en un restaurante céntrico de la ciudad de San Cristóbal. En esta visita a la casa de una familia zinacanteca subyace la promesa de la posibilidad de experimentar las regiones posteriores (Goffman, 1981)⁹ de Zinacantán, donde aparentemente se muestra algo que está más allá de las cosas fosilizadas que existen en otros escenarios: la parte “auténtica” de los zinacantecos.

⁹ Goffman (1981) identificó dos regiones diferentes desde el punto de vista de una actuación particular: región anterior (*front region*) y región posterior (*back region*). La primera se refiere a donde tiene lugar la actuación; la segunda es el espacio donde se prepara la actuación y donde los actores descansan de los papeles de la actuación.

Sin embargo, para la familia es un espacio de actuación, en la que los actuantes se mueven bajo un guion armado. Además, los espacios de la casa que están abiertos a los turistas siempre se arreglan pensando en la visita foránea, preparándose intencionalmente con los detalles que muestra el guía durante el tour. Por ejemplo, una de las familias de esta investigación tiene dos cocinas en la misma casa, una es familiar y otra es exclusivamente para los turistas. En la primera cocina tienen utensilios “prohibidos” en la escena, como estufa del gas y licuadora, cosas que pueden romper con las imágenes “auténticas” que los turistas esperan encontrar. La segunda cocina está llena de objetos “tradicionales” que representan lo indígena, como el metate, los maíces de cuatro colores de Chiapas, un comal de leña, etc., que son siempre destacados por el guía durante el recorrido. En este caso, los turistas nunca llegan a conocer la cocina familiar, a pesar de que ambas comparten el mismo patio. Es decir, la “casa” ofrecida a los visitantes es un escenario estratégicamente escenificado y construido para atraer a los turistas, igual que los otros escenarios turísticos, como los museos o los espectáculos de baile tradicional. Según MacCannell (1973), este espacio es la región posterior escenificada (*staged back region*) y es un tipo de museo vivo (*living museum*). Esta región es construida solo para los turistas y se abre únicamente para los visitantes externos en determinados momentos. Por lo tanto, se diferencia de la región posterior institucional de Goffman y es un tipo de región anterior (MacCannell, 1973).

Sung (2005) argumenta que el acceso a esta parece ofrecer una entrada al espacio íntimo y privado de los locales. Conocer la costumbre y la tradición de un destino turístico estando en la región posterior escenificada suele hacer sentir a los turistas la continuidad de la cultura de la localidad, por lo cual les invita a pensar que la escena turística muestra “lo vivo” del lugar y no “lo disecado” como en los museos (Sung, 2005). El acceso a la región posterior escenificada entonces funciona como garantía de autenticidad en la dinámica de la puesta en escena.

Sin embargo, como bien lo menciona MacCannell (1973), no toda autenticidad o todo en la vida real de los locales agrada a los turistas. Algunos detalles que pasan en la vida cotidiana pueden ser molestos y los turistas pueden sentirse incómodos con ellos. Por tanto, la autenticidad que pretenden mostrar los actuantes en el tour es estratégicamente seleccionada y escenificada. Los detalles mostrados como representativos de la autenticidad forman parte de la “autenticidad agradable”, es decir, se trata de aquellos que de alguna manera satisfacen la demanda de los turistas o que al menos no los decepciona; un buen ejemplo se produce en el tour cuando se explican los símbolos mayas con una blusa de San Andrés Larráinzar —otro pueblo cercano— en el cuarto de artesanías, pero no se dice su verdadera procedencia:

El guía explicaba acerca de los textiles mostrando las cosas específicas. Agarró una blusa que tenía el bordado de unas figuras y explicó: “También es importante en la cultura maya, algunos símbolos que ellos manejan [indicando unas figuritas], es la ranita en la cultura maya y representa la lluvia. Las ranas únicamente cuando se acerca la lluvia empiezan a despertar y cantar. Por eso, cuando canta la ranita viene la lluvia. [...] representan mariposas, cocodrilos. También los rombos. Los rombos son los que representan el centro del universo, como el altar que vimos” (Diario de campo, septiembre de 2016).

Las tejedoras zinacantecas no elaboran estos símbolos destacados por el guía, sino que compran este tipo de artesanías a los vendedores que llegan de San Andrés. Aunque el guía sabe que estos símbolos no se comparten en Zinacantán y que son comprados de otro municipio, no lo menciona, y aprovecha para brindar sus explicaciones de la cultura maya, ya que los zinacantecos son también categorizados como “mayas”.

Además, los guías tratan de controlar la dinámica de la visita para que no aparezcan elementos desagradables. Por ejemplo, durante el tour “Pueblos Indígenas” es fácil encontrar a los turistas batallando con los niños vendedores de pulseras, muñequitos y otro tipo de artesanías. Muchas veces, los turistas rechazan la venta y simplemente ignoran a los niños que insisten en que compren algo. Para evitar esta escena incómoda, algunos guías avisan a los turistas de que no les hagan caso a los vendedores:

Desde la plaza principal pasamos unas tres cuadras y nos paramos enfrente de una casa y el guía nos dijo, “Llegamos”, así que ya preparaba mi mochila para bajarme del transporte. [...] Ya nos bajamos de la camioneta y entramos directamente a la casa. Había algunos vendedores de accesorios de ámbar pero nadie les hizo caso porque al bajarnos el guía nos dijo, “Van a ofrecer el ámbar y les van a quitar un poquito de tiempo. Entonces, vamos a pasar directamente” (Diario de campo, septiembre de 2016).

Esta dinámica del tour, que sucede en lo que yo propongo entender como la región posterior escenificada, tiene un cierto efecto, que es generar la impresión del acceso al espacio privado e íntimo de la familia zinacanteca. Sin embargo, esto no significa el acceso a la región posterior de la familia. Las casas siempre están preparadas para ofrecer una experiencia auténtica agradable y los actuantes controlan otros elementos desagradables para no incomodar a los turistas. Para algunos, esta experiencia puede ser entendida como auténtica, aunque para otros será artificial o demasiado montada. Lo seguro es que esta promoción de vivir una experiencia que es algo más que visitar museos y mirar un espectáculo, sin duda es una de las razones por las que los turistas eligen realizar el tour “Pueblos Indígenas” y es el atractivo específico del recorrido de Zinacantán.

La Familia de Zinacantán: “indígena” y “tradicional”

La fachada (*front*), entendida por Goffman (1981), es “la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación” (1981: 34). Aquí la fachada suele transmitir el carácter abstracto y general que esperan o requieren los observadores de la actuación respecto a nuestra posición social.

Para presentar a una familia zinacanteca ante los turistas, en el ámbito turístico de Zinacantán se produce un modelo ideal que tiene estrecha relación con el carácter abstracto y general que esperan los turistas del turismo indígena: “los pueblos indígenas son los preservadores de los valores humanos más ‘auténticos’ y están más próximos a la naturaleza y a un medio ambiente

considerado muy devastado en Occidente” (Pereiro, 2015: 23). Es la fachada de la Familia de Zinacantán, a la que recurren los guías y zinacantecos, relacionada con la autenticidad constituida en virtud de su carácter “indígena” y “tradicional”.

Por ejemplo, en el tour, al dar las explicaciones del telar de cintura y de la elaboración de los textiles, el guía destaca que el telar de cintura es la máquina prehispánica cuya técnica se hereda de mujer a mujer, y que con ella se diseñan representaciones mayas. Así, durante todo el recorrido el guía enfatiza los términos “tradicional” e “indígena”, ya que presentar una imagen típica y exótica muchas veces funciona como evidencia de que la familia es “auténtica”. Es decir, la fachada de la familia que es mostrada en la puesta en escena representa que la misma es “tan indígena” y “tan tradicional”, que es “la auténtica”.

Goffman (1981) argumenta que la fachada social se puede dividir en tres partes, el medio, la apariencia y los modales,¹⁰ y que con frecuencia esperamos que las tres tengan una coherencia entre ellas. Los actores de la escena turística de Zinacantán lo intentan también.

Los espacios de la casa a los que tienen acceso los turistas deben mantener lo más posible la forma tanto “indígena” como “tradicional”. El mejor ejemplo del medio sería la cocina. Lo siguiente es un extracto de mi diario del campo, cuando pasé a la cocina de una familia zinacanteca en el tour que tomé por primera vez como turista surcoreana:

La cocina estaba aún más oscura que los otros espacios. Tenía no más que una ventana chiquita y una puerta por la que se podía salir a un pequeño terreno de la familia. La cocina era de adobe y la pared parecía totalmente quemada. Había dos mujeres preparando tortillas, sentadas en el suelo, cerca de la estufa de leña que tenía un comal puesto. Una era joven, de 15 o 18 años y otra mujer era grande, de 50 o 60 años. Las dos llevaban un mandil bordado de flores y estaban hincadas de rodillas haciendo tortillas. Cada una hacía bolitas de masa, las aplastaba en una maquinita de tortillas de madera y las ponía en el comal. [...] Era impresionante, sobre todo el ambiente que tenía la cocina. La pared quemada aumentaba el ambiente de extrañeza junto con la luz oscura y el humo que salía de las leñas prendidas. Todo participaba de la creación de ese ambiente, el olor del humo, el movimiento de las mujeres, el sonido que hacen la leña quemándose... también las mujeres hablando entre ellas en tzotzil. Todas las cosas que se daban ahí, alrededor de las mujeres, según mi mirada no tan amplia, generaban un ambiente totalmente lejano, misterioso y exótico. Es así que me dije, “¡Qué loco estar en este lugar!” (Diario de campo, septiembre de 2016).

En esa cocina no hay licuadora, refrigerador, ni mesa de comedor, o muchas veces estos elementos están invisibilizados en el recorrido.¹¹ Así, las mujeres aparecen en la escena manteniendo la

¹⁰ El medio (*setting*) se refiere a los elementos escénicos que permanecen fijos en el escenario, la apariencia (*appearance*) sería los estímulos que funcionan al informar el estatus social del actuante, y los modales (*manners*) son los estímulos que funcionan al informar el rol de la interacción (Goffman, 1981).

¹¹ Por ejemplo, yo misma, unas semanas después del tour, revisé unas fotos que había sacado durante el recorrido y ahí me di cuenta de que en el salón de la casa de familia zinacanteca había una televisión sobre un armario de madera. No me acordaba de esa escena en mis propias memorias del lugar, y su presencia en la foto entonces armaba una escena totalmente nueva. En mi etnografía tampoco tenía nada escrito sobre la televisión. En cambio, en mi memoria tenía imágenes muy claras del altar de la familia, las fotos de la familia en las que sus miembros

“autenticidad” de ser “indígenas tradicionales”: están vestidas con el traje “tradicional” y entre ellas hablan su idioma “indígena”. Luego, siendo anfitrionas de la casa, reciben a los turistas con una sonrisa generosa y con una actitud abierta y no arrogante. La mayor parte de su participación se limita a mostrar su tradición “auténtica”, la que practican en su vida cotidiana. Hacen tortillas a mano y tejen en el telar de cintura; sus modales (*manners*) no pasan más allá de la “familia zinacanteca” que se alegra de presentar “lo suyo” ante los foráneos.

El guía toma un papel distinto, que es el de estimular la fachada de la Familia de Zinacantán, y así enfatiza sus tres partes — el medio, la apariencia y los modales—, destacando lo indígena y lo tradicional a través de sus explicaciones. Por ejemplo, remarca que la manera de hacer tortillas es original, que la familia se viste de manera tradicional hasta la fecha y que las mujeres de la casa están a gusto con que los turistas conozcan sus trabajos, entre otros aspectos más.

Para producir la fachada, hay veces que los guías exageran las explicaciones o “inventan” algunos asuntos. En algunas ocasiones durante el trabajo de campo escuché a las mujeres zinacantecas diciendo: “Los guías inventan cosas”. En una ocasión, apenas terminada una entrevista con una mujer cuya familia trabaja con los guías, ella me mostró unos cojines que tenían unos brocados de tres triángulos montados y le pregunté si tenían algún significado. Entonces, ella me dijo: “No. Nomás lo ponemos así. Pero los guías inventan cosas, cualquier cosa. Cuando estoy haciendo tortillas [en la visita turística], a veces escucho lo que dice el guía. Dicen que los triángulos que tenemos en algunos textiles, los ponemos porque hay cerros aquí [en Zinacantán]. Dicen que los triángulos son cerros. Además, les pusieron el nombre, ‘rombo’, pero no lo es” (Conversación personal, Zinacantán, 6 de octubre de 2018).

En otra ocasión, estaba realizando una entrevista con una mujer cuya familia recibe a los turistas independientemente de las agencias. Esta vez le hice la misma pregunta, pero indicando otro brocado de un cojín que tenía forma de rectángulo. En un contexto muy similar al anterior, ella me respondió: “No. Así son, pues. No significan nada. Es que ya los [significados] ponen después. Muchos dicen que los triángulos que ponemos, es porque hay tres cerros sagrados.¹² Por eso dicen que son tres puntas de triángulos. Pues hay cerros, pero no sé si así significan para ellos” (Entrevista, Zinacantán, 18 de diciembre de 2018). Asimismo, varios miembros de las familias involucradas en el turismo compartían una imagen de los guías como “mentirosos” y como “los que inventan cosas”.

estaban vestidos de trajes típicos y la mesa con las botellas de *posh*, entre otras cosas de las que el guía había dado explicaciones. Es decir, en el tour en el que el guía enfatiza unos elementos específicos, otros elementos no destacados simplemente habían sido invisibilizados.

¹²Vale mencionar que Greenfield (2004) destaca un patrón de “montaña” brocado del que posiblemente devienen las explicaciones de “cerros sagrados” de los guías. Según ella, era un diseño nuevo que crearon las mujeres de Navenchauc en los años 90. El brocado tiene forma de zigzags triangulares de variedad de colores y las mujeres lo nombraban como “montañas”, relacionándolo con una gran montaña triangular del valle de Navenchauc, considerada como montaña sagrada. Así es como ella presenta ese brocado, diciendo, “[el brocado] tiene su fuente en las antiguas creencias mayas” (Greenfield, 2004: 113). Puede que el patrón de los tres triángulos que tejen actualmente las mujeres zinacantecas devenga de ese mismo patrón de “montaña”, aunque los dos patrones no parecen tener un diseño común más allá de las formas triangulares. Sin embargo, actualmente las mujeres tejedoras no comparten este significado y para ellas el significado “tres cerros” es una invención de los guías.

“Lo indígena” y “lo tradicional” no son categorías independientes, sino que están entrelazadas y muchas veces son mencionadas por el guía en contextos similares. En algunas ocasiones el guía utiliza ambos términos incluyendo otro, “original”, como si tuvieran el mismo significado. Por ejemplo, con respecto al “traje indígena”, el guía podía sustituir dicho concepto inmediatamente por “traje tradicional” o “traje original”, y aun así no cambiaba mucho el contexto en el que estaba dando la explicación. De hecho, la autenticidad de la familia en la que el guía hace énfasis se basa en que la familia siga manteniendo o no haya perdido “su tradición”, la cual mostrada en la puesta en escena muchas veces consistía en hablar el idioma, vestirse de traje, practicar los rituales y las costumbres, entre otras cosas, que han definido a la familia como “indígena”.

En cambio, si una familia o un/a zinacanteco/a ya no se viste con el traje, habla más el español que el tzotzil y no participa en los rituales, su autenticidad podría ser cuestionada. Lo siguiente es una parte del discurso del guía en el que describe el modernismo como la maldad que hace perder a los zinacantecos su tradición ancestral y auténtica:

El guía empezó a presentar a la familia: “Bienvenidos a esta familia que se le denomina Don Lorenzo”¹³. Justo en este momento pasaba un señor de la tercera edad que llevaba el traje zinacanteco bien bordado de flores y resultó que era Don Lorenzo. [...] “Como vimos al señor, ya no vemos a nadie en el centro [de la cabecera de Zinacantán]. Todos ya tienen ropa normal. Practican el modernismo. El modernismo ha venido a cambiarles también muchas costumbres de ellos. Han venido dejando lo tradicional, y ya han adoptado lo moderno” (Diario de campo, septiembre de 2016).

Después, el guía indicó una foto antigua en la que salía Don Lorenzo vestido del traje y mencionó:

“Así ha sido el vestido de Don Lorenzo, de muy niño hasta la fecha, 80 años, original. Así deberían ser todos los hombres de Zinacantán. Nada más que el modernismo llegó, ahora usan botas, chamaras de piel, pantalón vaquero, sombrero, pues, ya olvidaron lo que es original. Don Lorenzo siempre ha sido así. Toda la ropa que trae, está hecha en el telar de cintura” (Diario de campo, septiembre de 2016).

Así, cuando el guía recurre al discurso del modernismo, la fachada se enfatiza aún más. Además de diferenciar a la familia del tour de las otras familias “no auténticas” o “menos auténticas”, también marca la diferencia de la “modernidad”. Si rastreamos estos discursos del guía, no es difícil encontrar a qué se refiere, aunque sea en un contexto muy abstracto. El modernismo significa ya no vestir el traje zinacanteco, ya no hablar el idioma y ya no hacer tortillas a mano, entre otras cosas. No se refiere solo a practicar la “modernidad”: hablar en español, utilizar microondas y ponerse los *jeans*, etc. Más bien se trata de perder la autenticidad de ser indígena y ser tradicional, así como de ser zinacanteco.¹⁴

¹³ El nombre Don Lorenzo es ficticio.

¹⁴ En estos discursos subyace una visión simplista sobre la tradición y la modernidad indígena que argumenta Neila (2014): aquella que describe a los individuos como en permanente resistencia contra los campos sociales, políticos y

Una cosa que muestra bien la fachada de la Familia de Zinacantán es la foto más representativa de la visita: una mujer zinacanteca vestida del traje tejiendo en el telar de cintura. Esta foto es la que generalmente utilizan las agencias de viajes en las oficinas y en sus páginas de Internet para promocionar el tour 'Pueblos Indígenas'. De hecho, en los tours, la parte más fotografiada por los turistas es cuando la mujer muestra cómo elaborar los textiles en el telar de cintura, junto con la mujer haciendo tortillas a mano. Es así que en las páginas de viajeros aparecen muchas fotos de mujeres tejiendo, y si buscamos "turismo de Zinacantán" en el buscador Google, también encontramos numerosos retratos similares, entre otros propios del municipio, como los de la fiesta. Es decir, que para muchos turistas esta imagen es la primera que conocen de Zinacantán antes de trasladarse, es lo típico que uno capta con su cámara después del tour.

Fotografía 2. Mujer zinacanteca tejiendo en el telar de cintura



Fuente: Baleun Song, 2016, Zinacantán, Chiapas, México.

económicos más que en interacción con las transformaciones contemporáneas. Además, esta visión del guía coincide suficientemente con la creencia occidental que se relaciona con la demanda del turismo indígena que argumenta Pereiro (2015).

Fotografía 3. Dos mujeres zinacantecas torteando en la cocina



Fuente: Baleun Song, 2016, Zinacantán, Chiapas, México.

La idealización

Los actuantes tienden a ofrecer de diversas maneras una impresión idealizada ante los observadores; para lograrla, algunos elementos del *performance* pueden ser enfatizados o pueden estar encubiertos (Goffman, 1981). En el ámbito turístico de Zinacantán también se observan ciertas circunstancias estratégicamente destacadas por los actuantes, que son idealizadas o por lo menos sospechosas. Una de las cosas en las que se pone énfasis en el tour es que la familia que recibe a los turistas “no es como las demás”. Aunque esos “demás” no están específicamente mencionados, lo que es muy evidente es que hay una distinción de la familia entre los demás “otros”.

Los elementos principalmente diferenciadores son que la familia del tour es más “generosa” y más “abierto” que “las demás”.¹⁵ Lo es, según el guía, porque permite entrar a su casa a los turistas; ofrece las tortillas y el *posh* entre otras cosas, además, los ofrece gratis y deja sacarles fotos.¹⁶ O sea, que la familia es tan generosa que “les comparte a los turistas lo que es para la familia” y al mismo

¹⁵ Como he mencionado en el apartado anterior, estos caracteres también constituyen una parte de los modales de la fachada.

¹⁶ En los recorridos por Zinacantán siempre se advierte que tomar fotos de la familia está totalmente permitido. Así como en el caso de las familias que no trabajan con las agencias de viajes, cuando reciben a los turistas en sus propias casas, siempre los invitan a sacar fotos libremente en la casa. Es una gran diferencia en comparación con lo que pasa en la visita de San Juan Chamula, ya que en la iglesia de Chamula, que es el lugar central del recorrido, está totalmente prohibido tomar fotos.

tiempo es tan abierta que “les deja pasar a su espacio privado y personal”. Además, el guía impone la idea de que ofrecer toda esa generosidad no es algo que todo el mundo hace. Durante el trabajo de campo tuve varias oportunidades de observar las visitas guiadas en la casa. En una de ellas, al dar explicaciones en la cocina, el guía enfatizaba la generosidad de la familia y dijo: “Aquí todavía se recibe a las visitas con café y con la comida, lo que ya hace tiempo que no hacemos”. Luego las mujeres aparecen en la escena turística como actrices, reciben a los turistas con una sonrisa “generosa” y muestran toda la actividad sin exceder la exigencia de las compras y las propinas. Así, tanto el guía como la actuación de las mujeres de la familia colaboran en la idealización de la familia como “generosa” y “abierta”. Un buen ejemplo de ello es el siguiente comentario de una turista mexicana que visitó una casa de las familias que trabajan sin guías:

Claro que vale la pena: es triste leer los malos comentarios sobre este pueblo. Chiapas es un estado sumamente pobre y si cobran \$15 pesos¹⁷ o no, hay que pagarlos con gusto (a nosotros no nos cobraron). La gente es muy amable, literal te abren las puertas de su casa y te invitan de lo poco que tienen. [...] Hay una cooperativa de mujeres, estando en el parque nos invitaron a ir¹⁸ y aunque no está a dos cuadras como te dicen, vale mucho la pena, encontramos cosas muy padres. De verdad la ropa y los bordados son un regalo. Nos trataron súper bien, nos dieron a probar *pox* [*posh*] de nance, nos hicieron tortillas a mano. Es importante conocer el trabajo de las mujeres, es importante ver cómo viven para valorar lo que tenemos. Ir a Chiapas es enriquecerse, es un viaje que cambia la perspectiva de vida. Vayan, conozcan, visiten, compren, y por favor NO regateen con los artesanos, demos valor a su trabajo. *KOLABAL*¹⁹ Chiapas (Sibarita Wannabe, Ciudad de México, México, 1 de abril de 2018) (TripAdvisor, 2018).

En la puesta en escena, los turistas no alcanzan a observar a las mujeres contando las propinas o con caras preocupadas por si nadie se anima a comprar, ni tampoco al guía pidiendo a la familia las comisiones por haber llevado a los turistas a su casa. Hacer la cuenta, mostrar preocupaciones y negociar con el guía suelen ser aspectos propios de la región posterior, cuando ya no están los turistas en casa.

La segunda parte destacable de la idealización se relaciona con la manera en que vive la familia. El guía enfatiza que vivir “tradicional” de alguna manera es “mejor” que vivir como “nosotros”. En este caso, la distinción que hace el guía ya no diferencia una familia idealizada como generosa de otras familias zinacantecas, sino que los “otros” ahora son los foráneos de la visita, o los que no viven de la misma manera que la familia. Estos “otros”, muchas veces se refieren a un “nosotros”, los que escuchan al guía, es decir, los turistas, e incluso, el guía mismo. Lo siguiente son las explicaciones del guía sobre la cocina y la gastronomía de la familia zinacanteca durante el tour:

¹⁷ Se refiere al pago de entrada que se cobra en la caseta del turismo de Zinacantán. Los turistas tienen que pagar la entrada en la caseta, excepto los que utilizan transportes públicos.

¹⁸ Las familias que manejan visitas turísticas sin agencias de viajes, las promocionan propiamente en el centro de la cabecera de Zinacantán. Las mujeres salen cada día a ofrecer una visita a su casa entre los turistas que llegan al pueblo en transportes públicos.

¹⁹ Gracias, en tzotzil.

“Esta cocina es de puro adobe. Esto no lo movió ni siquiera el temblor. Es la mejor. Aunque muchos indígenas ya han cambiado a la cocina moderna, aquí esta familia mantiene la tradicional. Otras casas tienen su microondas, su horno, su cocina integral, y ya no se ve nada original. Pero esta familia sí. Ahí pueden ver cómo se hace tortillas. La forma de hacer tortillas es original. Estas tortillas no van a ver en ningún lado de San Cristóbal. [...] Ellos son también vegetarianos, porque no comen carne por lo regular. Comen verduras, maíz, generalmente. Los frijoles nunca les van a faltar, los aguacates, los tomates y las tortillas son las cuatro cosas que comen a diario. La edad de vida de ellos es entre 80 y 100 años, aunque no todo el mundo llega” (Diario de campo, septiembre de 2016).

El guía mencionó que la cocina ni se había movido por el temblor debido a que “esta cocina es de puro adobe”. La cocina fue lo único que destacó el guía en la construcción de la casa, ya que el resto de la casa era de *blocks*. Luego explica que los zinacantecos tienen una expectativa de vida más larga porque “son vegetarianos” y “no comen carne por lo regular”²⁰. Además, destaca la sanidad de la comida, agregando que los frijoles son de la propia cosecha de la familia. Aquí, el menú “bien sencillo” que ofrece la familia se convierte en el menú “sano” que “consume diario la familia”.

La última impresión idealizada en la puesta en escena es aquella producida diferenciando a Zinacantán de Chamula. Las características de Chamula más destacadas por el guía son que los locales son “cerrados”, “machistas” y “radicales”, que son adjetivos que no se encuentran en la explicación sobre la gente de Zinacantán. Por ejemplo, cuando el guía explica la actividad económica de Chamula, menciona: “Pero ojo, trabajan únicamente las mujeres. El dinero se le entrega al hombre porque el hombre es el que administra. Así se rige en Chamula” (Diario de campo, septiembre de 2016). Esto los distingue de los hombres zinacantecos cuando el guía dice: “los caballeros [zinacantecos] llegan a los invernaderos. No es como Chamula. Aquí los hombres trabajan también y las damas trabajan de las artesanías” (Diario de campo, septiembre de 2016).

En comparación con Chamula, la impresión de Zinacantán es totalmente contraria. Esta imagen de que “no son tan cerrados”, “ni machistas”, no solo se afirma cuando el guía hace una comparación directa entre ambos pueblos, sino también se admite cuando impone la impresión “generosa” de la familia o enfatiza que las mujeres zinacantecas son autónomas porque manejan el negocio turístico y son “las que mandan” en casa. A los turistas se les hará aún más razonable toda esta comparación al visitar Chamula, donde no se les permite tomar fotos y donde el guía cuenta más anécdotas de los chamulas, describiéndolos como el pueblo indígena más conservador.²¹

²⁰ Zinacantán tiene varios platos típicos de carne. Hacen caldos de pollo, de res y de cerdo; también se suele comer asados en el comal y ahumados con leña. Dependiendo del nivel económico de la familia, el consumo de carne varía, y es cierto que algunos platos de carne siguen siendo platos especiales para las fiestas. Sin embargo, la explicación del guía es muy exagerada.

²¹ Algunas de las anécdotas más presentes en los escenarios turísticos de Chamula son: a) Chamula es el único pueblo autónomo en Chiapas que resistió la conquista española y al que no pueden entrar ni el gobierno estatal ni la policía; b) los chamulas son católicos tradicionales que no han permitido a los conversos evangélicos y que los han expulsado del pueblo, de manera sumamente violenta; c) en 2016 los chamulas mataron al presidente municipal que era del Partido Verde por no haber cumplido sus promesas políticas.

La idealización de los actuantes es realizada durante todo el proceso de actuación. Al destacar unos elementos y a su vez invisibilizar otros, la idealización funciona para desarrollar la “autenticidad agradable” durante el recorrido. Si la actuación termina exitosamente, bajo el guion armado por los actuantes, los turistas regresarán con esas imágenes idealizadas de la familia “auténtica”, tan “generosa” y “abierta” que “vive lo bueno”.

El colapso de los turistas

No obstante, no todas las actuaciones llegan a tener éxito. La impresión construida puede ser destrozada en cualquier momento de la actuación. Si bien la coherencia expresiva es requerida durante toda la puesta en escena, “la impresión de realidad fomentada por una actuación es algo delicado, frágil, que puede ser destruido por accidentes muy pequeños” (Goffman, 1981: 67). Sucede lo mismo en los escenarios turísticos. Cuando los turistas encuentran algún detalle discrepante a la impresión general del *performance*, se sienten confundidos, decepcionados y hasta engañados. Por un detalle muy pequeño, la impresión que se va acumulando durante el tour se puede derrumbar.

Según Little (2004) los turistas llegan al destino turístico con su imagen preconcebida sobre los locales. En su ejemplo, los turistas tendían a llegar al mercado de artesanías en Antigua, Guatemala, a buscar a los indígenas “auténticos”, que para ellos muchas veces eran las mujeres que llevaban el traje típico y que hablaban en un idioma (Little, 2004).²² En el caso de Zinacantán, también algunos turistas tienen cierta imagen de los zinacantecos en cuanto a su vestimenta. Si uno lleva el traje típico de Zinacantán para ellos muchas veces significa que es zinacanteco. Un ejemplo que puede servir como aproximación, es que durante el trabajo de campo las familias que participaron en esta investigación me ponían a veces el traje completo. Cuando yo estaba vestida de traje, sentada entre las familias, muchos turistas no me reconocían como extranjera ni foránea. Algunos me preguntaban el precio de las artesanías pensando que era una mujer de la casa.²³ En cambio, cuando no me ponía el traje, los turistas fácilmente me clasificaban como extranjera y asiática, aunque estuviera tejiendo en el telar de cintura o bordando unas flores, y me preguntaban cosas como, de dónde venía, qué estaba haciendo en Zinacantán, cuánto tiempo llevaba en México, etc.

Las nociones preconcebidas pueden ser trastornadas cuando los turistas encuentran lo contrario, aquello que no cabe en los estereotipos, o cuando los turistas y los locales actúan fuera del papel prescrito (Little, 2004). Así, cuando los turistas observan lo que no han pensado que harían los locales, su noción preconcebida colapsa.

²² Además de esa imagen preconcebida en cuanto a los indígenas “auténticos”, Little (2004) agrega que los turistas tienen nociones preconcebidas sobre la profesión, los papeles de género y étnicos, de los mayas y no mayas locales, y también de los demás turistas. La literatura describe a los mayas como especialistas de rituales, agricultores, tejedores y vendedores, pero no como profesores de la universidad, médicos, cajeros del banco, abogados, etc. Estos mayas de ocupación generalmente eliminada en la literatura suelen pasar inadvertidos por los turistas (2004).

²³ Sin embargo, para los zinacantecos, me veía siempre foránea.

Como los caracteres destacados de la Familia de Zinacantán en la puesta en escena están seleccionados pensando en las demandas de los turistas, las nociones preconcebidas de los turistas hacia Zinacantán muchas veces coinciden con las impresiones del escenario turístico creadas por los actuantes. Estas se relacionan con los caracteres de lo indígena y lo tradicional del municipio, que generalmente son los términos utilizados como oposición a “lo moderno”, y que terminan dando evidencias de “lo auténtico”.

A continuación muestro un ejemplo de otro tour, cuando fui con una amiga coreana que me visitaba con un plan de viaje. En este caso, mi amiga tenía una cierta noción preconcebida sobre “lo indígena” como persona de bajo nivel económico y lejano de la modernidad:²⁴

Estábamos pasando por la carretera para los pueblos [Chamula y Zinacantán]. En medio del camino el guía mencionó una casa gigante que aún estaba en obra, indicándola: “Miren, va a ser una casa muy bonita. Estos indígenas²⁵ son bastante indiscretos de la economía. Así vamos a encontrar los carros de BMW, puros de ellos”.²⁶ La casa era de dos pisos, era de *blocks*, y todavía estaba totalmente despintada. Tenía decoraciones de unas flores y venados en su fachada. Algunos turistas sorprendidos comentaron que la casa parecía como un castillo. Mi amiga también pareció bastante sorprendida. Ahí, me preguntó: “Oye, pero, ¿no es amenazante para los demás indígenas? No deberían ostentar tanto sus riquezas, ¿no?” (Diario de campo, 30 de octubre de 2016).

Primero a ella le sorprendió la casa “moderna” de los indígenas. Luego, el comentario de mi amiga aludió a que esa casa gigante que mostraba un alto nivel de riqueza no era algo que ella pensaba mirar en los pueblos indígenas. En su noción preconcebida no existían los indígenas ricos o modernos, ni chamulas ni zinacantecos. Al mirar esa casa colapsó su estereotipo acerca del indígena y también la dicotomía moderno/tradicional y rico/pobre.

Sin embargo, en Zinacantán, el *performance* turístico que se realiza en el tour de agencias de viaje corre relativamente menos riesgo de generar el colapso, debido a que la dinámica del mismo es medio cerrada y bien armada. Como el recorrido está centrado en la visita a una familia que ya está esperando a los turistas, la dinámica no llega generalmente hasta fuera de la casa de la familia.

En el caso de Zinacantán, el colapso que suele ocurrir se relaciona con el motivo por el que los turistas realizan los recorridos: la búsqueda de la autenticidad. Aquí, la definición de la autenticidad varía en cada turista y para algunos la experiencia auténtica puede ser experimentar aspectos culturales y tradicionales. En una ocasión, visité Zinacantán con un amigo argentino que también andaba de viaje. Esa vez fuimos sin contratar un tour. Llegamos a la plaza principal

²⁴ Little (2004), parafraseando a MacCannell, mencionó que estas nociones preconcebidas de los turistas constituyen una serie de dicotomías de turistas/locales como modernos/primitivos, civilizados/incivilizados, y urbanos/rurales (Little, 2004: 42). En el caso de mi amiga la dicotomía sería rico/pobre y moderno/tradicional.

²⁵ El guía no indicó que eran chamulas o zinacantecos, así que los turistas entendieron solo que eran indígenas.

²⁶ En este caso, los guías lo mencionan para generar en los turistas el colapso con cierta intención, porque este colapso surgido de la idea de “indígenas ricos”, de alguna manera funciona para que la familia zinacanteca a la que visitan sea aún más “tradicional” y “auténtica”. Además, vale aclarar que no es que el colapso resulte siempre en desencanto. Para algunos turistas puede ser un motivo por tener mayor interés por conocer los lugares turísticos.

de Zinacantán y una chica vestida de zinacanteca se acercó a nosotros diciendo: “¿Quieren ver artesanías? Los invito a mi casa y les muestro cómo hacer el telar y les invito las tortillas y el *posh* también”. Ella nos llevó a su casa y así visitamos a una familia que no trabajaba con las agencias de viaje:

En el salón había una señora de 40-50 años. Al vernos, nos preguntó: “¿Quieren ver el telar de cintura?” y se sentó en el telar. La chica que nos trajo a la casa ya había salido de la casa [o sea, nos entregó a la señora y se fue]. La señora ya sentada en el telar empezó a mostrarnos cómo elaborar el textil, pero en cinco minutos se levantó del telar diciendo: “Ya, ¿no?”. [...] como había muchísimas artesanías exhibidas en el cuarto, empezamos a mirirlas. La señora nos acompañaba y nos mostraba más productos. Decía el precio de los textiles y otros detalles. Mi amigo se animó a comprar un corazoncito [una decoración que se puede colgar en las paredes] de 50 pesos. Así, pasamos como 10 minutos mirando las artesanías. La señora nos acompañaba solamente. Mi amigo me dijo que ya saliéramos de la casa. [...] O sea, la señora no se animó a mostrar más actividades. No nos invitó a entrar a la cocina, ni a probar el *posh*, nada. Caminamos hacia la plaza, y mi amigo me dijo: “Así, no es lo que quiero ver yo. Yo cuando vengo a los pueblos, quiero ver algo de aquí. Eso no es visitar una casa. Ese lugar fue una tienda, no más” (Diario de campo, mayo de 2017).

Antes de visitar Zinacantán mi amigo mencionó que había decidido visitar San Cristóbal de Las Casas por varias razones: para conocer los factores culturales y tradicionales de la región; porque había escuchado que San Cristóbal tenía un clima agradable para viajar; también porque era una ciudad de paso entre Cancún y Ciudad de México, los cuales eran sus destinos principales de viaje. Después de la visita mi amigo se quedó muy decepcionado. Resultó que él había comprado el corazoncito porque le daba pena solamente estar mirando las cosas y lo compró para ya salir de la casa. Luego profundizó en las razones por las que se había decepcionado:

“Tenía más expectativas, pero fue un poco simple... No pienso que me aportaron nada cultural. Me imaginaba que era un poco más participativo. Es decir, con un poco más de explicación, algo que no se dio. Estaba mostrando el telar, pero [de parte de la señora] no hubo mucho interés en mostrar algo... como la forma, la tradición y la historia, no. [...] Pasa que la experiencia [la visita a la casa] que he vivido no me parece tan auténtica. Por lo menos, no ha sido enriquecedor. No considero que hoy fue sumamente enriquecedor culturalmente” (Diario de campo, mayo de 2017).

La visita no le convenció porque no se dio ninguna aportación cultural para él. La chica nos invitó a “su casa” diciendo que nos ofrecería probar el *posh* y las tortillas hechas a mano, pero el espacio al que llegamos, para él, fue más bien “una tienda” de artesanías. Además, la señora nos mostró el telar de cintura solamente para cumplir lo que nos había prometido mostrar. Mi amigo se sentía engañado y la autenticidad de la visita fue cuestionada por él.

Además, este deseo de experimentar lo auténtico de Zinacantán que muchos turistas llevan después de escuchar la oferta de la “visita a la casa”, puede colapsar cuando uno siente que el recorrido es demasiado artificial o comercial. En la página web del TripAdvisor, por ejemplo, varios comentarios de los turistas expresaban su decepción o molestia por la artificialidad y la comercialidad que habían sentido en los escenarios turísticos de Zinacantán. A continuación, presento uno de ellos:

Sin encanto: definitivamente un lugar que sus costumbres ancestrales han hecho un negocio muy rentable. No estoy en contra de que vivan del turismo, pero a diferencia de San Juan Chamula aquí es un abuso. No puedes tomar fotografías de ningún lado y uno puede pensar que es por respeto a las tradiciones pero no es así. No te lo permiten porque es el negocio, si quiere fotos debes de pagar.²⁷ Me enoja que vistan a los niños con trajes típicos y los manden a corretear turistas para ganarse unos pesos a cambio de una foto. Todos los tours y taxistas te llevan a la misma casa a que conozcas el telar de cintura, lo cual también es un fiasco ya que cuando llegas sale corriendo una señora y se pone a tejer para que le tomes fotos, terminada la sesión de fotos se levanta, jajaja. Pero bueno a pesar de la actuación es una belleza todos los tejidos muy muy coloridos y eso es lo que hace que valga la pena la visita. Estas prendas son caras pero si analizas el trabajo que implica realizar una sola te darás cuenta que bien vale pagar el costo (Serene RVV, Ciudad de México, México, 30 de marzo de 2017).²⁸

En este caso, la intención de crear la autenticidad a través de “la visita a la casa de una familia zinacanteca” fracasó y resulta que el deseo de la experiencia auténtica de los turistas colapsó.

Así, los turistas se decepcionan y se sienten confundidos cuando encuentran algo que no han esperado en los destinos turísticos. Esto no es agradable no solo para los turistas, sino también para los locales. Según Little (2004), el colapso de la noción preconcebida de los turistas puede llegar a dificultar el consumo, debido a que el destino turístico no lograría ser reconstruido de una manera positiva por ellos. Además, el colapso hace dudar de la autenticidad de la experiencia turística. Por lo tanto, muchas veces a los actuantes les conviene mostrar los estereotipos de los turistas en contextos coherentes y mantenerlos durante la actuación. Sin embargo, aun así, el colapso puede ocurrir en cualquier momento, no solo porque el escenario está menos preparado, sino también por la noción preconcebida o los estereotipos sobre los zinacantecos que traen los turistas.

²⁷ En el centro de la cabecera de Zinacantán hay algunos niños y mujeres que cobran por ser fotografiados. Muy probablemente se refiere a ellos, ya que en las casas que reciben a los turistas permiten sacar fotos sin problema.

²⁸ Disponible en: https://www.tripadvisor.com.mx/ShowUserReviews-g1026028-d7210959-r471438371-Zinacantan-Zinacantan_Southern_Mexico.html (Consultado el 1 de octubre de 2021).

Reflexiones

La dinámica que se ha revisado anteriormente es lo que generalmente se comparte en el ámbito turístico de Zinacantán. El tour “Pueblos Indígenas” es el único recorrido de las agencias que transportan a los turistas a Zinacantán y todas las agencias ofertan la misma dinámica del recorrido por el municipio. Además, los turistas que llegan al pueblo por su propia cuenta terminan muchas veces con la misma dinámica del tour, pero en las casas de familias que no trabajan con las agencias.

Es decir, la mayoría de los involucrados en el turismo de Zinacantán muestra la misma actuación a los turistas y ofrece explicaciones semejantes sobre los mismos elementos; aunque las explicaciones varían, muchas veces se centran en los mismos aspectos: lo indígena y lo tradicional de la familia.

Así es como en el ámbito turístico la mayoría de las familias zinacantecas se convierte en la Familia de Zinacantán. Quizás los turistas de diversas nacionalidades visiten las casas de distintas familias, sin embargo, terminan conociendo a la misma Familia de Zinacantán. Aquí, para convertir a las diversas familias en la Familia de Zinacantán, los guías las homogeneizan destacando elementos esencializados y romantizados a través de las explicaciones y sus discursos sobre modernidad/tradición. También, las diversas familias zinacantecas, para convertirse en la Familia de Zinacantán, se homogeneizan a sí mismas preparando y mostrando los elementos esencializados y romantizados a través de su actuación visual.

El turismo ha sido una gran actividad económica para muchas familias de Zinacantán y por ello muchas otras familias intentan involucrarse en esta industria. Las familias ya involucradas, en las escenas actúan el papel de la Familia de Zinacantán, participando en la producción de estos valores sobre lo indígena y lo tradicional, por lo cual ganan sus propios ingresos. Pero fuera de las escenas, viven su vida no necesariamente tan “tradicional” ni “indígena”, sin la máscara de la Familia de Zinacantán. Además, esa distinción de tradición/modernidad, tan claramente marcada en la escena, vista desde el ángulo de las familias zinacantecas de esta investigación, es un invento, más bien una estrategia para generar mejores impresiones ante los turistas consumidores. Las familias a las que este estudio refiere viven en un momento de la contemporaneidad en el que coexisten dos categorías sin una división clara entre ellas. Lo paradójico es que tal y como ha contribuido a marcar la distinción modernidad/tradición, el turismo es también una de las fuentes de cambios.

La autenticidad y los valores indígena y tradicional tampoco son tan ajenos de lo que ocurre en la distinción tradición/modernidad presentada en la escena turística. Son también algo que se inventa y se busca en el ámbito turístico. Pero como he insistido en este artículo, estos imaginarios son los que aprovechan las familias zinacantecas involucradas en el turismo. Las mujeres saben que “los guías inventan cosas”, pero, para ellas, es lo que hacen los guías como parte del equipo de la actuación. Tal vez les moleste que exageren cosas que realmente no son así para ellas, pero son conscientes de que el turismo funciona de esa manera, y ellas siguen produciendo los textiles cuyos significados se convierten en los inventos de los guías. Además, lo aceptan porque saben que así los guías les traen más visitantes; trabajar con el guía es también un negocio estratégico de las familias y muchas veces privilegiado para involucrarse en el mercado global. Al cumplir

con esas imágenes típicas y permitir el invento de los guías, las familias se presentan en la escena turística de esa forma. Por este motivo este trabajo propone entender esta cuestión como una estrategia de las familias que saben manejar totalmente cómo venderse en el ámbito turístico.

Mi intención a lo largo del artículo no ha sido enfocarme o profundizar en la autenticidad que buscan los turistas, más bien lo que he intentado hacer es analizar la producción de este término abstracto que muchos turistas desean, pero que todo el mundo interpreta a su manera. Tanto en mi papel de investigadora como en el de turista, la autenticidad ha sido una palabra misteriosa, que de repente tiene todo el sentido y de pronto no dice nada. Para algunos turistas Zinacantán se convierte en un pueblo indígena que mantiene su tradición auténtica y para otros termina siendo un destino demasiado turístico que abusa a los turistas. Así como para algunos la autenticidad inesperada en Zinacantán es algo decepcionante que al final no consideran como parte de la misma autenticidad, para otros es algún nuevo descubrimiento en su experiencia verdaderamente auténtica. Por tanto, cada turista en Zinacantán moldeará su propia noción de la autenticidad.

Mi intención al hablar de la autenticidad no ha sido analizar si realmente la visita es auténtica o no, sino entenderla como un valor creado en el escenario turístico. Tampoco se trata de decir que el *performance* es un *show* falso y que entonces la vida cotidiana es real. No me interesa si podemos llamar a las tortillas hechas a mano una costumbre auténtica de Zinacantán, sino más bien cómo los actores hacen que tortear parezca la auténtica costumbre de Zinacantán. Y sostengo que los que deciden si es falsa o verdadera, si la experiencia es auténtica o no lo es, no son los guías ni son los zinacantecos, ni soy yo: son los turistas que consumen esa experiencia y esa autenticidad escenificada. Cada turista se lleva distintas impresiones en un mismo tour, y eso no solo por la variedad de las autenticidades que van buscando, sino que también se relaciona con miles de actitudes y contextos que tienen ellos, muchas veces desde tiempo antes siquiera de pensar en hacer el viaje. Del mismo modo, como analizó MacCannell (1973) en un contexto similar, no hay salida para los turistas mientras presionen en su búsqueda de autenticidad.

Bibliografía citada

- Bayona Escat, Eugenia (2013). "Textiles para turistas: tejedoras y comerciantes en los Altos de Chiapas". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* [en línea], 11 (2), pp. 371-386. doi: <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2013.11.024> (Consultado el 10 de marzo de 2021).
- Bayona Escat, Eugenia (2015). "Rituales indígenas y otras escenificaciones turísticas en los Altos de Chiapas". *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], Núm. 82, pp. 38-78. También disponible en: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/15346/13686> (Consultado el 10 de marzo de 2021).
- Bruner, Edward M. (2005). "Introducción: Travel Stories Told and Retold" y "7. The Balinese Borderzone", en *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. United States of America: The University of Chicago Press, pp. 1-29 y pp. 191-210.

- Goffman, Erving (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Greenfield, Patricia Marks (2004). *Téjedoras: Generaciones Reunidas. Evolución de la Creatividad entre los Mayas de Chiapas*. México, D. F., México, Sna Jtz'ibajom, A.C., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A.C., Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2015). *Panorama sociodemográfico de Chiapas 2015* [en línea]. Ciudad de México, México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/panorama/702825082154.pdf (Consultado el 1 de octubre de 2021).
- Little, Walter (2004). *Mayas in the marketplace. Tourism, Globalization, and Cultural Identity*. United State of America: University of Texas Press.
- López Santillán, Ángeles A. y Marín Guardado, Gustavo (2010). “Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura”, *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad* [en línea], 31 (123), pp. 219-258. doi: <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v31i123.648> (Consultado el 12 de marzo de 2021).
- MacCannell, Dean (1973). “Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings”. *American Journal of Sociology*, 79 (3), pp. 589-603.
- Neila Boyer, Isabel (2014). *Amor y otras tecnologías. La miscelánea de la 'modernidad' tzotzil en Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Diversidad, Subjetividad y Socialización, Estudios de Antropología Social y Cultural, Escuela Internacional de Doctorado Universidad Nacional de Educación a Distancia, España. Disponible en: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Ineyla/NEILA_BOYER_Isabel_Tesis.pdf (Consultado el 12 de marzo de 2021).
- Pereiro Pérez, Xerardo (2015). “Reflexión antropológica sobre el turismo indígena”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], Núm. 47, pp. 18-35. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1419> (Consultado el 14 de marzo de 2021).
- Rus, Jan (1995). “Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, Mexico, 1974-1994”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* [en línea], Núm. 58, pp. 71-89. <http://www.jstor.org/stable/25675662> (Consultado el 25 de julio de 2018).
- TripAdvisor (2018). *Claro que vale la pena. Opinión sobre Zinacantán* [en línea]. TripAdvisor. Disponible en: https://www.tripadvisor.com/ShowUserReviews-g1026028-d7210959-r570284852-Zinacantan-Zinacantan_Southern_Mexico.html (Consultado el 1 de octubre de 2021).

- Song, Baleun (2018). *Escenificar la cultura: mercantilización, turismo y estrategias de familias de Zinacantán, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-SURESTE). También disponible en: <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1000>
- Sung, Tae-kyu (2005). "A Case Study and Anthropological Rethinking on Cultural Tourism". *Northeast Asia Tourism Research*, 1 (1), pp. 15-34 (en coreano).

INVENCIÓN DE MEMORIAS DE LA RESISTENCIA POR LA
REESCRITURA DE LOS RELATOS INDÍGENAS: UN ESTUDIO
PARA LEER LAS HISTORIAS CONTADAS POR LOS ANTIGUOS
EN LAS NARRATIVAS ZAPATISTAS

INVENTION OF MEMORIES OF RESISTANCE THROUGH THE
REWRITING OF INDIGENOUS STORIES: AN APPROACH
TO DECIPHER THE STORIES TOLD BY THE ANCIENTS
IN THE ZAPATISTA NARRATIVES

Munehiro Kobayashi*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A05>

Resumen: Esta contribución propone analizar cómo se han procesado las historias contadas por los antiguos en las narrativas zapatistas, por medio de la reescritura de varios relatos indígenas. En estos relatos se habla sobre cómo los dioses crearon los mundos que eran no cabales. En el presente escrito, ilustramos cómo se utilizan varios temas de estas historias con el fin de producir un lenguaje zapatista para despertar a los pueblos olvidados. Consideramos que los relatos míticos sobre la creación del sol y la luna, así como la de los hombres, son el resultado de la fusión de varios relatos mesoamericanos. También, analizamos los relatos en los que aparecen los personajes y temas del *Popol Vuh*, para investigar qué lógica se utiliza para transformarlos en otras historias. Luego señalamos que los temas de los relatos y discursos sobre el mundo perverso después de la llegada de los extranjeros se han apropiado de la fuente clásica sobre la Guerra de Castas de Yucatán. Y, por último, mostramos cómo en las historias recientes se aumentan los elementos proféticos que predicán el comportamiento que se debe seguir en el futuro próximo.

Palabras Clave: cuento cosmogónico, creación del mundo no cabal, hombres de colores múltiples, apropiación.

Abstract: This contribution proposes to analyze how the stories told by the ancients have been processed in the Zapatista narratives, through the rewriting of several indigenous stories. These

* Mtro. en Filosofía y Letras, investigador independiente, profesor emérito en Estudios Extranjeros, Universidad de Kobe, Hyogo, Japón. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2674-8573>. Correo-e: munechanman@hotmail.com.

Fecha de recepción: 01/05/2021. Fecha de aceptación: 04/12/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



stories talk about how the various gods created the worlds that were incomplete. We illustrate how various themes from these stories are used in order to produce a Zapatista language to awaken the forgotten peoples. We consider the cosmogonic stories of the creation of the sun and moon, as well as the creation of mankind, would be the result of the fusion of several mythical stories of Mesoamerican indigenous peoples. Also, we analyze the stories in which the characters and themes of the *Popol Vuh* appear, to investigate what logic is used to transform them into other new stories. We then point out that the themes of the stories and discourses on the perverse world after the arrival of the foreigners have been appropriated from the classic source about the Caste War of Yucatan. And, finally, we show how in recent histories there is an increase in prophetic elements that preach the behavior to be followed in the near future.

Keywords: cosmogonic tale, creation of the world incomplete, people of multicolor, apropiation.

Introducción

En una reunión con los pueblos indígenas de Sonora, el Subcomandante Insurgente Marcos¹ dijo: “Y es nuestra costumbre a veces hablar, cuando hablamos con otros pueblos indios, usar el lenguaje simbólico con cuentos y leyendas” (SCI Marcos, 2006b). Entre cuentos y leyendas en los discursos zapatistas, hay unas historias contadas por los antiguos o los ancianos, que analizamos en este trabajo, sobre los mundos que hacen este mundo. En ellos, la categoría de narrador se representa de varias maneras: los ancianos, los antepasados, los mayores, los más anteriores, los más primeros, los más viejos que los viejos, los muertos, los abuelos, los más grandes padres y madres, entre otros. Uno de los narradores más representativos es el Viejo Antonio (SCI Marcos, 2002). Además, hay otras categorías de narradores de las historias en los comunicados zapatistas. Por ejemplo, en los comunicados de 1996 se mencionaron a los *h-men*, los muertos que viven en las montañas, los más antiguos sabedores y las cajitas parlantes, que les contaron las historias a los zapatistas. La mayoría de las historias contadas en los encuentros zapatistas del siglo pasado fueron narradas por el Viejo Antonio. Sin embargo, de las 19 historias contadas durante la Otra Campaña de 2006 a julio de 2007, 15 se presentaron narradas por los antiguos, y solamente cuatro por el Viejo Antonio.

Acerca de estas historias, sobre todo de los relatos del Viejo Antonio, hay estudios de De Vos (2002: 366-376), Vanden Berghe (2005), Valdespino Vargas (2005) y Schuettler (2007). De Vos afirma que las historias del Viejo Antonio contienen relatos cosmogónicos, imperativos éticos, parábolas y fábulas (De Vos, 2002: 372). De hecho, como explica Létocart, “a través de las acciones de los dioses, se trataría de transmitir ejemplos de conducta, bajo la forma de mandamientos divinos, que son en realidad enseñanzas que Marcos intentaba pasar a sus lectores” (Létocart, 2018: 196). Su esquema de narración está organizado en torno a secuencias narrativas; de la situación de desequilibrio, que conduce a una asamblea de los dioses, a la resolución de la situación inicial y moraleja sacada de la mitología (Létocart, 2018: 197). Schuettler hizo un análisis comparativo de 31 historias hasta 2003 y esclareció que hay un escenario primordial en

¹ En adelante, me referiré al Subcomandante Insurgente Marcos/Galeano con la abreviatura SCI Marcos/Galeano.

las historias, basadas en las tradiciones mesoamericanas, como el *Popol Vuh* y algunas leyendas tzotziles de los Altos de Chiapas (Schuettler, 2007).

Como lo ha mostrado Vanden Berghe, los relatos del Viejo Antonio evocan la memoria de diversas comunidades indígenas de México y enfatizan la capacidad de resistencia indígena (Vanden Berghe, 2005: 108, 112, 114). “Esos relatos se pueden leer como esquemas de sentido cuya función es poner marco a las reivindicaciones zapatistas y darle una forma positiva a la identidad colectiva indígena” (Létocart, 2018: 189). La figura del Viejo Antonio, ya sea un personaje literario o un hombre de carne y hueso, ha sido uno de los elementos articuladores de la traducción entre las culturas indígenas y las occidentales. Es una figura ejemplar que transmite saberes, conocimientos y unos conceptos zapatistas de la lucha hacia afuera (García Rojas, 2013). El valor de los relatos del Viejo Antonio radica en ofrecer una realidad vista y contada con otros ojos (Valdespino, 2005: 40-48). Por su boca, habla la conciencia memoriosa de la comunidad, la voz del pueblo de sus ancianos, con la improvisación renovadora que desmitifica la formalidad de las tradiciones del pasado y del presente (Maldonado, 2001: 150).

Sin embargo, es claro que el autor de todas las historias es el SCI Marcos/Galeano, y es innegable su capacidad narrativa de inventar un cosmos literario muy único a partir de construcciones de los referentes de los indígenas mayas (González, 2006: 238). A través de la ficción del Viejo Antonio, Marcos se convirtió en un traductor interactivo-creativo de los discursos indígenas del EZLN (Baschet, 2005) o en un ventríloquo que hace cuentos ficticios en la manera del habla india (Pitarch, 2005). En otras palabras, como dice De Vos, “es un maestro en el arte [...] de transformar la cruda realidad en mito maravilloso” (De Vos, 2002: 327). De esta manera, explica Létocart, Marcos “metamorfosó la historia inmediata del EZLN, transponiéndola en un plano mitológico” (Létocart, 2018: 196).

A fin de crear un nuevo lenguaje mítico transnacional, Marcos realizó alteraciones y reinventiones de los cuentos y leyendas indígenas (Vanden Berghe, 2005: 128). Este proceso conllevó indudablemente la reescritura de temas y personajes discretos de los relatos, que existían en forma separada y se combinaron para generar nuevas historias. Lo que encontramos en las historias es un caso muy ilustrativo de la estrategia de reescritura de la historia como medio para una futura comunicación universal. También, la reescritura resignifica nociones de la identidad indígena en México, reafirmando su valor y la utilidad de conocer el pasado para ampliar expectativas hacia el futuro (Baxmeyer, 2018: 176). Su propósito principal es desenmascarar la mentira, en la que las vidas de los indígenas eran “un número inútil para las cuentas del gran capital [...] como piedras [o] plantas que hay en los caminos” (EZLN, 1997: 312-313).

El objetivo del presente trabajo es hacer un análisis de cómo Marcos ha compuesto las historias contadas por los antiguos. De los tres tipos de historias,² dos pertenecen a los relatos míticos en el tiempo primordial, por “los dioses primeros” del mundo que todavía no tenían una forma presente. Uno recoge las historias que tratan de la creación del mundo, o sea, el mito cosmogónico, y otro las que se refieren al origen de las cosas, es decir, el mito etiológico.³ El tercer

² Las categorías de historias se basan en la discusión de López Austin sobre la definición de los mitos (López, 1990: 277-278, 400), y sobre la de tres clases de tiempo (López, 2018: 161-197).

³ El primero corresponde a “los dioses más primeros, los que nacieron el mundo”, y el segundo a “los primeros dioses,

tipo compila los relatos del tiempo histórico, o los cuentos que cuentan las situaciones perversas que abatieron a los pueblos indígenas después de la llegada del “falso dios del excremento endurecido, el dinero” (EZLN, 2003b: 125).

En la reunión con los indígenas de Sonora, Marcos contó una leyenda que “es una parte que es historia y una parte que es inventada” (SCI Marcos, 2006c). Es decir, para tejer las historias, se procesaron y fusionaron diversos temas que confluyeron en la invención de los relatos contados por los antiguos.

Marcos retoma temas de varias fuentes, desde los mitos indígenas coloniales conocidos, como el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam*, las antologías de leyendas mitológicas mexicanas y de otros países⁴ y las novelas indigenistas, hasta los escritos académicos sobre las resistencias indígenas.

Hemos analizado las historias contadas por los antiguos, enlistadas en el Cuadro 1, el cual no contiene las fábulas contadas por el Viejo Antonio, tales como “El león mata mirando”, “El león y el espejo” y “El pez en el agua”. Tampoco contiene los proverbios breves del Viejo Antonio, ni sus anécdotas. Por otro lado, el Cuadro 1 incluye los relatos proféticos del Viejo Antonio que han aparecido desde 2009, y los discursos zapatistas en las reuniones donde se han desarrollado las narrativas de los antiguos. Como veremos a largo de este trabajo, las historias contadas por los antiguos funcionarían como memorias de resistencia que permiten conocer el pasado (el tiempo primordial) para entender el presente (las situaciones perversas) y predecir el futuro (las profecías).

no los más primeros, no los que nacieron el mundo”.

⁴ Hay tres historias inspiradas por los cuentos recopilados por Galeano en la sección de Primeras Voces de su libro *Las Memorias del Fuego* (Galeano, 1992: 21, 31-33). De las cuales, Galeano citó dos cuentos zapotecos de Juchitán de la obra de Henestrosa, “El murciélago” y “El conejo” (Henestrosa, 1997: 77-78, 111-116), y otro cuento, “La vía láctea”, del pueblo mosetenes de Bolivia, recopilado por Benjamin Péret.

Cuadro 1. Las historias del Viejo Antonio y de los antiguos

Año	Fecha	Título	Tipo/ Fuente	Año	Fecha	Título	Tipo/ Fuente	
1994	28/5	<i>La creación de los hombres</i>	CG	2003	3/1	La primera estelal	Zapoteco	
	22/9	<i>La creación del sol y la luna</i>	CG		1/2	La segunda estelal		
	6/10	<i>La noche y las estrellas</i>	CG			La cuarta estelal	Nahua	
	27/10	<i>Los colores</i>	CC		21/7	<i>Un remolino, un caracol*</i>		
	2/11	<i>Las nubes y la lluvia</i>	CG			Los sostenedores del cielo		
	13/12	<i>Las preguntas</i>	CG		17/11	<i>Cargando la luz*</i>		
	30/12	<i>Las palabras</i>	CC	2004	22/8	<i>Los tres hombros</i>	CI	
1995	6/6	<i>Los espejos</i>	CC	2006	16/1	<i>La huella de la comandanta Ramona</i>		
	29/9	<i>La espalda, el árbol, la piedra y el agua</i>	SP/					
					23/1	<i>Un tazón de frijol negro*</i>	Chol	
	25/12	<i>Los sueños</i>	CC		30/1	<i>Sueños malos y buenos</i>	SP	
1996	7/1	<i>Los 7 arcoiris</i>	CG/Reed					
		lH-menl	Reed		13/2	<i>Hasta encontrar otra vez el día*</i>	SP	
		lPreparar a sembrarl	Reed		22/2	<i>La tierra siente miedo*</i>	SP	
		<i>Los caminos y los caminadores</i>	CG		22/3	<i>Guardar buen sueño*</i>	SP	
					3/4	<i>Guerrero de caracol*</i>	SP	
	30/6	<i>El principio y el fin</i>	CG		30/4	<i>Las piedras y los sueños</i>	SP	
	27/7	<i>La montaña hablal</i>	Reed		26/8	<i>El pensamiento*</i>	CC	
1997	14/2	<i>El ruido y el silencio</i>	CC		21/10	<i>La gente no agarró el corazón*</i>	SP	
1998	20/1	<i>Los otros</i>	CC					
	24/2	<i>La llave enterrada</i>	CI		27/10	<i>Dios guerrero y yori*</i>	SP/Yoreme	
	25/8	<i>La medida de memoria</i>	CC		17/11	<i>La ceiba, árbol de memoria*</i>	CC	
	20/11	<i>Hurakán</i>	CG/PV	2007	3/1	<i>Las estrellas que caen*</i>	CC	
	14/12	<i>El uno y los todos</i>	CG			<i>El origen de sol y luna*</i>	CI/Cucapá	
1999	10/5	<i>El calendario</i>	CC/PV		10/4		Cucapá	
	24/6	<i>La vía láctea</i>	CG/G					
	31/7	<i>Todos olvidaron, no todo*</i>	CC		6/6	<i>Una herida de luz*</i>	SP/Yaqui	
	11/8	<i>La mirada</i>	CC			<i>La vueltación</i>	SP	
	13/8	<i>La noche</i>	CG/PV		12/6		CG/ Purépecha	
	16/8	<i>La falsa luz, la piedra y el maíz</i>	SP/PV					
					17/7	<i>El comedor de gente*</i>	SP/Yaqui	
	31/10	<i>Los mundos que hacen este mundo*</i>	CG/PV	2009	6/1	<i>Cuento 7</i>	PF	
					19/10	<i>Memoria de lo que vendrá</i>	PF	
	1/11	<i>Las siete casas*</i>	CI/PV	2020	22/12	<i>La misión</i>	PF	
2000	8/3	<i>El aire de la noche</i>	CI /G-H	2021	26/4	<i>Ruta de Ixchel</i>	PF	
2001	24/2	<i>lOtro mundo naciera</i>	CHB		16/6	<i>El maíz palomero**</i>	CC	
	25/2	<i>La lengua primera de esta tierra</i>	CC/ Zapoteco	Narrador			Núm	Total
		<i>El hombre era pájaro*</i>	CC	Relato: indica la historia contada por el Viejo Antonio			37	66
	27/2	<i>Las cosas no son buenos ni malas*</i>	CC	* Indica la contada por los antiguos			21	
				** Indica la contada por SCI Galeano			1	
	31/3	<i>La búsqueda</i>	CI/G-H	l l Indica ponencias/ensayos			7	
<i>italic indica el título provisional</i>								
Tipo CG: cosmogonía por los dioses más primeros dioses CC: creaciones de las cosas por los primeros dioses SP: situaciones perversas por el dios falso PF: profecía				Fuente CHB: Chilam Balam PV: <i>Popol Vuh</i> G: Galeano (1992) H: Henestrosa (1997)				

Fuente: Elaboración propia, a partir de Enlace Zapatista (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx>).

La creación del sol y la luna por la muerte de los dioses primeros

La primera parte de la versión del Viejo Antonio sobre “La creación del sol y la luna”, en la que se dice “en el principio era el agua de la noche”, tiene la misma condición primordial que el *Popol Vuh*. Es decir, una fórmula de entrada en el tiempo y en el espacio sagrado de los mayas, donde no había nada unido, ni la tierra ni la luz, todo estaba en la oscuridad, en la noche. En contraste con el *Popol Vuh* —donde no había ningún hombre en el principio— los *tzots'*, los hombres murciélagos, ya caminaban con los dioses primeros en la versión del Viejo Antonio.

Los dioses se quedaron solos porque los hombres murciélagos se escondieron del estruendoso enojo de los dioses. Para sacar de las cuevas a los hombres murciélagos, los dioses pensaron traer la luz para alumbrar la tierra. Y entonces se pusieron a soñar la luz y la tierra en medio del agua-noche. Apareció el fuego sobre el agua-noche, y empezaron a moverse la tierra y la luz alrededor del fuego. Entonces, los dioses acordaron que el fuego no se apagara. Los primeros dioses discutían sobre cómo se podría hacer más luz y disminuir la frecuencia de la noche. Primero, pensaron que fuera el dios más blanco quien llevara el fuego hacia arriba. Pero el dios más blanco no quería morir en la tierra para vivir en el cielo:

[...] y entonces el más negro y más feo de los dioses, el *Ik'*, dijo que él lo llevaba para arriba al fuego y se dio en agarrarlo el fuego y se quemó con el fuego y negro se puso y gris después y blanco y amarillo y naranja después y rojo luego y fuego se hizo, y se levantó palabreando hasta el cielo y ahí se quedó redondo...y “sol” le pusieron los dioses y más tierra se vino y el agua-noche se echó para un lado se vino la montaña. Y el dios blanco [...] por mucho llorar no miró su camino y tropezó y se dio en caer en el fuego y se levantó también al cielo [...] se quedó del lado del sol y “luna” le pusieron los dioses a esta bola blanca (SCI Marcos, 2002: 35-36).

La versión del Viejo Antonio es muy diferente a la del *Popol Vuh* sobre la ascensión del sol y la luna hacia el cielo. En el *Popol Vuh*, después de la derrota de los Señores de Xibalbá, los gemelos Hunahpú y Ixbalanqué se subieron al cielo sin sacrificio, tal vez convirtiéndose en la luna y el sol, respectivamente. En la versión del Viejo Antonio el *Ik'* se quemó con el fuego para llevar el fuego al cielo. Es decir, el *Ik'* optó por morir abajo para vivir arriba. Esta lógica de autosacrificio se puede encontrar de manera similar en las versiones nahuas antiguas.

Según los informantes de Sahagún, los dioses se juntaron en Teotihuacan y discutieron cómo y quién haría amanecer. Después de ayunar, Tecuciztécatl y Nanahuatzin tendrán que arrojarse al fuego. Mientras Tecuciztécatl no se atrevió a hacerlo y se volvió para atrás, Nanahuatzin se arrojó sin miedo al fuego, donde ardió su cuerpo. Viéndolo, Tecuciztécatl se lanzó tras él y también ardió su cuerpo. Nanahuatzin salió como el sol con mucha luz y calor, y tras él salió Tecuciztécatl con la misma apariencia. Los dioses arrojaron un conejo a Tecuciztécatl, con lo que se le oscureció el rostro, convirtiéndolo en la luna (Sahagún, 1975: 431-434). Tecuciztécatl, dios rico, soberbio y cobarde, corresponde al dios blanco hermoso de la versión del Viejo Antonio, y Nanahuatzin, dios pobre, pero valiente, corresponde al *Ik'*. Los dioses humildes como Nanahuatzin y el *Ik'* se autosacrificaron en la hoguera realizada por los dioses en asamblea para convertirse en el sol.

Marcos cuenta otra versión de la creación del sol y la luna en la reunión con los pueblos cucapás de Baja California de abril de 2007. En ‘El origen de sol y luna’ de Cucapás, podemos observar una lógica semejante. En la leyenda, uno de los dos dioses primeros veía y el otro era ciego. Ambos salieron al mundo de agua y oscuridad y empezaron a crear a todos los hombres y mujeres del mundo. El dios ciego hizo a los cucapás, poniendo dos ojos en la cabeza. Pero no tenía sentido tener ojos, porque en el mundo oscuro no se ve nada:

Entonces el dios que sí veía quiso hacer el sol, pero como de por sí hacía las cosas a la carrera y sin cuidado, le salió muy pequeño y con la luz muy débil [...] Como que no alcanzaba a llenar de luz el mundo aquel primer sol. Entonces el dios ciego soñó [...] empezó a hacer otro sol, [...] y así hasta terminar. Ya que lo tuvo completo, lo aventó al cielo de modo que empezara su camino [...] Y el dios que sí veía [...] tiró a la basura el sol que él había hecho muy pequeñito y pálido. Y el dios ciego [...] lo agarró y lo aventó por el mismo camino del Sol grande, pero más después. Y le llamó ‘luna’ (SCI Marcos, 2007a).

Sin duda, este cuento está basado en uno de los cuentos recogidos por William Kelly en los años de 1940 (Kelly, 1977: 115-121). Un viejo cucapá le contó los mitos de la creación de los cucapás. Después de la creación de los hombres, los dioses gemelos trataron de hacer un sol. Sipa, el mayor, era el dios que sí veía, y Komat, el más joven, el dios ciego.⁵ Este cuento es menos explicativo que el del Marcos:

Sipa trató de hacer un sol. Hizo el primero, pero le salió muy chico y daba una luz pálida como la luna. A Komat no le gustó aquello, por lo que comenzó a hacer un sol, despacio y por etapas. Cuando terminó lo tiró hacia el este, y así empezó a viajar de este a oeste, para que la gente supiera cuándo levantarse, cuándo trabajar y cuándo dormir. Sipa iba a tirar el Sol que había hecho en un principio, pero Komat le dijo que lo dejara; podía ser la Luna, por la que la gente pudiera conocer las estaciones, los meses y los días (Olmos Aguilera, 2014: 75-76).

Este cuento de los cucapás, según Kelly, en el que los dioses gemelos se convirtieron en el sol y la luna como los gemelos del *Popol Vuh*, no se refiere a actos de autosacrificio de los dioses gemelos. Tampoco aparecen actos de autosacrificio en las otras versiones de la creación del sol y la luna. Una es “La primera estela”, contada en enero de 2003 y la otra es “El insolente amor entre luz y sombra”, contada en Morelia, Michoacán, en junio de 2007.

En “La primera estela” se habla de una leyenda que viene de una cueva primordial que dio origen a todas las cuevas de los zapotecos. La leyenda zapoteca, que narra la genealogía de los primeros dioses zapotecos, dice que el Coqui Xee dormía en una cueva del tiempo sin tiempo, y vino entonces en su corazón la voluntad de mover el mundo. Y se miró dentro de sí e hizo nacer a Cosana y a Xonaxi, la pareja creadora, “que así llamaron los antiguos zapotecos a la luz y a la oscuridad” (SCI Marcos, 2003).

⁵ Komat, que era mayor en el mundo de agua, empujó a Sipa afuera, de modo que en la tierra Komat se hizo más joven y Sipa más viejo. Komat, que solía abrir los ojos al salir del agua, se quedó ciego (Kelly, 1977: 115).

El Coqui Xee, se nació a sí como luna nueva y así comenzó su largo paso en el mundo de la noche, mientras de día descansaba en la tierra del mixe, en Cempoaltépetl [...] Cosana, el señor de la noche y el fuego que parió al sol, se hizo tortuga para andar la tierra y fue así creando a los hombres de la mano de Xonaxi, quien se hizo guacamaya para andar los cielos, cuidar a los hombres y mujeres, y mirar que nacieran con bien. Volando la noche, la Xonaxi pintó de luz su camino para no perderlo y su huella de luz arenosa hoy es nombrada Vía Láctea (SCI Marcos, 2003).

Después de la creación de la luna y del sol sin autosacrificio de los dioses, del abrazo del cielo y la tierra, salió el relámpago, Cocijo, hacedor de la buena tierra. Casó Cocijo con una mujer, Nohuichana, “la dadora de la vida en el vientre de las mujeres” (SCI Marcos, 2003).

Por otra parte, “El insolente amor entre luz y sombra”, contada por un viejo purépecha al Viejo Antonio, tal vez está basada en una leyenda conocida como “La leyenda de la jícama de agua”. Cueráperi, la madre naturaleza, pensó en separar para siempre a los enamorados: Curicaueri, el sol, y Xaratanga, la luna. Así sucedió que había muchos días de luz sin sombras, o muchas noches de sombras sin luz. Sufrían mucho los hombres y las tierras por las consecuencias de su pasión. Pero entonces, se enteró Nana Cueráperi, y les explicó que su amor no podía ser:

[...] al sol caminar le tocaba el día, y resbalar por la noche era la labor de la luna [...] Enojó entonces Nana Cueráperi y llamó a los dos para decirles así: “Pero el volcán vaciaba [...] lluvia grande se hacían y el agua lo cubría todo. Para eso resolver, fueron creados ustedes (el sol y la luna). Xaratanga debía esperar en casa mientras Curicaueri calor daba a la tierra [...] Regresando al hogar Curicaueri, la luna debe salir” [...] y sentenció: No yacerán juntos, [...] Caminó desde entonces el sol el día, y desde aquel tiempo la luna vigiló la noche (SCI Marcos, 2007b).

Tampoco en la versión purépecha se encuentra un esquema en el que los humildes pudieran convertirse en el sol por su acto de autosacrificio, como en la versión del Viejo Antonio.

Comparando estas seis versiones sobre la creación del sol y la luna, podemos observar unas lógicas tanto compartidas como diferenciadas, resumidas en el Cuadro 2. Según el estudio de Bierhorst (1990: 100-115), hay cinco tipos de parejas que se transforman en el sol y en la luna en las leyendas mesoamericanas. Tipo A: dos elementos complementarios; Tipo B: hermano menor/mayor; Tipo C: hijo/madre; Tipo D: esposo/esposa; y Tipo E: hermano/ hermana. Entre las seis versiones examinadas no hay Tipo E.

Cuadro 2. Comparación de las parejas que se convirtieron en el sol y la luna

Tipo	Versión	Sacrificio	Sol		Luna	
			agente	rasgos	agente	rasgos
A	Viejo Antonio	autosacrificio	Ik', dios negro	negro, feo	dios blanco	blanco, hermoso
	Nahua Antiguo	autosacrificio	Nanahuatzin	pobre, feo, bubas	Tecuciztécatl	rico, bien vestido
B	Cucapás	sin sacrificio	Komat	hermano menor ciego, paciente	Sipa	hermano mayor vidente, impaciente
	<i>Popol Vuh</i>	sin sacrificio	Ixbalanqué	hermano menor	Hunahpú	hermano mayor
C	Zapoteca	sin sacrificio	Cosana	señor de la noche y el fuego	Coqui xee	principal creador de la tierra
D	Purépecha	sin sacrificio	Curicaueri	esposo, adornado con oro	Xaratanga	esposa, adornada con plata

Fuente: Elaboración propia.

El Tipo A, al que la versión del Viejo Antonio y la de Nahua Antiguo corresponde, comparten casi el mismo esquema, en el que el dios con apariencia humilde, tales como feo o pobre, podría convertirse en el sol por su acto de quemarse en el fuego. En las de los cucapás y del *Popol Vuh* del tipo B, el hermano menor se convirtió en el sol sin acto del autosacrificio.⁶ Sin embargo, la versión de los cucapás comparte el mismo esquema del Tipo A, en el que el dios humilde podría convertirse en el sol. La versión purépecha es del Tipo C, en el que el esposo y la esposa se convierten en el sol y en la luna, respectivamente.

En la versión del Viejo Antonio, el color negro está relacionado con la mentalidad del autosacrificio, mientras que el color blanco queda asociado con la cobardía. Es muy curioso que, a pesar de que en la lengua tzotzil, *sak* corresponde al color blanco en español, en el relato del Viejo Antonio el dios más blanco no recibe este nombre. Varios estudiosos sugieren que este relato del Viejo Antonio, basado en la oposición entre el blanco y el negro, connota que la superioridad moral pertenece a los seres con los signos de inferioridad, poniendo a los indígenas en más alta categoría de espiritualidad y moralidad que a los blancos, quienes no podrán traer la luz ni despertar al mundo. Por analogía, el dios negro se relaciona con los indígenas, y el dios blanco brillante se estaría refiriendo a los blancos y mestizos ricos (Vanden Berghe, 2005: 118; Schuettler, 2007: 97-98).

Después de que la primera luz llegara al cielo y se convirtiera en el sol y la luna, hubo otro proceso para echar a caminar al sol en el día y a la luna en la noche. En el Tipo A, los dioses además tendrían que aventarse al fuego para hacer andar al sol y la luna, que estaban inmóviles en el cielo. En las otras versiones de tipos B, C, y D, no hay referencia a este asunto. Únicamente la versión purépecha habla de que Nana Cueráperi, naturaleza madre, ya desde el principio decidió cuáles eran sus cometidos; “al sol caminar le tocaba el día, y resbalarse por la noche era la labor de la luna” (SCI Marcos, 2007b).

⁶ Según el estudio de Graulich (1997: 152-154), Ixbalanqué, el hermano menor, se convertiría en el sol, a pesar de que el *Popol Vuh* no explica cuál de ellos sería el sol y cuál la luna.

Según “La creación del sol y la luna”, el sol que fue llevado al cielo era la luz aparecida alrededor del fuego en el sueño de los dioses. Sobre esta luz primera, hay otra historia muy interesante. Se trata de “Los mundos que hacen este mundo”, contada en la reunión con las Coordinadoras de contacto en octubre de 1999. Marcos contó cómo nació la estrella del amanecer, es decir, Venus. El *Popol Vuh* dice que la gran estrella, que se llama Icoquih, salió primero delante del sol, y no menciona nada de cómo nació.

Según los más viejos de los viejos, los hombres de maíz habían fabricado un contenedor para cargar la luz primera lejana y pesada. Con la tierra, el agua, el fuego y el viento, es decir, los cuatro elementos principales, los hombres de maíz fabricaron un contenedor de luz con la forma de un ser humano. Después, Huracán pulió la superficie del contenedor oscuro y por fin brilló. Pero, Huracán la raspó y afiló demasiado, y al tallar tanto, su forma ya no era de ser humano (cabeza, dos brazos y dos piernas), sino que se asemejaba a una estrella de cinco puntas. Después, por el consejo de los más viejos de la comunidad, los hombres de maíz le pusieron corazón y cerebro a esta estrella de cinco puntas, para andar sin perder el rumbo y destino. Así, se creó un contenedor para transportar la pesada y lejana luz que iluminaría a todos los hombres del mundo. Los hombres de maíz le dieron un mecapal para cargar la luz pesada. Los más antiguos la llamaron *icoquih*, la que sobre sus hombros lleva el sol (SCI Marcos, 2000: 289-300).

Una versión similar a este episodio se contó en el mensaje de la Comandancia Zapatista en el 20 aniversario de EZLN en 2003 (SCI Marcos, 2004). “Cargando la luz” decía que los hombres y las mujeres hicieron un mecapal muy grande para llevar una luz grande y pesada llamada sol. Dijeron los más anteriores viejos que una estrella azul va jalando al sol y anuncia que al otro día el sol va a salir. En suma, la luz muy grande y pesada era el sol primero que nació de muy lejos, y la estrella azul era la estrella del amanecer. El sol primero caminó por sí mismo hasta este mundo, y se subió al cielo por la muerte de los dioses primeros, transformándose en el sol actual.

La creación del hombre de muchos colores

Según la versión del Viejo Antonio, los primeros dioses que hicieron nacer el mundo crearon primero a las gentes de oro para que fueran muy bonitas y duraran mucho. Pero como estas no se movían y estaban sin caminar ni trabajar, los dioses decidieron hacerlas de madera. Las gentes de madera trabajaban y caminaban, sin embargo, las gentes de oro estaban obligando a las gentes de madera a que las cargaran y trabajaran para ellos. Entonces los dioses decidieron crear a las gentes de maíz, las gentes buenas (SCI Marcos, 2002: 19-20).

En la versión del Viejo Antonio hay tres etapas de la creación del hombre, al igual que en el mito del *Popol Vuh*. Los dioses del *Popol Vuh* formaron respectivamente al hombre de barro, de madera y de maíz (Recinos (trad.), 1960: 27-32). Entre la versión del *Popol Vuh* y la del Viejo Antonio hay dos diferencias importantes. Una es la sustitución del hombre de barro de la primera etapa por el hombre de oro en la versión del Viejo Antonio (Vanden Berghe, 2005: 120-121). Otra es la simultaneidad de los hombres de varios tipos. En el *Popol Vuh* los dioses destruyeron los hombres de barro y los de madera, y los tres tipos de hombres nunca convivieron, pero en

la versión del Viejo Antonio los tres tipos de hombres sí lo hicieron. En la versión del Viejo Antonio, las primeras gentes de oro siguieron viviendo con las otras gentes de madera y de maíz en el mismo espacio-tiempo.

Hombre de oro y hombre verdadero

Hay dos versiones que mencionan la gente de oro entre las fuentes chiapanecas. Una es un cuento de la nana india de *Balún Canán*, la novela de Rosario Castellanos.⁷ La nana de la región de Comitán cuenta que después de los dos intentos fallidos de crear los hombres de barro y de madera, el tercer hombre estaba hecho de oro y, finalmente, el cuarto, de carne de los dioses. El corazón del hombre de oro era reseco y duro, y día con día fue resquebrajándose. “Y desde entonces llaman rico al hombre de oro, y pobres a los hombres de carne. Y dispusieron los cuatro señores que el rico cuidara y amparara al pobre por cuanto de él había recibido beneficios. Y ordenaron que el pobre respondería por el rico, ante la cara de la verdad” (Castellanos, 1986: 29-30).

La otra versión es la mencionada en el primer capítulo de *Resistencia y utopía* de García de León, donde hace una referencia al hombre de oro en las leyendas entre los tojolabales:

Según los tojolabales, los primeros cuatro señores del cielo decidieron crear al hombre. El primero, hecho de barro, no pudo pasar la prueba del agua; el segundo, de madera, se deshizo con el fuego; el tercero fue hecho de oro, pero su corazón era duro y no agradeció a los dioses, sin embargo pudo vivir. Después, descontentos de sus hechos anteriores, los dioses crearon al hombre recto, al verdadero, *Tojol Winik*, al de palabra genuina y correcta, el *Tojol Ab'al*. Éste fue moldeado en masa de maíz y vivió de su cultivo sin aspirar a la acumulación ni a la codicia, obteniendo de la tierra lo estricto necesario. Un día, cuando ya había aprendido los nombres de todas las cosas, “cuando sus palabras se llenaron de significado”, se encontró frente a frente con el hombre de oro. Como éste no podía desplazarse fácilmente, pidió a los hombres de maíz que lo cargarán: era el ladino y el *caxlan*, el hombre rico cuyo peso tendrían que soportar de ahora en adelante. Después todas las apariciones cataclísmicas y disruptivas tuvieron su lugar y explicación (García de León, 1985: 35).

⁷ *Balún Canán* puede interpretarse como una reescritura libre del *Popol Vuh*, que antecede a la parte de la creación del hombre de maíz (González, 2006: 113-131).

Cuadro 3. Las etapas de la creación del hombre en varias versiones

Versiones		Primera Etapa	Segunda Etapa	Tercera Etapa	Cuarta Etapa
<i>Popol Vuh</i>	materia	tierra, lodo	madera	maíz	
	rasgos	deshecha, no anda ni se multiplica	no habla, no entiende no tiene alma	habla y adora a los dioses	
<i>Balún Canán</i>	materia	barro	madera	oro	carne del dios
	agente	el dios amarillo	el dios	el dios negro	el dios de ningún color
	rasgos	no pasa la prueba del agua	no pasa la prueba del fuego	pasa las pruebas, rico, inmóvil	Sin pasar por pruebas, pobre, carga al hombre de oro
<i>García de León</i>	materia	barro	madera	oro	maíz
	rasgos	no pasa la prueba del agua	se deshizo con el fuego	corazón duro, rico, no agradece a los dioses	vive por sí mismo, aprende las palabras, carga al hombre de oro
<i>Viejo Antonio</i>	materia	oro	madera	maíz	
	rasgos	rico, duro, pesado no trabaja, ni camina	pobre, trabaja y camina, carga al hombre de oro		
	piel	blanca	morena	diversos colores	

Fuente: Elaboración propia.

Hay diferencia entre estas dos versiones chiapanecas.⁸ García de León dice que la materia del cuarto hombre es el maíz, mientras que *Balún Canán* dice que la materia proviene de los dedos de la mano izquierda de los dioses. Sin embargo, entre los hombres de oro y los de la cuarta creación se estableció la misma relación, los hombres de la cuarta creación tuvieron que cargar al hombre de oro.

En suma, la versión del Viejo Antonio puede ser el resultado de una fusión de las múltiples versiones mayas sobre la creación del hombre que han circulado de forma oral y escrita desde hace siglos (González, 2006: 235). El Viejo Antonio decía que las gentes de maíz, o los hombres verdaderos, hablaban la lengua verdadera para hacer acuerdos entre ellos. Utilizar conceptos como “los hombres verdaderos” y “la lengua verdadera” implicaría que las gentes de maíz corresponderían a los mayas chiapanecos que conforman los pueblos zapatistas. Como indicaba Vanden Berghe, esta imagen nativista de los indígenas chiapanecos se asocia con valores más abstractos y con la identidad moral (Vanden Berghe, 2005: 118-119).

El Viejo Antonio contó que “las gentes de oro eran los ricos, los de piel blanca y las gentes de madera eran los pobres, los de piel morena” (SCI Marcos, 2002: 20). Y también decía que los *caxlanes*, los *tzules* (*dzules*), “los conquistadores, que tenían diferentes colores, nombres y nacionalidades, que nos iban a ir oprimiendo a lo largo de todos estos años” (SCI Marcos, 2006a). Los retratos del hombre de oro y de madera parecieran una alegoría sobre la actualidad, sobre la explotación de los indígenas por los mestizos y los blancos. Sin embargo, las materias y los colores de pieles de los hombres no reflejan categorías raciales, sino la de los estatus sociales

⁸ Un testimonio tojolabal, de un educador comunal de San Miguel Chiptik, del municipio de Altamirano, relató una versión casi idéntica a la versión de García de León, aunque no mencionó la convivencia del hombre de oro y de maíz (Núñez, 2004: 189).

dentro del sistema capitalista, es decir, los de piel blanca como los opresores y los de piel morena como los oprimidos. Las gentes de maíz de diversos colores aparecen para liberar a los oprimidos de esta relación de explotación (Vanden Berghe, 2005: 120-121).

Existe otra historia relevante a los colores de los hombres de maíz, “La gente no agarró el corazón”, contada en octubre de 2006, en una reunión en Magdalena Kino, Sonora. Marcos contó un cuento sobre el corazón de los hombres:

Los dioses hicieron al mundo, hicieron a los hombres y a las mujeres de maíz primero. Y que les pusieron precisamente el corazón de maíz. Pero que el maíz se acabó y que algunos hombres y mujeres no alcanzaron corazón. Pero también se acabó el color de la tierra, y empezaron a buscar otros colores y entonces les tocó corazón de maíz a gente que es blanca, roja o amarilla. Por eso hay gente que no tiene el color moreno de los indígenas, pero tiene el corazón de maíz, y por eso está con nosotros. Dicen nuestros más antiguos que la gente que no agarró corazón, luego lo ocupó, ocupó el espacio vacío con el dinero, y que esa gente no importa qué color tenga, tiene el corazón de color verde dólar (SCI Marcos, 2006b).

Según este relato, las gentes pueden tener el color blanco, rojo o amarillo, es decir, también las gentes no indígenas que no tienen el color moreno pueden tener el corazón de maíz. Por tanto, la categoría de los hombres de maíz ya no es étnica ni racial. Las gentes que “pellizcan” el dinero en lugar del corazón podrían corresponder a las gentes de oro de la versión del Viejo Antonio.

Hombres murciélagos

En las historias contadas por los antiguos, hay otro tipo de relato sobre el origen de los hombres. Son los hombres murciélagos, mencionados en “La creación del sol y la luna”. Los hombres murciélagos, llamados *tzots'*, también aparecen en otras tres historias contadas en el año 1994: “La noche y las estrellas”, “Los colores” y “Las nubes y la lluvia”.

“La noche y las estrellas” cuenta que una parte de los hombres murciélagos se autosacrificaron para crear las estrellas en el techo de la noche. Los dioses primeros quitaron todo el techo de la noche para que la luz que estaba arriba cayera directamente sobre los hombres, pero los hombres murciélagos se quedaron ciegos porque era mucha luz. Entonces, los dioses pusieron otra vez el techo de la noche y los hombres murciélagos aprendieron a caminar de noche sin luz. Los dioses hicieron el acuerdo de que se pusieran unos pedacitos de luz en el techo de la noche. Todos los hombres murciélagos subieron al cielo cargando unos pedacitos de luz y el techo de la noche se iluminó otra vez. Así, los hombres murciélagos fueron los que resolvieron este problema.

Entonces sacaron otro acuerdo y vieron que no todos podían ser estrella, que para que unos brillasen debían apagarse otros. Una parte de los hombres murciélagos, que eran los hombres verdaderos, dijeron que ellos se apagarían. Y así es como “unas estrellas pudieron brillar, gracias a otras estrellas que se apagaron”, y así se creó “la noche y las estrellas” (SCI Marcos, 2002: 41-43). La moraleja de esta historia es que algunos tienen que estar apagados para que brillen otros. La mentalidad zapatista de autosacrificio de “morirse para vivir” o “todo para todos, nada para nosotros” se comparte en “La noche y las estrellas” y “La creación del sol y la luna”.

Los hombres murciélago aparecen en los relatos del Viejo Antonio desde septiembre hasta noviembre de 1994. Después de la creación de la noche y las estrellas, en la que una parte de los hombres murciélago se convirtió en los hombres verdaderos por su acto de autosacrificio, ya no aparecieron los hombres murciélago en los relatos posteriores. Seis años después, en “El aire de la noche”, contada en marzo de 2000, aparece el murciélago en lugar de los hombres murciélago. Gracias al comportamiento del murciélago, los hombres verdaderos aprendieron a darle el gran valor y poder que se le confiere a la palabra, es decir, al sonido del pensamiento. El murciélago, que había perdido las plumas y la visión como castigo,⁹ tenía la maña de ver con los oídos y caminar mejor en cielo nocturno (SCI Marcos, 2002: 193-195).

Los hombres murciélago hacen referencia clara a los pueblos tzotziles. La palabra *tzotzil* viene de *sots'il winik*, que significa “los hombres murciélago”. También Zinacantán viene de la palabra nahua *tzinacantlán*, que significa “el lugar de murciélagos”. De hecho, la denominación hombres murciélago fue usada algunas veces en los comunicados zapatistas. En el mensaje en San Andrés de julio de 1996, Marcos les llamó a los participantes del cinturón de paz “hermanos y hermanas tzotziles, hermanos y hermanas murciélago” (EZLN, 1997: 309). En otro comunicado de abril de 1995, los zapatistas mandaron un saludo diciendo: “Salud, hermanos tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, zoques, mames, mestizos. Salud, hombres y mujeres murciélago” (EZLN, 1997: 308). En este caso, los hombres murciélago no son solo los seis pueblos indígenas chiapanecos, sino también los mestizos que forman el EZLN.

En la reunión en Tehuacán, Puebla, durante la Marcha del Color de Tierra, Marcos cuenta “El hombre era pájaro”, en el que explica: “hace muchos tiempos, el hombre no era hombre, sino pájaro de muchos colores, de variados cantos y de altos vuelos” (EZLN, 2003a: 137). Dice que los pájaros hacían muchas y variadas cosas. Le daban colores, cantos, camino, sonido y silencio al mundo, y que estos pájaros se hicieron hombres (2003a: 137-138). Tal vez el pájaro que le daba colores al mundo sería la guacamaya. Según “Los colores”, los dioses agarraron a la guacamaya para guardar todos los colores, para no olvidarse de ellos (SCI Marcos, 2002: 45-49).

La otra categoría de los hombres que hicieron los dioses es el gigante. En Playa del Carmen, Quintana Roo, enero del 2006, Marcos contó un cuento, “La huella de la Comandanta Ramona”.¹⁰ En el mismo se relata que los sabedores contaban que los dioses primeros habían escogido a hombres grandes, por su estatura, para ir marcando el camino para que cuando se fueran muy lejos, la gente que iba atrás los viera muy por encima de los árboles. Pero llegó un momento en que esto despertó la envidia de los chiquitos. Por ello, los dioses primeros decidieron empequeñer a los gigantes, pero no su peso, para no esconder su grandeza. Así, los gigantes fueron convertidos en “chiquitos, pero pesaban como gigantes e iban dejando huella” (SCI Marcos, 2006a).¹¹

⁹ Esto se basa en un cuento zapoteco recopilado por Henestrosa (1997: 77-78), citado por Galeano (1992: 33).

¹⁰ La comandanta Ramona, la más pequeña, indígena tzotzil, del Comité Clandestino Revolucionario Indígena CCRI-EZLN, se murió el 6 de enero de 2001.

¹¹ También el otro cuento de los pueblos cucapás, “Tía y sobrino y un monstruo”, contado en la comunidad de El Mayor de Cucapá, en abril del 2007, decía que en esas tierras todo era muy grande, los indígenas eran como gigantes antes de la llegada de los mexicanos y los gringos (SCI Marcos, 2007a).

Apropiación de los temas del *Popol Vuh*

Los estudiosos señalan que Marcos re-escribió unos relatos de los temas del *Popol Vuh* (Vanden Berghe, 2005: 120-121), y que hay correlación entre las historias del Viejo Antonio y algunas secciones del *Popol Vuh* (Schuettler, 2007: 77-81, 168-172, 191-193). Es cierto que las escenas primordiales en donde los dioses primeros hicieron el mundo y lo llenaron de las cosas múltiples, tienen el mismo escenario que en el *Popol Vuh*, un lugar donde no había nada, ni tierra ni luz, todo estaba en la oscuridad, en la noche.

Sin embargo, Marcos inventaría sus propias versiones de “La creación del sol y la luna” y de “La creación de los hombres”, inspirado en algunos fragmentos del *Popol Vuh*. Además, inventaría los principios claves para desarrollar los discursos zapatistas, es decir, el número siete y la dualidad, tal como indica: “que los dioses más grandes eran siete y que cada uno era dos” (SCI Marcos, 2002: 155). Este se basa en las siete parejas creadoras en el preámbulo del *Popol Vuh* (véase Cuadro 4).

Cuadro 4. Siete parejas creadoras

Siete parejas	Viejo Antonio	<i>Popol Vuh</i>
Tepeu/Gucumatz	madre que lucha y vence/ padre que bien gobierna	El rey soberano/Quetzalcoatl
Tzacol/Bitol	madre creadora/ padre formador	creador/ formador
Alom/Qaholom	madre que cría/ padre que cuida	diosa madre/ padre
Hunahpú-Vuch/ Utiú	madre mañana/ padre noche	dios del amanecer/ de la noche
U Qux Paló/ Cah	madre mar/ padre corazón del cielo	corazón del mar/ de la laguna
Zqui-Nima-Tziis / Ac	madre abuela/ padre abuelo	vieja/viejo
Ah Raxá Lac/Tzel	madre tierra/ padre cielo	señor de la tierra/del cielo

Fuente: Elaboración propia.

No obstante, los nombres de los dioses del *Popol Vuh* nunca aparecen en los cuentos antes de noviembre de 1998. La primera cita de los párrafos del *Popol Vuh* es un epígrafe de la Quinta Declaración de la Selva Lacandona de julio de 1998. Se dice que “Nosotros somos los vengadores de la muerte. Nuestra estirpe no se extinguirá mientras haya luz en el lucero de la mañana” (EZLN, 2003a: 225). Esta frase no aparece en el *Popol Vuh*, sino en la novela *Popol Vuh* de Abreu Gómez (Abreu, 1977: 126). Este epígrafe se usó para declarar que el EZLN seguía resistiendo en silencio.

Por otra parte, en “La noche”, relato contado en el discurso del Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural en agosto de 1999 (SCI Marcos, 2000: 145-159), hay un epígrafe copiado de la primera mitad del capítulo 1 de la primera parte del *Popol Vuh* (Recinos (trad.), 1960: 23).

Cuadro 5. Las historias en las que aparecen los dioses del *Popol Vuh*

Ocasión (fecha)	Título	Dioses o tema	<i>Popol Vuh</i>	
Primer Encuentro con la Sociedad Civil (20/11/1998)	Hurakán	Siete parejas de dioses Hurakán	Preámbulo 1ª Parte, Cap. 1	
Segundo Encuentro con la Sociedad Civil (10/05/1999)	El calendario	Mamá Ixmucané	4ª Parte, Cap. 2	
Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural	(13/8/1999)	La noche	Gucumatz	1ª Parte, Cap. 1
	(16/8/1999)	La falsa luz, la piedra y el maíz	Vucub-caquix, Hunaphú/Ixbalanqué Zqui-Nima-Ac/Zqui-Nima-Tziís	1ª Parte, Cap. 4, 5, 6
La reunión con las Coordinadoras de contacto	(31/10/1999)	Los mundos que hacen este mundo	Hurakán, Icoquih	3ª Parte, Cap. 6, 8, 9
	(1/11/1999)	Las siete casas	Hunaphú/Ixbalanqué, Xibalbá	2ª Parte, Cap. 2, 9,10

Fuente: Elaboración propia.

Como indicamos en el Cuadro 5, los nombres de los dioses del *Popol Vuh* aparecen en los seis cuentos narrados en los tres encuentros celebrados durante 1998 y 1999.¹² Mientras cuatro cuentos fueron contados por el Viejo Antonio, en la reunión con las Coordinadoras de contacto otros dos lo fueron por los más viejos de los viejos. El grado de apropiación de los dioses del *Popol Vuh* en los seis cuentos es muy diferente. “La Hurakán”, contado después del Huracán Mitch, que arrasó los países centroamericanos a principios de noviembre de 1998 (EZLN, 2003a: 265-266), enlistó las siete parejas de dioses primeros mencionados en el preámbulo del *Popol Vuh*, y narró que en la oscuridad llegó la palabra, al hablar Tepeu y Gucumatz (Recinos (trad.), 1960: 21-23).

Los nombres de Tepeu y Gucumatz también aparecieron en “La noche”, pero con distintas explicaciones a las de “La Hurakán”. Tepeu, la madre que lucha en “La Hurakán”, cambia su género del femenino al masculino en “La noche”, como vencedor de todas las batallas. Es decir, recuperó su género original del *Popol Vuh*. Y por otra parte, Gucumatz, el padre que bien gobierna, se vuelve la más grande sabedora¹³ (SCI Marcos, 2000: 149-154). Se mencionaron los nombres de estos dioses, Tepeu, Gucumatz y Hurakán en las historias contadas por los antiguos, pero estos dioses no jugaron un rol central en los relatos. Tampoco el contenido de los relatos guarda relación con los temas contados en el *Popol Vuh*.

Por otra parte, Ixmucané y sus nietos gemelos, Hunahpú e Ixbalanqué, juegan un rol importante en algunas historias. Por ejemplo, en “El calendario”, contada en el Segundo Encuentro con la Sociedad Civil el 10 de mayo de 1999, Marcos habló del calendario para saber los tiempos de la siembra y la cosecha. Decía que los dioses primeros le entregaron la cuenta del tiempo a Ixmucané, la abuela de los gemelos en el *Popol Vuh*, copiando la cuenta del tiempo, o el calendario, sobre la palma y el dorso de sus manos. Y decía que por eso las mamás sabedoras

¹² En la “historia del maíz palomero”, contada para los niños en junio de 2021, aparece Ixmucané, la más sabedora de todos todos, que hiciera a los hombres y mujeres de maíz (SCI Galeano, 2021b).

¹³ En la nota de Recinos, el género de ambos es indefinido, aunque decía que Tepeu es el rey, o vencedor en batalla, y Gucumatz una serpiente cubierta de plumas verdes, o Quetzalcoatl (Recinos (trad.), 1960: 164).

llevan muchas rayas en las manos, en ellas leen el calendario y no se olvidan de la cosecha (SCI Marcos, 2000: 87-93). Sin embargo, este episodio no está en el *Popol Vuh*. El día 10 de mayo es el día de las madres, y alrededor de ese día suele llover en las regiones sureñas de México.

Después de este cuento, Marcos presentó otro sobre la lucha entre los quichés de *Tobit* y otros grandes señores, contado en la cuarta parte del *Popol Vuh* (Recinos (trad.), 1960: 132-134). Los más antiguos dioses de los quichés hubieron de resistir los ataques y engaños de los grandes señores. Ellos enviaron regalos a los grandes señores para conocer su fuerza y poder, tres bellas pieles pintadas, una de tigre, otra de águila y la última de abejorros y avispas. Los grandes señores estuvieron complacidos por los regalos, sobre todo al comprobar que las pieles de tigre y de águila no les causaban ningún daño. Confiados, se pusieron la tercera piel de avispas y abejorros. Sin embargo, los abejorros y las avispas pintadas en la piel los atacaron. Así, se rindieron estos grandes señores ante los más antiguos dioses (SCI Marcos, 2000: 92).

“La falsa luz, la piedra y el maíz”, relatada en la clausura del Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural en agosto de 1999 (SCI Marcos, 2000: 161-163), es estrechamente paralela a la versión de la leyenda del *Vucub Caquix* del *Popol Vuh*. En los capítulos 4, 5 y 6 de la primera parte del *Popol Vuh*, se habla del episodio de la derrota de *Vucub Caquix* por los héroes gemelos. Este episodio era muy adecuado para el propósito del Encuentro.

Marcos inventó algunas historias en las que aparecieron los dioses del *Popol Vuh*. En “Las siete casas”, en la clausura de la reunión con las Coordinadoras de contacto, Marcos habló sobre las siete casas de castigo para el rebelde (SCI Marcos, 2000: 300-311). Y también contó los episodios de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué en la Casa Oscura y la Casa de las Navajas, entre otros, para enfatizar que las fuerzas pequeñas sumadas se hacen grandes. Los gemelos llegaron al Xibalbá, donde quedaron expuestos a las pruebas difíciles. Los gemelos, con la ayuda de animales pequeños, como las luciérnagas en la Casa Oscura y las hormigas cortadoras en la Casa de las Navajas, pudieron salvarse de peligro en el Xibalbá. En “Las siete casas”, se añadieron algunos detalles a estos episodios, de los cuales no se habla en el *Popol Vuh*, tales como los colores de las flores del jardín de la Casa de las Navajas.

Los más viejos de los viejos de las comunidades zapatistas decían que las siete eran casas de castigo, antes y hoy. Aunque generalmente se considera que las casas de los tormentos en el Xibalbá eran seis, las pruebas que los gemelos tenían que superar para salir del Xibalbá eran seguramente siete. Antes de entrar a la primera Casa Oscura, los gemelos salieron victoriosos de la prueba fatal en la sala de los Señores de Xibalbá, pues rehusaron sentarse en una banca de piedra ardiente (Recinos (trad.), 1960: 82). Sin embargo, no hay un nombre para referirse al lugar de la primera prueba en el Xibalbá.

Como indicamos en el Cuadro 6, de las siete casas, cinco tienen el mismo nombre que en la segunda parte del *Popol Vuh*, y dos casas, la Casa Dolorosa y la Casa Sin Gana, no están mencionadas en el *Popol Vuh*. No sabemos de dónde vienen estos dos nombres de casas. Tampoco sabemos por qué Marcos no mencionó la Casa de Fuego, una de las seis casas de los tormentos de Xibalbá, como una de “Las siete casas de castigo”. Olvidando inadvertidamente la existencia de la Casa del Fuego en el *Popol Vuh*, Marcos tendría que inventar dos nombres nuevos para sumar siete casas en total, el número clave en los discursos zapatistas.

Cuadro 6. Casas de castigo al rebelde y del Xibalbá en el *Popol Vuh*

Casa de castigo al rebelde			Casa de los tormentos del <i>Popol Vuh</i>	
	Nombre	Consecuencia	Capítulo 2	Capítulo 9 y 10
1a	Oscura	sin rumbo	1: Oscura, Quequma-ha	1: Oscura
2a	Fría	sin sentimiento	2: donde tiritaban, Xuxulim-ha	3: del Frío
3a	de los Tigres	con odio	3: de los Tigres, Bálami-ha,	4: de los Tigres
4a	de los Murciélagos	sin fe	4: de los Murciélagos, Zotzi-ha	6: de los Murciélagos
5a	de las Navajas	sin pensamiento	5: de las Navajas, Chayin-ha	2: de las Navajas
6a	Dolorosa	con puro dolor		
7a	Sin Gana	sin gana de vivir		5: de Fuego

Fuente: Elaboración propia.

En las dos historias contadas en la reunión con las Coordinadoras, el “número siete” fue clave para inventar y desarrollar sus relatos. En la historia de “Los mundos que hacen este mundo” hay menciones que confirman la importancia del número siete. Una es la de los siete puntos que marcan el mundo: el frente y el atrás, el uno y otro lado, el arriba y el abajo, y el centro (SCI Marcos, 2000: 293-294). Otra es la de los siete elementos que formaban la medida para llevar la luz grande y pesada, la tierra, el agua, el fuego, el aire, el rayo, el corazón y la palabra (SCI Marcos, 2000: 297). Para cumplir con el criterio clave del “número siete”, Marcos tenía que inventar la séptima casa de castigo, además de dos nombres de casas.

Apropiación de los temas de la Guerra de Castas de Yucatán

Después de la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona del primer día de 1996, se organizó el Foro Nacional Indígena en San Cristóbal de Las Casas del 3 al 8 de enero de este año. En esta ocasión, Marcos contó “Los 7 arcoíris”, en la plenaria de la clausura del Foro. Así, empezaron a aparecer temas de la resistencia de los mayas de Yucatán, o sea, la Guerra de Castas de Yucatán en los discursos zapatistas. Su fuente más importante es la obra clásica *La Guerra de Castas de Yucatán* de Nelson Reed (Reed, 1971). En estos discursos e historias se habló sobre las situaciones perversas después de la llegada de los *dzules* o extranjeros.

Discursos del Foro Nacional Indígena

En “Los 7 arcoíris”, se cuenta que los primeros dioses asignaron los siete trabajos principales¹⁴ que los hombres de maíz debían cumplir para que el mundo fuera bueno. Y decían que siete deberían de ser, porque “siete eran los aires o los cielos que techo le ponían al mundo” (EZLN, 1997: 96). Entonces, Marcos enlistó las siete capas de los dioses del aire de arriba, y al Kisin, el dios del temblor y miedo, en

¹⁴ Los siete trabajos son las siete tareas de la Comisión Promotora del Foro Nacional Indígena de 1996 (EZLN, 1997: 169-170), y también corresponden a “los siete principios básicos del zapatismo para un buen gobierno”. Estos siete principios son: 1) Servir y no servirse, 2) Representar y no suplantar, 3) Construir y no destruir, 4) Obedecer y no mandar, 5) Proponer y no imponer, 6) Convencer y no vencer, y 7) Bajar y no subir.

el inframundo. Decían que los hombres verdaderos se pasan la vida y la muerte haciendo puentes para hacer los trabajos que hacen nacer al mundo nuevo. Los arcoíris están siempre puenteando mundos (EZLN, 1997: 96-97).

Cuadro 7. Siete aires entre los mayas yucatecos

Piso	La versión del Viejo Antonio	Reed (1971)	Tozzer (1982)
7	Nohochaacyum: el gran padre Chaac	nohochaacyum	gran dios
6	Chaacob: dios de la lluvia	chaacob	nukutšyumtšakob
5	kuilob kaaxob: los señores del yermo	kuilob kaaxob	qubob/ahkananqasob
4	guardianes de los animales	guardianes de los animales	ahkananbaltseob
3	malos espíritus	malos espíritus	ahqaqasbalob
2	dioses del viento	dioses del viento	4 quinqu viento
1	Balamob: guardián del pueblo/las milpas	balamob	yumbalamob
-1	Kisin: dios del temblor y el miedo, el diablo	Kisin	Kisin

Fuente: Elaboración propia.

Como indica el Cuadro 7, los nombres de los siete aires son casi iguales a los enlistados en el segundo capítulo de *La Guerra de Castas de Yucatán* de Nelson Reed (1971: 49), “El mundo de los macehualli”. Reed podría haber sacado estos nombres de dioses de los cielos de la obra clásica de Tozzer sobre la ceiba sagrada y los siete planos celestiales de los indígenas de Yucatán (Tozzer, 1982).

En la clausura del Foro Nacional Indígena, Marcos dirigió los mensajes a los asesores y los participantes. En el mensaje a los asesores mencionó la costumbre maya antigua de leer el *Xoc-kin*, la cuenta de los días, para conocer los tiempos de preparación de la tierra, la siembra y la cosecha. Según contó, antiguamente había mujeres y hombres con mayor sabiduría a los que se les conocía como *h-men*. Estos podían leer el futuro con sus piedras sagradas o contando granos de maíz. Su mayor responsabilidad era ayudar con sus orientaciones para asegurar una buena cosecha para las gentes. Y dijo que los asesores del EZLN serían los *h-men* actuales (EZLN, 1997: 99).

En el mensaje a los participantes del Foro, Marcos les convocó a hacer ritos de petición de lluvia como se hacía a los dioses de la lluvia, es decir, con una preparación para sembrar en su milpa y sembradero a su manera (EZLN, 1997: 100-101). Los párrafos siguientes son casi iguales, o copiados a los párrafos de la obra de Reed, como indica el Cuadro 8.

Cuadro 8. Comparación de los párrafos del discurso zapatista y de Reed

(EZLN 1997: 100-101)	(Reed, 1971: 45-46)
<p>“Tenemos que hacer como cuando <u>los <i>chaacob</i> o dioses de la lluvia salían de los cenotes y se reunían en los cielos para desde allí ir a caballo, cada cual con su sagrada calabaza llena de agua, lloviendo la tierra de un lado a otro lado para que todos la tuvieran a la <i>lluvia dadora de vida</i>.</u></p> <p>Si la lluvia no se presenta, entonces tendremos que ponernos, [...] <u>en cuclillas, y cantar como hacen las ranas antes de la lluvia, y agitar las ramas como si las azotara el viento de la tempestad y un alguien representará a <i>Kunu-chaac</i>, el principal dios de la lluvia, con su vara rayo y su calabaza sagrada</u>”.</p>	<p>“[...] había muchos truenos, señal de que <u>los <i>chaacob</i> o dioses de la lluvia salían de los cenotes y se reunían en los cielos para desde allí ir a caballo, cada cual con su sagrada calabaza llena de agua, regando la comarca de este a oeste con su <i>lluvia dadora de vida</i> [...]</u></p> <p>Mientras ellos se reunían, después de llegados de [...], los muchachos se ponían en <u>cuclillas</u> bajo el altar y croaban <u>como hacen las ranas antes de la lluvia, agitaban las ramas como si las azotara el viento de la tempestad y un danzante representaba a <i>Kunu-chaac</i>, el principal dios de la lluvia, con su vara rayo y su calabaza sagrada</u>”.</p>

Fuente: Elaboración propia.

En el párrafo siguiente del mensaje, “tenemos que sembrar y sembrarse”, Marcos convoca a los participantes para que hagan la preparación para volver a mandar en su propios suelos, diciendo así: “Ya no son los tiempos en que las piedras eran blandas y podían moverse silbando, y en que no era necesario trabajar para roturar la milpa y un solo grano de maíz alcanzaba para alimentar a toda una familia. Desde que fue derrotado el jefe por un extranjero en Chichén Itza acabaron los buenos tiempos y empezaron los malos. El antiguo jefe se metió entonces en un túnel que desde Tulum se dirigía hacia oriente y se hundía por debajo del mar, y entonces el extranjero, el *dzul*, tomó el poder” (EZLN, 1997: 101). Aquí, no hay explicación sobre los buenos tiempos, ni el antiguo jefe derrotado por un extranjero. Estas palabras también aparecen en la obra de Reed. Reed dijo que el “buen tiempo” fue la época de la Gente Roja y los antiguos reyes de los Itza, y cabía la posibilidad de que el rey se hubiera ido a una isla en un lago de la selva meridional (Reed, 1971: 47).

En el siguiente párrafo, “Nuestra tierra somos nosotros”, explica la estructura antigua de la milpa y el pueblo.

El campo de la siembra, la milpa que le decimos, estaba protegido por cuatro espíritus y el poblado estaba cuidado por otros cuatro, y había uno por cada una de las cruces plantadas en las esquinas del pueblo. Los macehuales, nuestros más anteriores, tenían siete direcciones. Las primeras cuatro eran las esquinas de la milpa o del poblado. La quinta era el centro y en cada comunidad se acostumbraba marcarse con una cruz o una ceiba. La sexta y la séptima eran el arriba y el abajo (EZLN, 1997: 101).

Los siete puntos cardinales no estaban mencionados en la obra de Reed, quien dijo nada más que los *macehualob* tenían cinco direcciones (Reed, 1971: 48).

La última parte de este párrafo menciona la estrella de cinco puntas. “Para representar los cinco puntos, nuestro anteriores usaban una cruz. Pasando el tiempo el quinto punto se levantó y las cuatro esquinas se volvieron cinco y entonces fue la estrella de cinco puntas la que representaba al guardián de los hombres y las siembras”. Es decir, la estrella de cinco puntas representa al hombre de una cabeza, dos manos y dos pies. Y en el siguiente párrafo hay frases difíciles de

comprender, pero tal vez indica lo arriba dicho. Dice así: “el Votán-Zapata es también guardián y corazón de la palabra. Él, el hombre, la estrella de las cinco puntas que representan al ser humano, él” (EZLN, 1997: 101).

El discurso inaugural del Primer Encuentro Intercontinental contra el Neoliberalismo

Seis meses después, se realizó el Primer Encuentro Intercontinental contra el Neoliberalismo en varios lugares de Chiapas. Desde la niebla profunda de la noche de julio de 1996, en Oventic, llegó a mis oídos la voz de la mayor Ana María, quien leyó las palabras de bienvenida (EZLN, 1997: 312-316). Por el frío y la distancia, no pude captar la mayor parte del discurso, solo anotar unas frases y palabras raras en mi cuaderno de campo: las cajitas hablaron, la montaña habló, *kaz-dzul*, *chachac-mac* y estamos iguales por ser diferentes. Tal vez la mayor parte de las participantes no pudo entender bien este discurso.

Este discurso ha atraído mucha atención de los estudiosos. Se subraya sobre todo la intersubjetividad de las lenguas mayas chiapanecas, que se refleja en la frase “detrás de nosotros estamos ustedes”, siendo una construcción agramatical en español (Vanden Berghe, 2005: 125-126). Esto señala complejos mecanismos de transculturación entre las lenguas indígenas y el español, además, también se interpreta como expresión del potencial de saberes subalternos (Mignolo, 2015: 347-349). Sin embargo, hubo poca atención hacia los temas culturales e históricos de los mayas yucatecos referidos en este discurso.

Uranga López (2005) ha examinado algunos temas de la cosmovisión maya de este discurso, tales como los objetos parlantes, *halach uinic*, los *chaacob*, el Xibalbá, Votán, además de la intersubjetividad de las lenguas indígenas. Sin embargo, olvidó señalar que estas palabras fueron sacadas de *La Guerra de Castas de Yucatán* de Reed, como lo señaló claramente Sebastián Vargas (Vargas, 2007: 194-197). En el discurso, hay unas palabras de lengua maya-yucateca:¹⁵ *macehualob*, *x-tol*, *kaz-dzul*, *boob*, *aluxob*, *halach uinic*, *chan santa cruz*, *balam na*, *chaacob*, *cruzob*, *chachac-mac*. Todas aparecen en la obra de Reed.

La primera parte dice: “Muchas cosas saben nuestros muertos que viven en las montañas. Nos habló su muerte y nosotros escuchamos. Cajitas que hablan nos contaron otra historia que viene de ayer y apunta hacia mañana. Nos habló la montaña a nosotros, a los *macehualob*, gente común y ordinaria”. Y luego sigue así: “Todos los días y sus noches que arrastran quiere el poderoso bailarnos el *x-tol* y repetir su brutal conquista. El *kaz-dzul*, el hombre falso, gobierna nuestras tierras y tiene grandes máquinas de guerra que, como el *boob*, que es mitad puma y mitad caballo, reparten el dolor y la muerte entre nosotros. El falso que es gobierno nos manda los *aluxob*, los mentirosos que engañan y regalan olvido a nuestra gente” (EZLN, 1997: 313).

Aquí aparecen las cinco palabras maya-yucatecas indicadas. Podemos encontrar la palabra *x-tol* únicamente en la obra de Reed. Reed dice “que había otras danzas de donde se excluía a las mujeres. Las ejecutaban la hermandad X-tol, [...] era la forma local de la ‘danza de la conquista’, común a toda Centroamérica [...]” (Reed, 1971: 48). Es decir, que la representación anual de la danza de la conquista sigue justificando la conquista. *Kaz-dzul*, que combina *kaz* (feo, malo) y *dzul* (extranjero) e indica generalmente a los mestizos, son los extranjeros invasores. Su máquina

¹⁵ Votán y Ik’al tal vez no son de origen de lengua maya-yucateca, sino de lengua maya-chiapaneca.

de la guerra alude a *boob*, un animal fantástico mitad puma y mitad caballo.¹⁶ Como los lacayos de los gobernantes, los *aluxob* engañaron a los *mazehualob*, es decir, a las gentes comunes (Reed, 1971: 46).

La siguiente parte del discurso dice que Votán e Ik'al, los dioses duales principales de la mitología zapatista, viven con los muertos en la montaña, y que la montaña es la casa del *halach uinic*, el hombre verdadero, el alto jefe. Aquí no se mencionan los nombres en lenguas chiapanecas del hombre verdadero,¹⁷ sino *halach uinic*, la lengua yucateca o lacandona. *Halach uinic* es el nombre del cargo que el gobernante ocupaba en las *cuchcabal*, la jurisdicción prehispánica en Yucatán, y Reed lo explicó como el hombre verdadero y el alto jefe (Reed, 1971: 213, 278). En la convocación de la resistencia ante la tormenta, dice:

Ya con la voz armando nuestras manos, con el rostro nacido otra vez, con el nombre renombrado, el ayer nuestro sumó el centro a las cuatro puntas de *Chan Santa Cruz* en *Balam Ná* y nació la estrella que define al hombre y que recuerda que cinco son las partes que hacen al mundo. En el tiempo en que cabalgaron los *chaacob* repartiendo la lluvia, bajamos otra vez para hablar con los nuestros y preparar la tormenta que señalaría el tiempo de la siembra (EZLN, 1997: 313-314).

No hace falta decir que *Chan Santa Cruz* (pequeña santa cruz) en *Balam Ná* (casa del dios-Jaguar) es la capital santuario de los *cruzob*, los mayas rebeldes durante la Guerra de Castas. En Motul de Felipe Carrillo Puerto de Quintana Roo, hubo una cruz parlante, que primero apareció grabada en un tronco de caoba y después otra más, inventada por José María Barrera con la ayuda de Manuel Náhuat como ventrílocuo.

En la última parte sobre la cabalgadura de los *chaacob* hay una descripción desarrollada en el discurso del Foro Nacional Indígena, en la cual copiaron muchas frases de la obra de Reed. Pero es muy difícil interpretar dicho enunciado: “el ayer nuestro sumó el centro a las cuatro puntas de *Chan Santa Cruz* en *balam na* y nació la estrella que define al hombre y que recuerda que cinco son las partes que hacen al mundo” (EZLN, 1997: 313). Tal vez, las cuatro puntas de *Chan Santa Cruz* significarían las cuatro esquinas de la tierra sagrada. Sin duda, las cinco partes que hacen al mundo indican los cinco continentes del mundo, de donde vinieron los asistentes en el Encuentro Intercontinental, como indica la frase del párrafo que continuaba: “Que un pueblo que es cinco pueblos, que un pueblo que es estrella de todos los pueblos, que un pueblo que es hombre y es todo los pueblos del mundo, vendrá para ayudar su lucha a los mundos que hacen la gente (EZLN, 1997: 315)”. Así, la frase de “la estrella de cinco puntas que define al hombre” indica la misma lógica que había desarrollado en el discurso del Foro Nacional Indígena.

¹⁶ El *boob* es semejante a un caballo, con mucho pelo y la cabeza parecida a la del león en Quintana Roo (Villa, 1978: 301), o a un animal enorme con pelo largo y semejante al toro en Yucatán (Redfield y Villa, 1962: 122).

¹⁷ Las palabras del hombre verdadero en las lenguas chiapanecas son siguientes: *batzil winik* (tzotzil), *batz'il winik* (tzeltal), *tojol winik* (tojolabal), *yoko winik* (chol).

En los párrafos siguientes, se dice que en la montaña había cajitas parlantes que les contaron historias antiguas.¹⁸ Y ahora la estrella brillante en *Chan Santa Cruz* les había dicho una nueva profecía. “Así nos dice que los *cruzob*, los rebeldes, no serán derrotados y seguirán su camino junto a los todos que son en la estrella humana. Así nos dice que vendrán siempre los hombres rojos, los *chachac-mac*, la roja estrella que ayuda al mundo a ser libre” (EZLN, 1997: 315). Acerca de *chachac-mac*, compuesto por *chachac* (=bermejo) y *mac* (=gente) en lengua maya-yucateca, el discurso dice que todos los participantes del Encuentro son *chachac-mac*, es decir, pueblos que vienen a ayudar al hombre que se hace de cinco partes en todo el mundo.

Sin embargo, según la etnografía de Villa Rojas sobre los indígenas de Quintana Roo, el término *chachacmacob* (hombres colorados) se usaba para designar a los norteamericanos. Según su informante, la profecía estaba grabada en jeroglíficos en los viejos edificios de Tulum. Decía que los norteamericanos habrían de unirse a los *mazehualob* para combatir al gobierno mexicano (Villa, 1978: 275). También, los indígenas yucatecos tenían un mito muy similar, aunque llamaban “*chac uincob*” a los hombres rojos (Redfield y Villa, 1962: 331). El informante estaba cometiendo un error corriente, el de confundir a los norteamericanos con los antiguos bienhechores, la Gente Roja o los antiguos reyes de Itzá.¹⁹ El discurso zapatista sobre *chachac-mac* se ha apropiado solo una parte del esquema de la descripción sobre el hombre rojo de Reed, ignorando un hecho histórico, que los hombres rojos que iban a venir para ayudar a los rebeldes eran los norteamericanos en los estudios de Villa Rojas y Redfield.

Dzules, extranjeros, hombres blancos

En los dos discursos zapatistas arriba analizados, aparece una palabra maya-yucateca: *dzul*. Esta palabra, que figura muchas veces en *Chilam Balam de Chumayel*, está traducida como “hombre blanco”, “señor extranjero”. Dicen que “Son hijos del Sol. Son barbados. Del oriente vienen; cuando llegan a esta tierra, son los señores de la tierra. Son hombres blancos [...]” (Mediz (trad.), 1985: 160).

Cinco años después, la palabra *dzul* volvió a aparecer de nuevo en un mensaje de la Marcha del Color de la Tierra, en febrero de 2001. Aquí, con *dzules* se designó a los poderosos que habían chupado la sangre de otros. El primer párrafo del mensaje dice así: “Cuentan nuestros viejos más viejos que los más primeros de estas tierras vieron que los *dzules*, los poderosos, llegaron enseñarnos el miedo, vinieron a marcharse las flores y para que la flor del poder viviese, dañaron y sorbieron la flor de nosotros”. Y en el siguiente párrafo se explica: “dicen nuestros más antiguos que está marchita la vida de los poderosos, que está muerto el corazón de sus flores, que lo estiran todo hasta romperlo, que dañan y chupan las flores de los otros” (EZLN, 2003b: 115). Estos dos párrafos son citas del *Chilam Balam de Chumayel*. La primera es de la sección Kahlay de la Conquista, y la segunda, de la sección del Libro de las Profecías (Mediz (trad.), 1985: 58 y 185).

¹⁸ Las cajas parlantes son conocidas entre los pueblos indígenas tzotziles de los Altos, y los zoques y los choles de la zona norte de Chiapas (Reyes y Villasana, 1991).

¹⁹ Reed confesó que era considerado como un emisario del *chachac-mac* por su informante, quien le explicó que los antiguos libros guardados habían profetizado que un *chachac-mac* vendría (Reed, 1971: 271).

Sin embargo, Marcos se refirió al título de *Chilam Balam* solo una vez, en un ensayo de febrero del año 1998. Marcos citó dos extractos de *El libro de los libros del Chilam Balam* como epígrafes en su ensayo “Tres mesas para la cena de fin de siglo” (EZLN, 2003a: 169-179). Los epígrafes mencionaban a los falsos gobernantes disfrazados con piel de jaguar o gobernantes que chuparán la sangre del vasallo (Barrera y Rendón (trad.), 1974: 52, 58-59). Los gobernantes falsos tenían el aspecto de zarigüeyas, osos meleros, zorras y comadrejas. Estos gobernantes debían de ser *dzules*, es decir, los chupasangres o los opresores de los pueblos. En este ensayo, Marcos mencionó que las bestias de horror del poder, tales como la hidra, la medusa y otros devoradores de hombres, son los monstruos que se acabarán gracias a los hombres verdaderos (EZLN, 2003a: 176-177). También, Marcos ha citado muchas veces las frases de la novela *Canek* de Abreu Gómez,²⁰ en la que no se usaba la palabra *dzul*, sino “los blancos”.

La noción de los *dzules*, los extranjeros que llegan a dominar las tierras indígenas, se encuentra también en otro rincón de México. En “Dios guerrero y *yori*”, contada en la reunión con el pueblo mayo-yoreme, en Sonora, de octubre de 2006, Marcos contó una leyenda sobre el origen de la vara de mando antes de la llegada del *yori* (SCI Marcos, 2006c). El *yori* es el extranjero, que vino a conquistar la tierra de los yoreme y volteó su mundo al revés. Los mayo-yoreme y los yaquis comparten esta palabra, *yori*, el hombre blanco, el que no respeta la tradición indígena.

En la mesa redonda “Frente al despojo capitalista la defensa de la tierra y el territorio”, organizada en Ciudad de México en julio de 2007, Marcos contó “El comedor de gente”, historia nacida de dos rincones de México, los yaquis del noroeste y los mayas del sureste. Los yaquis llaman al comedor de gente *Yéebua'éeme*, y los mayas lo llaman *dzul caxlán* (SCI Marcos, 2007c). Los yaquis y los mayas sufrieron la Guerra de Castas durante la segunda mitad del siglo XIX. Los extranjeros, los conquistadores de las tierras, destruyeron sus historias comunes, separándolas entre sí.

Marcos contó que el comedor de gente apresó a una mujer, rompiéndola y moliéndola. Pero antes de morir, la mujer pudo parir a dos muchachos gemelos. Ambos fueron separados, lejos uno del otro, los mayas y los yaquis, y criados por la madre mayor. La madre mayor encomendó al venado²¹ que procurara que los niños estuvieran bien y no olvidaran su memoria. Así, los gemelos, los mayas y los yaquis, sabedores de la historia del comedor de gente, pelearon contra los ricos extranjeros devoradores en la Guerra de Castas (SCI Marcos, 2007c).

Aunque Marcos no dio detalles de la historia de “El comedor de gente” entre los yaquis, es cierto que se inspiró en un cuento yaqui, “El comedor de gente (*Yéebua'éeme*) y los gemelos”. Este cuento, recopilado por María del Carmen Velarde, decía que “vivía aquí un animal que comía gente. Entonces trajo a una mujer que ya iba dar a luz; él (animal) la agarró, la rompió y la molió. Unos muchachitos gemelos salieron [...] y crecieron con su abuela materna. Esa vieja a ellos les platicó que a su madre ese animal la mató, y cuando ellos crecieran a él iban a matar” (Olmos,

²⁰ El primer caso es un mensaje de la marcha europea contra el desempleo, en julio de 1997, en donde citó la frase de la sección Doctrina de *Canek* (Abreu, 1997: 57). Los epígrafes de los dos comunicados de noviembre de 1999 son sacados de sección de la Guerra de *Canek* (Abreu, 1997: 76, 80), y en el comunicado de 2019 se refiere a los libros de las profecías mencionados en *Canek* (Abreu, 1997: 57-58).

²¹ El venado es un animal primigenio y benigno, según cuentan los mitos de los yaquis y de los mayas.

2014: 210-211). Según este cuento, el comedor de gente es un animal muy feo y grande, y por lo tanto cuando volaba como gavilán, hacía sombra sobre el mundo.

Reflexión final: descifrar las memorias para el futuro

Hasta la Marcha del Color de la Tierra, las historias contadas por los antiguos incluyen tanto relatos compartidos en las comunidades indígenas de Chiapas como relatos reescritos por Marcos de los fragmentos extraídos de diversas fuentes. En cuanto a las fuentes sobre los mitos mayas, se han apropiado desde los del *Popol Vuh* y el *Chilam Balam* hasta las obras indigenistas de Abreu Gómez, y los libros de Nelson Reed y García de León sobre la resistencia de los pueblos mayas. Pero, después del año 2003, Marcos empezó a apropiarse de las fuentes de otras regiones indígenas, tales como la zapoteca, mixteca y nahua. En las historias contadas durante la Otra Campaña, hay muchas citas de recopilaciones de leyendas de pueblos indígenas del noreste, como los purepechas, yaquis, yoremes y cucapás.

Los materiales para la reescritura de las historias contadas por los antiguos son las memorias conservadas en varias formas en la madre naturaleza, según cuentan los antiguos en varias historias. Una es la madre ceiba en “La medida de memoria” en 1998, y “La ceiba, árbol de memoria”, contada en Monterrey en 2006. La otra es la tierra madre en “La llave enterrada” en 1998, que también se le reconoce como “las piedras” en “La lengua primera de esta tierra”, contada en Juchitán de 2006. En “La primera estela”, en Oaxaca de 2003, se dice que la gruta, hueco dentro de la tierra, conserva el pasado y los caminos hacia el futuro (SCI Marcos, 2003).

Los dioses duales de Ik'al y Votán en “las preguntas” son clave para entender cómo Marcos procesa los elementos escogidos de las fuentes. Es cierto que los viejos de las comunidades en la montaña les contaban las historias de Votán o del Ik'al a los zapatistas (SCI Marcos, 2013:61), pero estos dos dioses no tenían como tal los caracteres opuestos. Sin embargo, por los pasos de reescritura mitológica de los dioses opuestos (De Vos, 2002: 383), que estarían llenos de contradicción e incoherencia lógica, Marcos consigue un esquema de dualidad, uno de los esquemas usados para desarrollar sus discursos zapatistas. También, podemos observar la forma en que se crea otro esquema clave, el del “número siete”, en los discursos zapatistas a partir de las etnografías de la cosmovisión yucateca y del *Popol Vuh*, y se añaden nuevas afirmaciones que no se encuentran en los textos originales de las fuentes.

Mientras que las historias contadas por los antiguos hasta la Otra Campaña fueron descritas para explicar las motivaciones para realizar lo que aún no se ha logrado, las historias contadas después de la Otra Campaña destacan los elementos proféticos. En “El cuento 7” del Festival de la Digna Rabia, en enero de 2009, el Viejo Antonio contó que los dioses más primeros explicaron que el Mandón iba a querer dominar todo el mundo y esclavizar todo. Decía que “va a llegar el tiempo en que el pasado, el presente y el futuro se van a juntar y entonces ya todos los mundos lo van a derrotar al Mandón” (SCI Marcos, 2009). Después de casi una década de su ausencia, el Viejo Antonio reapareció en los últimos comunicados, en los que se anunció “La travesía por la vida” de las delegaciones zapatistas en Europa. En uno de ellos, “La memoria de lo que vendrá”, de octubre de 2020, se presentan unas palabras proféticas del Viejo Antonio dictadas en 1985.

Él decía que vendrá de nuevo el Mandón a imponer su palabra dura. Ante la alerta de *aluxo'ob*, la madre tierra le responde diciendo que Votán Zapata vaya a burlar al Mandón (SCI Galeano, 2020a). Este párrafo tiene casi el mismo tono que el de “El cuento 7” de 2009.

En la última parte de “La memoria de lo que vendrá”, el Viejo Antonio repite una frase muy extraña: “el jaguar caminará de nuevo sus rutas ancestrales, reinando de nuevo donde quisieron reinar el dinero y sus lacayos” (SCI Galeano, 2020a). Tal vez, esta frase profetizaba que la delegación zapatista marítima “Escuadrón 421” fuera a navegar por el Océano Atlántico en el yate “La Montaña”.

En otro comunicado, “La ruta de Ixchel”, de abril de 2021, el Viejo Antonio narra una de las historias de Ixchel. Cuenta de nuevo que el *Ts'ul*²² llevó la muerte y opresión a suelo maya. Ante las palabras desesperadas, Ixchel, la madre-luna, declaró: “Que mañana al oriente naveguen la vida y la libertad en la palabra de mis huesos y sangre [...] Mucha muerte habrá de dolor para que, al fin, sea la vida el camino. Que el arcoíris corone entonces la casa de mis crías, la montaña que es la tierra de mis sucesores”. Después, el Viejo Antonio narra que “una mañana del mañana, cuando la cruz parlante invoque, no el pasado, sino lo por venir, navegará la montaña hasta la tierra del *Ts'ul* y atracará frente al viejo olivo que le da sombra al mar e identidad a quienes viven y trabajan en esas costas” (SCI Galeano, 2021a).

Fotografía 1. Cayucos con mascarón de proa de jaguar y la diosa Ixchel



Fuente: SCI Galeano, 2021a.

Como indicaron estas dos profecías, el yate “La Montaña” llevó los cayucos con mascarón de proa de jaguar y la diosa Ixchel (Fotografía 1), fabricados en las comunidades zapatistas, hasta Europa junto a la delegación zapatista marítima en junio de este año.²³ Esta sería la primera vez que algo que se predijo en las palabras proféticas de los antiguos se hace realidad. También en otro comunicado, “La misión”, de diciembre de 2020, el Viejo Antonio explica a las generaciones jóvenes que la madre tierra no espera a que termine la tormenta para ver qué hacer, sino que desde antes empieza a construir (SCI Galeano, 2020b).

²² Anteriormente se escribió *dzul* conforme a la ortografía histórica.

²³ Los zapatistas fabricaron los cuatro cayucos. Dos (en la Foto 1) se llevaron hasta el Puerto de Vigo, España.

Como explica Baschet, la lucha de los zapatistas supone la ruptura de un esquema unilineal de la historia donde el arriba se considera eterno y el abajo inevitable, y apunta hacia un futuro incierto, pero ya nuevo y mejor. Los de abajo en el subterráneo que resisten y luchan advierten que hay otras memorias de un futuro abierto. Es decir, aunque el camino para ellos no está hecho, pero en un futuro pueden hacerlo (Baschet, 2012: 225-226, 228). Los discursos zapatistas en las historias contadas por los antiguos invitan a esbozar otro régimen de historicidad, negándose a volver al esquema unilineal de la historia. Así, las memorias de resistencia contra el olvido y las historias contadas y descifradas por los antiguos convocan a voltear a un pasado cargado del tiempo actual.

Bibliografía citada

- Abreu Gómez, Emilio (1977). *Popol Vuh, Antiguas leyendas del quiché*. México, D.F., México: Ediciones Oasis.
- Abreu Gómez, Emilio (1997). *Canek*. Mérida, Yucatán, México: Biblioteca Básica de Yucatán.
- Barrera Vázquez, Alfredo y Rendón, Silvia (trad.) (1974). *El libro de los libros de Chilam Balam*. 4a reimpresión. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Baschet, Jérôme (2005). “Los zapatistas. ¿‘Ventriloquia india’ o interacciones creativas?”. *Istor. Revista de Historia* [en línea], Año 6, Núm.22, pp. 110-128. Disponible en: <http://www.istor.cide.edu/revistaNo22.htm> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- Baschet, Jérôme (2012). “La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista”, *Tramas* [en línea], Núm. 38, pp. 207-235. Disponible en <https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/637> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- Baxmeyer, Martin (2018). “El mito universal. Reconstrucción y deconstrucción de la identidad indígena en los relatos de El Viejo Antonio del Subcomandante Marcos”. *Kamchatka. Revista de análisis cultural* [en línea], Núm. 12, pp. 175-186. doi: <https://doi.org/10.7203/KAM.12.12303> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- Bierhorst, John (1990). *The Mythology of Mexico and Central America*. New York, United States of America: Quill, William Morrow.
- Castellanos, Rosario (1986). *Balún Canán*. 13a edición. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- De Vos, Jan (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México, D.F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Fondo de Cultura Económica.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (1997). *Documentos y comunicados 3*. México, D.F., México: Ediciones Era.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (2003a). *Documentos y comunicados 4*. México, D.F., México: Ediciones Era.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (2003b). *Documentos y comunicados 5*. México, D.F., México: Ediciones Era.

- Galeano, Eduardo (1992). *Memoria del fuego. I. Los Nacimientos*. México, D.F., México: Siglo XXI Editores.
- García de León, Antonio (1985). *Resistencia y utopía. Tomo 1*. México, D.F., México: Ediciones Era.
- García Rojas, Gustavo (2013). “Doble traducción y contagio de cosmologías: marxismo y cultura indígena maya en EZLN”, *Península* [en línea], 8 (1), pp.25-46. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/3583/358333212002.pdf> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- González Ortega, Nelson (2006). *Relatos mágicos en cuestión. La cuestión de la palabra indígena, la escritura imperial y las narrativas totalizadoras y disidentes de Hispanoamérica*. Madrid, España, Frankfurt, Alemania: Iberoamericana, Vervuert.
- Graulich, Michel (1997). *Myths of Ancient Mexico*. Norman, Oklahoma, United States of America: University of Oklahoma Press.
- Henestrosa, Andrés (1997). *Los hombres que dispersó la danza*. México, D.F., México: Miguel Ángel Porrúa.
- Kelly, William (1977). *Cocopa Ethnography*. Tucson, Arizona, United States of America: University of Arizona Press.
- Létocart Araujo, Mélanie (2018). “Autoficción, historia y mito en la narrativa del Subcomandante Marcos”. *Kamchatka. Revista de análisis cultural* [en línea], Núm. 12, pp. 175-186. doi: <https://doi.org/10.7203/KAM.12.12326> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- López Austin, Alfredo (1990). *Los mitos del Tlacuache*. México, D.F., México: Alianza Editorial Mexicana.
- López Austin, Alfredo (2018). *Juego de tiempos*. México, D.F., México: Academia Mexicana de la Lengua.
- Maldonado, Ezequiel (2001). “Los Relatos Zapatistas y su Vínculo con la Oralidad Tradicional”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], Núm. 24, pp. 141-152. Disponible en: <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1786> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- Mediz Bolio, Antonio (trad.) (1985). *El libro de Chilam Balam de Chumayel*. México, D.F., México: Secretaría de Edicación Pública.
- Mignolo, Walter D. (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*. Barcelona, España, Ciudad Juárez, México: Barcelona Centre for International Affairs, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Núñez Rodríguez, Violeta R. (2004). *Por la tierra en Chiapas... El corazón no se vence*. México, D.F., México: Plaza y Valdés.
- Olmos Aguilera, Miguel (2014). *El Viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de la creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. 2a edición. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Pitarch, Pedro (2005). “Ventriloquia confusa”. *Istor. Revista de Historia* [en línea], Año 6, Núm. 22, pp. 129-144. Disponible en: <http://www.istor.cide.edu/revistaNo22.htm> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- Recinos, Adrián (trad.) (1960). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

- Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso (1962). *Chan Kom. Maya Village*. Chicago, Illinois, United States of America: University of Chicago Press.
- Reed, Nelson (1971). *La Guerra de Castas de Yucatán*. México, D.F., México: Ediciones Era.
- Reyes Gómez, Laureano y Villasana Benítez, Susana (1991). “San Miguelito y la caja parlante: El caso de un poblado de damnificados del volcán Chichonal”. *Anuario Centro Estudios Indígenas de Universidad Autónoma de Chiapas*, Vol. 3, pp. 95-112.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1975). *Historia General de las Cosas de Nueva España*. 3a edición. México, D.F., México: Editorial Porrúa.
- Schuettler, David J. (2007). *Fireflies in the Night: Indigenous Metaphor in Zapatista Folktales*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Filosofía y Estudios Interdisciplinarios, Union Institute and University. Disponible en: <https://www.proquest.com/openview/01910a50b4243f57354edd2d86aff5f6/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Galeano (2020a). *Cuarta parte: memoria de lo que vendrá* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <https://bit.ly/3m0T5VJ> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Galeano (2020b). *Tercera parte: la misión* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <https://bit.ly/3ayYeSj> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Galeano (2021a). *La Ruta de Ixchel* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <https://bit.ly/3xzN6hk> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Galeano (2021b). *La Calamidad Zapatista* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <https://bit.ly/3pZ2uAp> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Marcos (2000). *Detrás de nosotros estamos ustedes*. México, D.F., México: Plaza Janés.
- SCI Marcos (2002). *Relatos de El Viejo Antonio*. 2a edición corregida y aumentada. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Centro de Información y Análisis de Chiapas.
- SCI Marcos Marcos (2003). *México 2003. Otro calendario, el de la resistencia. Enero: Oaxaca, la primera estela* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/01/01/mexico-2003-otro-calendario-el-de-la-resistencia-enero-oaxaca-la-primera-estela-a-pesar-del-nuevo-viejo-pri-la-historia-resiste-frente-a-la-muerte/> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Marcos (2004). “Mensaje de la Comandancia Zapatista. Traducción al español del mensaje en tzeltal de la CG-EZLN, dado en algún lugar de la Selva Lacandona, Chiapas, México, el 17 de noviembre del 2003”. *Revista Rebeldía Zapatista*, Núm. 15, pp. 33-40.
- SCI Marcos (2006a). *Playa del Carmen, Quintana Roo (16/ene/06). Reunión con medioambientalistas y simpatizantes* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/01/18/quintana-roo-16ene06/> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Marcos (2006b). *Comienza la gira por Sonora, 21 de octubre. Palabras del delegado zero a los pueblos tohono o’odham, navajo y cherokee* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/10/24/comienza-la-gira-por-sonora-21-de-octubre/> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Marcos (2006c). *Punta de la Laguna, San Ignacio de Cohuirimpo, con el pueblo mayo-yoreme, Sonora. 27 de octubre del 2006. Palabras del Delegado Zero con el pueblo mayo-yoreme, en*

- Punta de la Laguna, San Ignacio de Cohuirimpo* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/10/28/27-octubre-el-delegado-zero-con-el-pueblo-yoreme-mayo-sonora/> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Marcos (2007a). *Acto de bienvenida de la Comisión Sexta a el campamento de El Mayor Cuento leído por el Sub Comandante Marcos “Desafiar y derrotar al monstruo”* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/04/11/conmemoracion-del-10-de-abril-en-el-campamento-el-mayor/> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Marcos (2007b). *El amor visto desde afuera. (Segunda parte de “El amor, sus modos y ni modos”), 12 de junio de 2007, Morelia. El Viejo Antonio cuenta otra historia del insolente amor entre la luz y la sombra* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/06/12/el-amor-visto-desde-afuera-segunda-parte-de-el-amor-sus-modos-y-ni-modos/> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Marcos (2007c). “La historia del comedor de gente”. *Revista Rebeldía Zapatista*, Núm. 54, pp. 22-23.
- SCI Marcos (2009). *Cuento 7: Cuenta el Viejo Antonio...* [en línea]. Enlace zapatista. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/06/septimo-viento-unos-muertos-dignos-rabiosos/> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- SCI Marcos (2013). “Entrevista con Carmen Castillo (Octubre de 1994)”. *Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura* [en línea], Núm. 20, pp. 59-64. Disponible en: https://issuu.com/revistacontrahistorias/docs/revista_constrahistorias_20 (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- Tozzer, Alfred (1982). *Mayas y Lacandones: Un estudio comparativo*. México, D.F, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Uranga López, Lourdes (2005). “El discurso inaugural de la mayor Ana María del EZLN, del primer encuentro intercontinental en contra del neoliberalismo, como dominio de la cosmovisión maya”, *Textual*, Núm. 45, pp. 27-79.
- Valdespino Vargas, Carla (2005). *Relatos de el Viejo Antonio. Una invitación para occidente*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios Antropológicos de México. Departamento de Antropología, Escuela de Ciencias Sociales, Universidad de las Américas Puebla. Disponible en: http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/mea/valdespino_v_c/indice.html (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- Vanden Berghe, Kristine (2005). *Narrativa de la rebelión zapatista. Los relatos del Subcomandante Marcos*. Madrid, España, Frankfurt, Alemania: Iberoamericana, Vervuert.
- Vargas Netto, Sebastião Leal Ferreira (2007). *A mística da resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Historia Social, Departamento de História Universidade de São Paulo. Disponible en: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12022008-112052/pt-br.php> (Consultado el 31 de octubre de 2021).
- Villa Rojas, Alonso (1978). *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México, D.F., México: Instituto Nacional Indigenista.

MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL Y TRANSNACIONALIZACIÓN
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA FRONTERA
MÉXICO-ESTADOS UNIDOS

NEOLIBERAL MULTICULTURALISM AND TRANSNATIONALIZATION
OF INDIGENOUS PEOPLES IN THE MEXICO-U.S. BORDER

Mao Fukuma*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A06>

Resumen: A partir de los años noventa, los pueblos indígenas en la frontera México-Estados Unidos, los yaquis y los kumiai/*Kumeyaay*, empezaron a organizarse para reforzar lazos étnicos perdidos durante mucho tiempo. Para entender este acercamiento más allá de la frontera, se requiere revisar una serie de políticas neoliberales y multiculturales, así como los movimientos indígenas ocurridos en ambos países. La confluencia de ambos procesos trae consecuencias diferentes según el lado de la frontera en el que se encuentran: en uno, el aparente empoderamiento en la arena política y económica gracias al emprendimiento de negocios tribales y el afán de recuperar patrimonio cultural tangible e intangible; y en el otro lado, el empobrecimiento, la desigualdad y el despojo constante de territorio y recursos naturales. Estos cambios que ocurrieron durante las décadas anteriores han creado la base para la transnacionalización de estos pueblos indígenas en la frontera, creando resistencias y alianzas transnacionales. Sin embargo, al mismo tiempo, estos enfrentan un mayor obstáculo, la frontera México-Estados Unidos.

Palabras clave: gubernamentalidad, transnacionalismo, frontera internacional, yaqui, kumiai/*Kumeyaay*.

Abstract: Beginning in the 1990s, Mexican and American transborder indigenous peoples, the Yaquis and the *kumiai/Kumeyaay*, began to organize to strengthen long-lost ethnic ties. To understand this transborder approach it is necessary to review a series of the neoliberal and multicultural policies, as well as the indigenous movements that have occurred in both countries. The confluence of both processes generates different outcomes for indigenous groups depending on the side on which they find themselves: on the one hand, the apparent empowerment in the

* Dra. en Ciencias Antropológicas, profesora investigadora Universidad de Kansaigaidai, Japón. Correo-e: maomao0105i@hotmail.co.jp.

Fecha de recepción: 30/05/2021. Fecha de aceptación: 18/11/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



political and economic arena thanks to tribal business ventures and the interest in recovering tangible and intangible cultural heritage; and on the other hand, the impoverishment, inequality and constant dispossession of territory and natural resources. These changes occurred during the previous decades have created base for the transnationalization of these transborder indigenous peoples, thus creating transnational resistances and alliances, but at the same time, they face a major obstacle, the U.S.-Mexico border.

Keywords: governmentality, transnationalism, international border, Yaquis, *kumiai/Kumeyaay*.

Introducción

Los estudios transnacionales se desarrollaron a medida que los procesos globales y transnacionales avanzaban velozmente. Los trabajos pioneros del transnacionalismo señalan la existencia de migrantes cuya vida trasciende las fronteras nacionales incorporando las instituciones, las actividades y las rutinas diarias que se sitúan tanto en el país de destino como transnacionalmente (Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton, 1992; Levitt y Glick Schiller, 2004), o también indican la presencia de comunidades transnacionales formadas por movimientos de personas entre localidades internacionales, generados por imperativos de los mercados laborales y sus propias condiciones de vida económica (Kearney y Nagengast, 1989: 1). Este nuevo enfoque que se desprende de los viejos estudios de la migración comprende la transnacionalidad como un proceso de construcción del Estado-nación, cuestionando el concepto de “nación” como constructo acabado (Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton, 1992; Besserer, 1999). A pesar de estos avances, durante muchos años la mayoría de estos estudios, así como los trabajos etnológicos,¹ pasaron por alto a los pueblos indígenas divididos por la frontera —ya que la frontera les cruzó— y sus prácticas transnacionales. Esta tendencia “nacioncentrista” ya no se puede sostener, pues cada vez más sus prácticas transnacionales y transfronterizas se encuentran más visibilizadas, lo que nos obliga a buscar y explorar otros enfoques analíticos para explicar la dinámica social y cultural que sucede más allá de un Estado-nación. Aunque cada uno de estos dos pueblos indígenas difiere en su extensión territorial en la región transfronteriza y en sus relaciones con los Estados —sus derechos culturales, políticos y económicos— debido a los diferentes procesos de incorporación en los dos países, existen similitudes y correspondencias entre ellos.

¹ Por ejemplo, uno de los antropólogos más famosos de los estudios etnológicos en la región suroeste de Estados Unidos, Edward Spicer, nunca hizo un estudio de los yaquis con perspectiva transnacional. De la misma manera, hasta hace dos décadas los pueblos indígenas en la frontera no fueron estudiados en conjunto y todos los trabajos antropológicos y etnológicos se detenían en la frontera internacional. En la actualidad, ya contamos con algunos trabajos con perspectiva transnacional que abordan con enfoque histórico o etnográfico, por ejemplo, Von Barsewisch (2006), Mager (2010), Leza (2009), Schulze (2008), Guidotti-Hernández (2011), Hays (1996), entre otros.

Ante la creciente presencia en el espacio transfronterizo de los pueblos indígenas en la frontera² es pertinente hacer una pregunta: ¿En qué contexto se desarrolló y se visualizó la transnacionalización de estos pueblos? Mi hipótesis es que el cambio de las políticas indígenas tanto en Estados Unidos como en México dio una base para el acercamiento más allá de la frontera. En otras palabras, para entender el fenómeno emergente y las prácticas actuales es importante analizar procesos políticos en el nivel translocal y transnacional. No obstante, decirlo de esta manera no implica que no existieran anteriormente vínculos sociales y culturales más allá de la frontera, porque estos pueblos ya se habían transnacionalizado a partir del establecimiento de la frontera en 1853. Por tanto, más bien lo que me interesa indagar es cómo las coyunturas políticas particulares crearon una escena en la que estos pueblos reforzaran sus conexiones sociales e imaginaran “una” nación más allá de la frontera, ya que esto no fue un accidente, sino el resultado de una serie de políticas y de la emergencia indígena en la escala global, lo que posibilitó el surgimiento de identidades políticas y culturales que rebasan la frontera internacional y crean prácticas transnacionales que desafían el poder.

Para comprender la forma actual de transnacionalidad, así como resistencias y retos de los pueblos indígenas en la frontera México-Estados Unidos, primero analizaré las políticas del “multiculturalismo neoliberal” (Hale, 2005b) y los movimientos indígenas en ambos países; después, examinaré la correlación entre dichas políticas y el endurecimiento de la frontera estatal y la construcción de las fronteras tanto políticas como culturales.³ Finalmente, señalaré dos casos concretos, los yaquis y los kumiai/*Kumeyaay*.

Multiculturalismo neoliberal y movimientos indígenas en México y Estados Unidos

Entre la década de los sesenta y noventa hubo intensas transformaciones en muchos sentidos. Los procesos globales y transnacionales cuestionaron la capacidad de los Estados-naciones para administrar, establecer y efectuar normas, reglamentos y políticas dentro de sus territorios (Hanson, 2004), y, al mismo tiempo, los grupos subalternos y marginados empezaron a levantar la voz de protesta y reivindicar sus derechos en distintos lugares del mundo. La articulación a diferentes escalas con los actores y las instituciones en la arena política para solucionar problemas locales y nacionales (a mencionar algunos, la Organización de la Naciones Unidas, las organizaciones no gubernamentales, las universidades, las asociaciones civiles, etc.) les abrió la posibilidad de tomar estrategias variables, así como les permitió extender la alianza pan-indígena a nivel nacional, transnacional y global.

² Defino los pueblos indígenas en la frontera México-Estados Unidos como pueblos que mantenían la movilidad en la actual zona fronteriza antes del establecimiento de la frontera en 1853 y que residen actualmente en dicha zona y son políticamente reconocidos como indígenas o *Native American* por cada gobierno. Bajo esta definición, los pueblos como los yaquis y los kikapú, cuyos territorios “originales” no se sitúan en la actual zona transfronteriza, también pertenecen a esta categoría.

³ En este trabajo no abordo las fronteras culturales. Para el caso de los yaquis, véase Fukuma (2018).

En los procesos reivindicativos la llegada del neoliberalismo marcó un cambio no solo en el campo económico, sino también en las políticas indígenas en ambos países. Las políticas neoliberales son entendidas en general como favorecedoras de la reducción del poder del Estado en términos políticos y económicos, ya que “la mejor forma de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio” (Harvey, 2007: 6). De esta forma, el Estado delega poder al individuo como responsable de sí mismo, autodirigido, autorregulado, ciudadano aparentemente empoderado (Besserer y Nieto, 2015), considerando a la colectividad como una comunidad autosustentada y autodirigida, acorde al capitalismo global. En este sentido, basándose en la noción de gubernamentalidad de Foucault, Aihwa Ong afirma que “el neoliberalismo como una tecnología de gobierno, la gubernamentalidad es resultado de la infiltración de verdades y cálculos derivados del mercado en el dominio político” (2006: 4).

Aunque este cambio puede interpretarse como empoderamiento de los actores indígenas o democratización del sistema político, el marco de la gubernamentalidad sugiere que el mantenimiento del orden político solo se institucionaliza de forma más eficiente e insidiosa a medida que se dispersa mediante la “transferencia” (Biolsi, 2004: 243). En efecto, estas políticas les han traído una serie de consecuencias, pero de forma diferente; por un lado, los indígenas mexicanos se encuentran cada vez más desposeídos y vulnerables a los (mega) proyectos nacionales y transnacionales bajo pretensiones de ampliar los marcos de desarrollo económico, y por el otro, los indígenas estadounidenses, *Native American*, se muestran aparentemente más “empoderados” en el contexto nacional mediante el acceso al mercado turístico.

En Estados Unidos las políticas neoliberales iniciaron con la administración del presidente Reagan, quien emprendió las reformas estructurales mediante el recorte en el gasto social y educativo. Este recorte impactó considerablemente a los *Native American* que dependían de los programas sociales que ofrecía el gobierno federal (Hanson, 2004). No obstante, las políticas neoliberales de Reagan respondieron, al fin y al cabo, a su reclamación histórica, la autonomía económica. Bajo su administración, los *Native American* salieron de la dependencia del gobierno federal y emprendieron el negocio tribal en la reservación, convirtiéndose, en cierto sentido, en empresa étnica o “etnoempresa” (Comaroff y Comaroff, 2009). Las actividades de juegos de azar y otros negocios tribales les permitieron tener estabilidad económica, y, de esta manera, ejercer su influencia en la arena política estatal y nacional, e incluso, en algunos casos, desafiar al poder del Estado.

En cambio, en México las políticas neoliberales iniciaron a partir de la administración de Miguel de la Madrid tras la crisis económica del 1982, y se aceleraron durante el gobierno de Salinas de Gortari: las reformas agrarias, la canalización del Tratado de Libre Comercio (TLC) o la implementación de proyectos de asistencia social transformaron considerablemente la vida de muchos pueblos indígenas. Sobre todo, la Reforma Agraria (1992), que permitió la privatización, venta, hipoteca y arrendamiento de tierras ejidatarias, junto con la eliminación de subsidios y soportes de precio, así como la reducción de créditos a pequeños productores, lo que minó la vida rural y dificultó a los pequeños productores indígenas mantenerse en la agricultura.

Y, posteriormente, el TLC, con el aumento de la competitividad de los productos agrícolas extranjeros que provocó el abandono de la agricultura como medio de subsistencia, y, con ello, la aceleración de la migración en busca de trabajo y la venta y/o renta de las tierras ejidatarias (Weaver, et al., 2012). Por otro lado, varias reformas sociales durante la administración de Salinas, como el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), buscaron reconocer (ciertos) derechos a los pueblos indígenas para facilitar su integración al mercado como ciudadanos y reducir la responsabilidad social y el papel tradicional de tutelaje del Estado, lo que Saldívar llama “indigenismo legal” (2003: 314). En términos económicos, los gobiernos y las instituciones gubernamentales empiezan a apoyar y ofrecer créditos a ciertos proyectos que les permitan autogestionarse y autodirigirse, pero no como una comunidad sino como “ciudadano” o “empresa”, de esta manera, se espera crear ciudadanos-consumidores responsables de sus propios actos y riesgos asociados.

Por otro lado, las décadas de los ochenta y los noventa son épocas de “*présence indigène*” (Clifford, 2013) a escala global, tras la emergencia indígena notable en la arena política nacional e internacional. En Estados Unidos, la resistencia indígena a partir del *Red Power Movement* dio frutos significativos para conseguir la autodeterminación política y cultural. Como consecuencia, durante las últimas décadas del siglo XX se promulgaron leyes importantes, por ejemplo, *Indian Self-Determination and Education Assistance Act of 1975* (Ley de Autodeterminación y Asistencia Educativa de los Indígenas de 1975), *American Indian Religious Freedom Act* (1978) (Ley de Libertad Religiosa de los Indígenas Norteamericanos, 1978), *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (1990) (Ley de Protección de Tumbas de Nativos Americanos y Repatriación, 1990), etc. Gracias a estas movilizaciones y resistencias, según Biolsi (2005), los *Native American* han ganado cuatro espacios políticos en Estados Unidos: 1) el espacio tribal, la reservación donde los gobiernos tribales ejercen su poder soberano; 2) el espacio de coadministración de recursos naturales (ríos, montañas, etc.) con los gobiernos municipales o estatales; 3) el espacio nacional donde los indígenas ejercen sus derechos portátiles⁴ más allá de las reservaciones; y 4) el espacio político donde dos naciones, el Estado-nación y la nación tribal coexisten en el espacio físico. Aquí, desde mi perspectiva, se tiene que agregar el “espacio transnacional”, donde los pueblos indígenas transfronterizos exigen derechos indígenas al (libre) cruce fronterizo de los miembros e intervienen en asuntos políticos y económicos que enfrentan las comunidades emparentadas en el otro lado de la frontera (Fukuma, 2018). En este caso, el poder de negociar con los gobiernos y las instituciones gubernamentales tanto de Estados Unidos como de México emana de su estatus particular como *Native American*, y ese poder se extiende al espacio transnacional, puesto que la diferencia nace de su condición preconstitucional, su existencia antes de la formación del Estado-nación, por su “prioridad” temporal (Biolsi, 2005).

En cambio, en México, como respuesta a las reformas neoliberales, a partir de los noventa los indígenas empezaron a movilizarse y exigir sus reivindicaciones históricas —la educación bilingüe, el derecho a la autonomía y a las tierras y los recursos, entre otros—, como en el caso del levantamiento zapatista, que se visualizó y se difundió a escala mundial. Estas resistencias,

⁴ Los derechos portátiles son los que los indígenas pueden ejercer fuera de la reservación, tales como el de la compra, posesión y consumo de peyote como motivo religioso.

junto con presiones de las organizaciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas, obligaron al gobierno federal a atender constitucionalmente los derechos indígenas y proclamar la Ley Indígena (2001), aunque esta fue rechazada por el conjunto de organizaciones indígenas. Si bien el reconocimiento pleno de derechos colectivos sigue sin ser autorizado, ha habido avances democráticos en ciertas estructuras del Estado, tales como el Congreso de la Unión o la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), y en la toma de decisiones del poder, abriendo así espacios para los integrantes indígenas en la estructura política (Valladares, 2008). Sobre todo, han aumentado considerablemente los intentos de recurrir a la SCJN a partir de la implementación de políticas del multiculturalismo neoliberal (Valladares, 2008).

Es claro que el giro político tanto en México como en Estados Unidos ha creado las condiciones para la reivindicación de los derechos indígenas, desde los derechos políticos y culturales hasta las exigencias territoriales y el control de recursos naturales. Sin embargo, la combinación de las políticas neoliberales (libre comercio, reducción del Estado, emprendimiento individual, etc.) y las políticas de diferencia, el multiculturalismo (el reconocimiento de “ciertos” derechos culturales, la eliminación de la desigualdad, etc.), como argumenta Charles Hale, trae consecuencias serias: estas reformas tienden a empoderar a algunos y marginar a la mayoría a través de la manipulación de dos categorías, basadas ya no en las diferencias raciales (mestizo e indígena), sino en las culturales y políticas, “indio permitido” e “indio radical” (2016). De acuerdo con Hale, mientras el gobierno reconoce ciertos derechos culturales, las políticas del multiculturalismo neoliberal generan límites que abortan las aspiraciones más transformadoras o más “radicales” a través de “la transmisión de mensaje implícito de que está bien que los indígenas gocen de ciertos derechos siempre y cuando dejen de exigir los demás” (Hale, 2005a: 5). Las consecuencias de estas políticas, al fin y al cabo, son las que el Estado adquiere como una nueva forma de neutralizar los movimientos indígenas y gobernar a los ciudadanos de manera más eficaz (2005a).⁵

En México, si bien las políticas neoliberales provocaron aún más el despojo de las tierras y de los recursos naturales y empujaron masivamente a la población rural marginada a migrar a los centros, o bien a Estados Unidos, el multiculturalismo neoliberal también conlleva un proyecto que responde a las voces indígenas. En el caso mexicano, el reconocimiento cultural no trae consigo los derechos colectivos a tierras y recursos, ni a la autonomía; pero el proyecto cultural neoliberal abre un espacio para reivindicar la identidad cultural y entrar en el mercado de identidad, ya que estas políticas permiten, e incluso fomentan, amplias latitudes de libertad para ser culturalmente diferentes, aunque dentro de los límites impuestos por el proyecto nacional y la protección de la acumulación capitalista (Clifford, 2013: 17; Hale, 2016). Específicamente, esto se refiere al fomento de proyectos turísticos. En el multiculturalismo neoliberal mexicano, igual que en otros países latinoamericanos, el turismo indígena es fomentado y financiado no solo para incorporar a las comunidades indígenas rurales y marginadas al mercado turístico, sino

⁵ En la misma línea, Claudia Briones y otros (2007) señalan cuatro tendencias del multiculturalismo neoliberal después de analizar casos argentinos: la puesta en valor de conceptos como poblaciones vulnerables, patrimonio, desarrollo sustentable; los vericuetos de la participación en un contexto de auto-responsabilidad que parte de asumir que todos sabemos todo y somos expertos de nosotros mismos; la diversificación de agencias y roles en un marco de cambio de empleadores; la transformación en las ideas de la política y lo político (Briones, et al., 2007: 279).

también para transformar a los indígenas marginados en sujetos dóciles y performadores de su identidad, creando así al “indio permitido” (Rivera, 2016).⁶ Ciertamente, lo que se comercializa en el turismo indígena son las diferencias culturales, muchas veces exotizadas y esencializadas.

Por otra parte, como indican Hale (2004) y Jung (2003), la forma actual de gobernanza permite desarrollar la agencia política de los grupos culturales marginados y crear espacio donde estos articulan sus luchas con diferentes actores y organizaciones, pero “siempre que no acumulen suficiente poder como para cuestionar las prerrogativas básicas del Estado” (Hale, 2016: 19, traducción propia).⁷ En la actualidad, las movilizaciones y luchas indígenas siempre están articuladas con diferentes fuerzas, tanto desde arriba (los gobiernos, las instituciones gubernamentales, las organizaciones internacionales) como desde abajo (ONG, sociedad civil, Congreso Nacional Indígena, entre otros), entre las cuales, en el caso de los pueblos indígenas en la frontera, están las tribus estadounidenses que intentan dar una solución en conjunto a los problemas que enfrentan (véase más adelante).

En Estados Unidos, el multiculturalismo neoliberal, a pesar de sus consecuencias positivas, también tiene un lado oscuro. Primero, se trata del proceso de reconocimiento como nativo americano. A partir de los setenta, tras los movimientos del *Red Power*, el asunto del reconocimiento federal surgió en la escena nacional y la oficina de los Asuntos Indígenas (*Bureau of Indian Affairs*) creó el proceso para la obtención de reconocimiento federal (*Federal Acknowledgment Process*, FAP). El resultado fue que se hizo más estricto y complejo obtener dicho estatus (Miller, 2004), y, al mismo tiempo, la frontera entre los *Native American* reconocidos y los no reconocidos se hizo más marcada, concediendo los derechos a los primeros y excluyendo a los segundos. En otras palabras, estas reformas implicaron por un lado ampliar derechos y poder a los nativos americanos ya “reconocidos” por el Estado, y, por el otro, reducir considerablemente la posibilidad de que otros indígenas puedan conseguir el reconocimiento, ahora que ya está muy demandado y peleado. Miller, después de revisar varios casos concretos, concluye que el Estado sigue ejerciendo el poder hegemónico de definir la identidad racial, étnica y política de los indígenas en Estados Unidos (2004: 15) mediante el FAP.

Asimismo, la apertura de “etnoempresas” tiene problemas inherentes. Además de que el desarrollo económico con base en los casinos (locales de juegos de azar, espectáculos, entre otros) solo favorece a aquellos cuya reservación está ubicada en las cercanías de grandes ciudades, Comaroff y Comaroff (2009: 82) mencionan algunas problemáticas de estas etnoempresas, a saber: 1) pertenencia: establecida por la sangre y provoca procesos de inclusión-exclusión; 2) etnogénesis: el comercio produce y/o congela a un grupo étnico; 3) capital: el establecimiento del negocio tribal se pone en marcha con capital riesgoso procedente del exterior.

⁶ Rivera lo define como “aquel que asume un papel ornamental en el nuevo Estado, y acepta recluirse en ‘reservas étnicas’ para representar papeles en la puesta en escena del ‘turismo ecológico’ o el ‘turismo étnico’ que haría incluso rentable una forma constreñida y teatral de la(s) identidad(es) indígena(s), convertidas en objetos exóticos de consumo” (2016: 67).

⁷ Trad. propia: “[...] as long as it does not amass enough power to call basic state prerogatives into question” (Hale, 2016: 19).

Ciertamente, las políticas del multiculturalismo neoliberal en Estados Unidos crean una “excepción” (Ong, 2006) (una nación soberana dentro del Estado-nación), en donde se les otorga un estatus particular y especial a los *Native American*, gracias al cual pueden exigir el territorio y los recursos, así como emprender negocios en la reservación con exención de impuestos. Pero, al mismo tiempo, la lógica neoliberal responsabiliza a estos pueblos de sus propios actos y decisiones como etnoempresa capaz de competir en el mercado global. Aunado a las políticas identitarias que abren espacios a los sujetos y grupos étnicos históricamente marginados y oprimidos de expresar y exigir su identidad cultural, se genera y se intensifica la dinámica de exclusión, y, por consecuencia, las fronteras entre los que tienen derechos y los que no los tienen se vuelven más rígidas que nunca.

Aunado a ello, las tribus o naciones cuya reservación está lejos de ciudades se ven obligadas a entrar a un mercado riesgoso, de desechos industriales o de extracción de recursos para su supervivencia, destruyendo así su entorno y perjudicando la salud de sus miembros (Hanson, 2004). Lo peor es que estas actividades son entendidas como ejercicio de su soberanía política, y, además, la contención de los desechos industriales es posible por su “excepción”, ya que la reservación como territorio soberano tribal puede “dar acceso a los gobiernos y a las empresas para tratar algo que ha escapado a soluciones políticas y/o científicas adecuadas” (2004: 299, traducción propia).⁸ Sí es cierto que las reformas han proporcionado mayores oportunidades para la resistencia, la supervivencia y la autodeterminación de los *Native American*, pero, al mismo tiempo, aceleran su colonización y explotación (2004: 298). Hanson concluye:

Dentro de la emergente economía política neoliberal, se enfrentan ahora a una nueva contradicción mayor: cómo abrazar al bebé de alquitrán del nuevo capitalismo global como medio de autodeterminación económica, pero no dejar que ese paso se convierta en la cosa misma; no dejar que el desarrollo económico se convierta en la justificación predominante de la soberanía tribal; o incluso viceversa (2004: 302, traducción propia).⁹

Todo lo anterior sugiere que el multiculturalismo neoliberal, en general empodera a algunos y margina a la mayoría, a través de la concesión de (ciertos) derechos y la creación de sujetos y pueblos que se gobiernan a sí mismos de acuerdo con la lógica del capitalismo globalizado, en la cual el territorio y los recursos naturales se convierten en el medio para su desarrollo económico y en una mercancía. El ejercicio de autonomía o soberanía solo está permitido de acuerdo con la lógica de mercado neoliberal o limitado en el grado de que no perjudique el sistema político del Estado.

⁸ Trad. propia: “[...] provide access to governments and corporations in dealing with something that has escaped (other) adequate political and/or scientific solutions in dominant society” (Hanson, 2004: 299).

⁹ Trad. propia: “Within the emergent neoliberal political economy, they now face a new, perhaps larger contradiction: how to embrace the tar baby of new global capitalism as a means of economic self-determination but not let that step become the thing itself; not let economic development become the predominant justification for Indian sovereignty; or indeed, vice versa” (Hanson, 2004: 302).

El multiculturalismo neoliberal y las fronteras

Como argumenté en el apartado anterior, el multiculturalismo neoliberal ofreció una oportunidad a la población indígena de ampliar su soberanía (en Estados Unidos) y de conseguir ciertos derechos culturales (en México), aunque con limitaciones, así como de intervenir en la arena política nacional para exigir sus demandas históricas. El proceso transnacional de los pueblos indígenas en la frontera coincide con la emergencia de la agencia indígena en el espacio transnacional, y conlleva el inicio de negociación constante con las fronteras tanto étnica como política. Aquí la transnacionalización se refiere a los intentos de atravesar la(s) frontera(s) a pesar de haberse incorporado en el sistema nacional como ciudadanos (estadounidense/mexicano) y como categoría sociopolítica (*Native American*/indígena), desde donde exigen sus derechos. En este apartado enfatizaré el papel de los Estados-naciones en la construcción de las fronteras bajo esta forma de gobernanza.

Las fronteras y las discrepancias son conceptos clave para entender el impacto de las políticas del multiculturalismo neoliberal hacia los indígenas: por un lado, la política de reconocimiento concede a los grupos étnicos cierto control y manejo de sus fronteras dentro de los límites preestablecidos, y, a su vez, los agentes étnicos elaboran estrategias para manipularlas y atravesarlas, o bien reforzarlas; por el otro, el Estado produce o aclara la frontera entre los permitidos y los radicales y entre los políticamente reconocidos y los políticamente no reconocidos, generando así la dinámica de exclusión, incluso dentro de la comunidad. En la era del multiculturalismo neoliberal, las diferencias reconocidas y fomentadas por las autoridades y las fronteras de pertenencia que se construyen dentro del grupo étnico son clave para entender los procesos dinámicos que ocurren en la zona transfronteriza.

En relación con los pueblos indígenas en la frontera, las políticas del multiculturalismo neoliberal no solo demarcan las fronteras arriba mencionadas, sino también refuerzan la frontera política, la comunitaria o tribal, así como la nacionalidad y la ciudadanía (mexicana o estadounidense), que afectan considerablemente en el cruce fronterizo.¹⁰ En Estados Unidos los ejercicios de la soberanía tribal en sí mismos producen procesos de exclusión, pues cada tribu oficialmente reconocida establece criterios propios de membresía estipulados en la Constitución tribal y demarca la frontera entre miembros y no miembros.¹¹ Bajo esta forma de gobernanza la frontera de pertenencia se vuelve cada vez más rígida y estática, mientras aumentan las demandas de inclusión; y el proceso de exclusión es más violento entre las tribus más exitosas en la etnoempresa. En México, si bien la dinámica de inclusión y exclusión es de otra índole, en algunas ocasiones la propia comunidad empieza a reconstruir una frontera comunitaria para salvaguardar ciertos derechos (véase el caso kumiai), o bien la mala distribución de recursos o derechos puede causar una división profunda interna (véase el caso yaqui). Además, las políticas multiculturales tienden a privilegiar a los ciudadanos pertenecientes al grupo étnico dominante, aumentando así la exclusión y explotación del resto de los indígenas (Reygadas, 2007: 348; Cañas, 2016).

¹⁰ Esta diferencia también produce inequidad de derechos dentro de la sociedad dominante, incluso en las reservaciones. Para más detalles, véase Fukuma (2018).

¹¹ Cada tribu establece su propio criterio de membresía y no existe un marco en común. La mayoría de las naciones o tribus pide como requerimiento tener como mínimo un cuarto de sangre tribal.

Ahora bien, entre los pueblos indígenas transfronterizos está la frontera México-Estados Unidos, que no solo constituye el límite territorial entre dos Estados, sino también demarca la frontera política, cuya función es detener, separar y distinguir, con la capacidad de contener y filtrar los flujos que provienen del exterior (Bartolomé, 2008; Kearney, 2006). Asimismo, siendo tanto de institución como de proceso, esta frontera, como otras fronteras estatales, marca y delimita la soberanía y la ciudadanía individual —por ende, la construcción de las categorías “nacional” y “extranjero”— y tiene funciones en la creación y el mantenimiento del Estado nacional (Anderson, 1996, citado por Donnan y Wilson, 1999: 5). Así, a partir del establecimiento de la frontera internacional, en el interior de estos pueblos transfronterizos se selló una diferencia fundamental, la nacionalidad y la ciudadanía que no solo afecta la movilidad espacial, sino también la pertenencia e identidad. Esta diferencia se acentúa más con las políticas neoliberales y la militarización de la frontera.

Además, se han instituido gradualmente las diferencias y discontinuidades a partir del establecimiento de la frontera internacional; lenguas, construcciones sociales de etnicidad, sistemas educativos y escolares, sistemas políticos económicos, etc. Así, la instauración de la frontera implicó y sigue implicando una transformación del marco de significaciones y acciones de las poblaciones asentadas en la zona transfronteriza, entre quienes percibían y siguen percibiendo similitudes culturales.

El cruce fronterizo en la frontera México-Estados Unidos muestra la hegemonía del Estado en clasificar y filtrar personas y cosas que la atraviesan, o bien detenerlas completamente. Como ya se ha planteado en otros trabajos, la tarea de la frontera estadounidense no es detener el flujo de las personas y cosas de manera completa, sino de filtrar y categorizar a los que la atraviesan (Kearney, 2006); y de acuerdo con la identidad asignada, cambian drásticamente la velocidad, el derecho y el riesgo del cruce (Pallitto y Heyman, 2008). Además, la identidad asignada en la frontera determina su movilidad espacial y coadyuva a perseguir a los que intentan cruzar (Amoore, 2006); los que cruzan con permiso cultural permanecen en el territorio estadounidense en una posición ambigua, pues en cualquier momento su estatus legal puede ser cuestionado por la policía migratoria.

Esta situación empeoró a partir de la militarización de la frontera. Amoore (2006) y Pallitto y Heyman (2008) indican que con la implementación del biopoder fronterizo caracterizado por el US VISIT,¹² el aparato de vigilancia y persecución se extiende a manos de los ciudadanos como responsabilidad social. Se trata de la disciplina y la interiorización de los discursos y los ejercicios antinmigrantes y terroristas a favor de la seguridad personal y nacional. En otras palabras, es una nueva forma de la gubernamentalidad en la cual cada ciudadano se encarga de protegerse a sí mismo de cualquier amenaza y forma parte de la securitización estatal a través de la manipulación del sentimiento de nosotros americanos compatriotas. Ahora, aparecen fronteras en cualquier

¹² La Tecnología de Indicadores de la Condición de Visitante e Inmigrante de los Estados Unidos (comúnmente conocida como US-VISIT) es un sistema de gestión de la Oficina de Aduanas y de Protección de Fronteras de los Estados Unidos (CBP) implementado en 2004. El sistema implica la colección y el análisis de datos biométricos (como las huellas dactilares), que se cotejan con una base de datos para rastrear a las personas que son consideradas terroristas, delincuentes e inmigrantes ilegales por Estados Unidos.

parte del territorio estadounidense, y los más marginados o perjudicados por esta política, entre otros, son los sujetos de los pueblos transfronterizos.

Así, la frontera estadounidense, sobre todo a partir de su militarización, detiene el flujo constante y restringe la movilidad espacial y social de los pueblos indígenas en la frontera, sin importar si se es miembro o familiar de los integrantes de las tribus emparentadas en Estados Unidos.¹³ Además, como explican Pallito y Heyman (2008), cruzar con el permiso cultural (véase más adelante) produce diferentes tipos de inequidades: la inequidad de derechos —por ejemplo, en cuanto al derecho a estar libre de registros e incautaciones irrazonables, al derecho a la igualdad de trato frente a otras personas, etc.—; la inequidad de velocidad —por ejemplo, en la rapidez con que se produce el paso de frontera, más lento en el caso de los indígenas—; y la relacionada con el riesgo de ser revisados y discriminados, puesto que de acuerdo con su nacionalidad, clase social, raza y apariencia se los categoriza y perfila como sujetos con alto riesgo de convertirse en indocumentados.

No obstante, frente al endurecimiento y la militarización de la frontera, los pueblos indígenas fronterizos han luchado y han logrado establecer un acuerdo formal e informal con los agentes del Servicio de Inmigración y Naturalización (INS, *Immigration and Naturalization Service*) y el Servicio de Aduanas y Protección Fronteriza (CBP, *U.S Customs and Border Protection*) para que los sujetos indígenas del lado mexicano tengan el derecho al cruce fronterizo. Esto hace suponer que Estados Unidos reconoce los derechos de los indígenas mexicanos, en particular, el derecho a la movilidad transfronteriza para los pueblos indígenas fragmentados por la frontera, pero en realidad no es así (de hecho, Estados Unidos no ratifica el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT). Si bien algunos miembros de origen mexicano pueden cruzar la frontera y hacer visita en las reservaciones gracias a negociaciones constantes con los agentes de migración, esto no significa que el derecho de los indígenas mexicanos sea reconocido —para Estados Unidos son simplemente “mexicanos”, o peor aún, mexicanos “pobres” que pueden convertirse en indocumentados—, sino que, más bien, se permite atravesar la frontera a condición de que las tribus estadounidenses, a pesar de ser una nación soberana dentro del Estado, respalden la identidad de quien la cruza y, en cierta medida, asuman la responsabilidad de retornar a los visitantes mexicanos al otro lado de la línea. Esto, al fin y al cabo, obliga a las tribus estadounidenses a controlar el flujo y colocar su propio filtro para poder mantener el acuerdo actual de cruce (para profundizar más, véase Fukuma, 2018).

Como vemos en el siguiente apartado, a pesar de las estrategias y tácticas formales e informales para superarla o atravesarla, la frontera México-Estados Unidos constituye una barrera enorme. Sobre todo, después del 11 de septiembre el endurecimiento de las políticas migratorias dio un golpe fuerte a estos pueblos, pidiéndoles más documentaciones y dejando la responsabilidad de cualquier irregularidad a las tribus emparentadas en Estados Unidos. Aquí observamos otro ejemplo de “excepción”, el ejercicio de soberanía de las tribus estadounidenses, pero responsables

¹³ Esto queda muy claro en el caso de los *Tohono O'odham*, que a pesar de que la nación *Tohono O'odham* otorga membresía a los tohono o'odham de la nacionalidad mexicana, estos siguen sufriendo hostigamiento injusto y violencia de parte del *border patrol* y agentes de migración (Luna-Firebaugh, 2002).

de los miembros provenientes del lado mexicano mientras permanecen en el país norteamericano. Sin duda, esto forma parte de las políticas del multiculturalismo neoliberal.

Con la nueva gubernamentalidad, los pueblos transfronterizos, siendo población heterogénea y diferenciada en el marco nacional y dispersa en la zona transfronteriza, enfrentan nuevos retos y problemas, colocándose en el entreverado de una nueva y compleja configuración de relaciones de poder.

Dos casos: los yaquis y los kumiai/*Kumeyaay*

Desde los noventa, los pueblos indígenas yaquis y kumiai/*Kumeyaay* han reforzado los lazos familiares y étnicos más allá de la frontera internacional y de otras políticas y culturales. Este proceso nuevo de transnacionalización se inició por la iniciativa de las tribus estadounidenses que han logrado ampliar su soberanía en el país, y, con ello, avanzar al espacio transnacional con la intención de superar los marcos nacionales y las categorías nación-centristas, así como desafiar al poder.

Como la dinámica transfronteriza produce procesos étnicos específicos, propios de una relación asimétrica en términos económicos y de derechos políticos (Olmos, 2007: 29), existen diferencias y discrepancias entre los individuos y las comunidades situados en ambos lados de la frontera. En el caso de los yaquis y los kumiai/*Kumeyaay*, los individuos pertenecen a dos Estados-naciones diferenciados y a distintas comunidades, tribus o pueblos, por lo que no solo existen las fronteras políticas y socioculturales, sino también una notable disparidad económica-política entre ellos. A diferencia de otros pueblos indígenas transnacionales, entre estos pueblos transfronterizos no existe una organización o asociación transnacional en la que participen los miembros de ambos lados de la frontera; no obstante, entre los territorios étnicos hay personas, familias y organizaciones que se conectan y se articulan entre sí. El intercambio transfronterizo y transnacional principalmente se centra en la esfera ritual y cultural, y mediante el intercambio de dones se tejen relaciones de ayuda mutua y se construye una identidad cultural y política que rebasa las fronteras. Asimismo, este proceso estimula el surgimiento de una nueva configuración cultural, como resultado de la apropiación cultural o transcultural en el contexto dinámico transfronterizo (Olmos, 2007; Fukuma, 2018).

Es importante destacar que aunque las prácticas transfronterizas y transnacionales tienen como objetivo principal la reproducción de la cultura e identidad a través del intercambio cultural, lo hacen porque son de “una” nación, una familia que fue violentamente dividida y fragmentada por el establecimiento de la frontera y los Estados modernos, así como por las políticas migratorias y de asimilación. La frase “no cruzamos la frontera, la frontera nos cruzó a nosotros”, tal y como la declaran, muestra claramente su experiencia de la fragmentación forzada —tanto familiar como territorial— y el apuro histórico, así como su deseo de reorganizar y recuperar lazos familiares más allá de la frontera. En otras palabras, la transnacionalización está sustentada por el pensamiento decolonial de poder, en el cual estos pueblos empiezan a imaginar una nación libre de fronteras nacionales y nación-centristas y construir una nueva identidad cultural y política, capaz de desafiar al Estado y otras fuerzas abrumadoras, y, con ella, agendar

las prácticas culturales y políticas que posibilitan articular la población y los espacios étnicos divididos por la frontera. Sin embargo, debido a la existencia de la frontera hegemónica están atrapados en el complejo entreverado del poder y enfrentan las diferencias tanto institucionales como culturales producidas y acentuadas a lo largo del tiempo, lo que dificulta comunicarse de manera fluida y reorganizarse para construir “una” nación sin fronteras.

Yaqui

Si bien la demarcación original de los yaquis, conocida como el Territorio Yaqui, se sitúa en el sur del estado de Sonora, actualmente sus territorios y espacios (enclaves) étnicos se extienden en ambos lados de la frontera internacional como resultado de la movilidad (muchas veces forzada) a lo largo de la historia. Tradicionalmente, los yaquis se movían en una vasta zona por el intercambio comercial con otros pueblos, por lógica de la misión jesuita o por búsqueda de trabajo, pero la movilidad masiva comienza durante el Porfiriato y la Revolución Mexicana, causada por las violencias sistematizadas del Estado mexicano; la persecución y deportación de los yaquis les obligó a salir de su territorio y atravesar la frontera internacional (Hu-DeHart, 1984; Padilla, 1995, 2009; Spicer, 1994; Fukuma, 2018).¹⁴ Como resultado de la movilidad forzada, existen varios territorios y espacios étnicos a lo largo de la región Sonora-Arizona (incluso fuera de ella, como en California, Texas, en Estados Unidos y Baja California, en México, entre otros). Sin embargo, el intercambio familiar y ceremonial más allá de la frontera siguió produciéndose de forma irregular, aunque cada vez de manera menos frecuente en el transcurso de tiempo (para más detalles, véase Fukuma, 2018). El cambio decisivo vino en 1978, cuando los yaquis en Estados Unidos recibieron el reconocimiento federal como *Native American*. Esto implicó la completa separación política de los yaquis en México a través de la creación de la membresía tribal,¹⁵ excluyendo no solo a los yaquis de nacionalidad mexicana, sino también a los yaquis nacidos en Estados Unidos que no pueden comprobar los requisitos para la membresía, el porcentaje de “sangre” yaqui.

No obstante, tener estatus legal y político como *Pascua Yaqui Tribe* (PYT) les permitió no solo tener territorio, la reservación donde se gobiernan por sí mismos y expresan abiertamente la identidad étnica que durante mucho tiempo fue oprimida, sino también recuperar los lazos perdidos con los yaquis en el lado mexicano, así como revitalizar algunas prácticas culturales y rituales con ayuda de estos. Gracias a ello, actualmente existen múltiples conexiones étnicas a lo largo de Sonora-Arizona, por las cuales se circulan objetos, capital, símbolos, servicios, así como información. Es decir, ahora se desarrolla el sistema de intercambio de dones entre las comunidades de Arizona y los pueblos de Sonora, consolidado principalmente en el ámbito

¹⁴ Cabe mencionar que una de las razones por las cuales los yaquis en Estados Unidos fueron reconocidos como *Native American* fue por el documento histórico archivado en la antigua misión Tumacácori, ubicada en el sur de Arizona, que comprueba la presencia de familias yaquis en dicho lugar antes del establecimiento de la frontera internacional.

¹⁵ Los criterios de membresía de la *Pascua Yaqui Tribe* (PYT) son: 1) ser un descendiente directo o un pariente colateral de un miembro de sangre yaqui, 2) poseer al menos un cuarto de sangre yaqui, y 3) ser ciudadano de los Estados Unidos.

ritual. Asimismo, a partir de la década de los noventa, la apertura de los negocios tribales en la reservación le permitió ampliar la soberanía,¹⁶ y, con ello, extender su influencia en la zona transfronteriza para agilizar el cruce transfronterizo e intervenir en problemas que enfrentan los yaquis ubicados en Sonora —problemas de territorio y recursos naturales—.

El desarrollo del intercambio transnacional vino de una necesidad inherente, pero no habría sido posible sin los cambios ocurridos durante las últimas décadas en Estados Unidos y México: uno de ellos es, sin duda, el reconocimiento federal como *Native American*. El año 1978 fue cuando se estableció el proceso de reconocimiento federal (FAP) y, al mismo tiempo, cuando los yaquis fueron reconocidos como *Native American* por vía legislativa; justamente, los yaquis fueron los últimos en recibir el reconocimiento federal antes de su implementación.

A partir de este momento, la PYT ha crecido de manera muy acelerada y ha conseguido algunos logros políticos a través de las negociaciones con los gobiernos estatal y federal sin sobrepasar el margen de lo permitido. Asimismo, el gobierno tribal logra mostrar su presencia dentro de los *Native American* en Arizona y utilizar proyectos pioneros para el ejercicio de su soberanía. Por ejemplo, la PYT entró en el negocio de los juegos de azar en los ochenta y ahora cuenta con dos casinos, un hotel de cuatro estrellas, una sala de conciertos, una tienda de tabaco y un campo de golf. El desarrollo del negocio tribal mejoró la condición de vida de muchos yaquis, y permitió invertir en la mejora de la infraestructura y servicios en sus territorios, así como en la cultura y la educación. En la reservación hay un preescolar y una preparatoria, así como el *Yoemem Tekia Cultural Center* (Museo y Centro Cultural “Yoemem Tekia”) y el Departamento de Lengua y Cultura, donde se enseñan la lengua vernácula, la historia étnica, música y danza tradicional. En el campo político, la PYT es la primera tribu que logró conseguir la “Enhanced Tribal ID Card” como tarjeta de identificación tribal y como *border crossing card*. Esta tarjeta permite a los miembros de la PYT cruzar las fronteras tanto de México como de Canadá por vía terrestre y marítima sin necesidad de portar el pasaporte.

Tocante a los yaquis en México, las políticas del multiculturalismo neoliberal han traído consecuencias negativas: despojo de territorios y recursos naturales, división interna provocada por megaproyectos y proyectos de autogestión, así como dependencia de los proyectos económicos ofrecidos por las instituciones gubernamentales y/o las empresas transnacionales. Tras la Guerra Yaqui, el presidente Cárdenas ejecutó la restitución de casi la mitad del territorio ancestral y reconoció derechos a la autonomía y los recursos naturales (Spicer, 1994). Sin embargo, a partir de la década de los sesenta se aceleró el proceso de incorporación a la estructura nacional, sobre todo en el sector de producción y educación; las instituciones gubernamentales empezaron a controlar considerablemente la vida de los yaquis (Spicer, 1994). El proyecto del Plan Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui (PIDTY) (1982-1997) surgió como respuesta a las exigencias de liberarse de la influencia y el control de las instrucciones del gobierno (de Banrural y de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos) en la producción agrícola y recuperar la autonomía económica. El PIDTY como proyecto de autogestión dio inicio a 48 programas y casi 20 proyectos, pero, al final, provocó una división dentro de los pueblos yaquis debido a los

¹⁶En los noventa también hubo otro cambio importante, el de estatus político de “*created tribe*” a “*historic tribe*”, que les permitió a los yaquis autodeterminarse y tener jurisdicción en su territorio (Castile, 2002).

violentos cambios de la estructura tradicional de poder y el surgimiento de otros actores (Lerma, 2015). Esta fragmentación, además, tuvo impacto en las relaciones entre la tribu yaqui y los gobiernos estatal y federal, puesto que el gobierno dio por sentado que no existían condiciones para negociar con la tribu (2015: 300).

Otro acontecimiento que sacudió a la tribu yaqui y repercutió en la arena nacional fue la construcción del Acueducto Independencia con la intención de canalizar el agua de la presa Novillo a Hermosillo, donde la escasez de la misma constituye un problema crítico. Este megaproyecto enfrentó la resistencia fuerte tanto de los yaquis como de otros actores sociales, ya que la construcción de la obra no fue informada y consensuada de manera correcta con la población afectada. Unos meses después del inicio de su operación, los yaquis, junto con los integrantes del Movimiento Ciudadano por el Agua, se pusieron en acción para detenerla e iniciaron un bloqueo sobre la Carretera Internacional México 15. Gracias a la articulación con las ONG, las universidades y las organizaciones civiles, esta movilización se transformó en una pugna mediática y una suma de las luchas contra el despojo de los recursos naturales. La táctica de bloquear la Carretera Internacional México 15 fue una forma eficaz de hacer escuchar sus demandas al gobierno y obligarle a sentarse a la mesa de diálogo para solucionar el problema, ya que la detención del flujo de mercancías a Estados Unidos causó grandes perjuicios a la economía nacional y transnacional, la mayor contraparte de la exportación de los productos nacionales. A pesar de las resistencias prolongadas y la sentencia de amparo por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, a fin de cuentas, se validó la operación del acueducto en 2015; y ahora, el problema gira en torno a la construcción del gasoducto que atraviesa su territorio.

Por otra parte, hay otros proyectos de autogestión en el sector productivo que inició el gobierno de Partido Acción Nacional (PAN). Por un lado, el proyecto de invernadero en la Loma de Guamúchil (Cócorit Produce) y Tórim (Tórim Produce) para la producción agrícola destinada para la exportación a Estados Unidos y Canadá. Por el otro, el proyecto turístico, Parador Turístico Yaqui, construido al lado de la carretera internacional 15 a la altura de Loma de Guamúchil, donde se suponía que se ofrecería la venta de artesanía y comida tradicional yaquis. Sin embargo, este último actualmente está detenido por la Autoridad Tradicional del mismo pueblo por falta de cumplimiento de sus demandas. Las pretensiones del gobierno estatal se entrevén en estos proyectos: en primer lugar, incorporar a los yaquis a la economía nacional como organización autogestora o como emprendedor, utilizando la alta tecnología y aprovechando la cercanía con Estados Unidos; en segundo lugar, incentivar el turismo a través de la promoción de la representación cultural —de hecho, se construyó una estatua gigante de un danzante de venado— como grupo étnico resistente con una cultura muy “auténtica”. En palabras de Hale (2016), se trata de convertirlos de “indios rebeldes” a “indios permitidos”, aunque no se alcance el resultado esperado.

En la actualidad, todos los asuntos que la tribu yaqui ha exigido durante siglos y décadas pasadas siguen sin resolverse, excepto los apoyos a proyectos de autogestión. Además, los yaquis trabajan cada vez más fuera de su territorio, en maquiladoras en las ciudades cercanas o campos agrícolas, e incluso los jóvenes migran temporalmente al norte del estado en busca de mejores condiciones de trabajo y de sueldo.

No obstante, el multiculturalismo neoliberal abrió espacios para la reorganización étnica. La transnacionalización alcanzó su auge en los años noventa, en los cuales surgieron varias ideas y proyectos para reforzar los lazos étnicos y encarnar “una” nación sin frontera. A partir de ahí, se intensificó el intercambio transnacional, sobre todo en el ámbito ritual y cultural. Una de las características, sin duda, es la participación de los yaquis de origen mexicano en los rituales celebrados en comunidades de Arizona, creando así lazos muy estrechos y de ayuda mutua entre los yaquis de ambos países. Cabe destacar que en este proceso, gradualmente se han ido formando las familias transnacionales y las relaciones de parentesco espiritual (compadrazgo y padrino) entre los yaquis de diferentes nacionalidades, pueblos y pertenencias, a través de la recuperación de los lazos de parentesco y/o la renovación de estos, o bien por el establecimiento de compromisos rituales (Fukuma, 2018).

Por otra parte, el don transnacional se ha extendido y se ha diversificado en el tiempo y el espacio. Los individuos, familias y diferentes organizaciones en Arizona coordinan de manera irregular apoyos caritativos y envían víveres, ropa usada y materiales escolares a las familias y pueblos yaquis más necesitados. Estos apoyos no transforman la situación económica de los pueblos yaquis sonorenses pero sí ayudan de alguna forma a cubrir necesidades y salir de apuros.

En cuanto a la erradicación de la pobreza, dar una solución adecuada es algo complicado y complejo ante la necesidad urgente de crear medios de producción y fuentes laborales en Territorio Yaqui, más que el don caritativo. De hecho, hubo varios intentos para mejorar la situación económica de los pueblos yaquis sonorenses a través del apoyo de los yaquis de Arizona mediante la comercialización de carbón y camarón, pero dejó de funcionar debido a dificultades de coordinación y, sobre todo, por la discrepancia en las maneras de trabajar y diferencias estructurales entre las dos partes (para más detalles, véase Fukuma, 2011). Ahora solo se ofrecen los apoyos jurídicos para las luchas por tierras y recursos naturales que están en proceso en Territorio Yaqui. Además, una de las barreras para crear vínculos más sólidos y funcionales es la división existente en los ocho pueblos tradicionales, provocada por el PIDTY y luego agravada por el Acueducto Independencia, pues la PYT evita tomar partido para no intervenir en los asuntos políticos internos.

Por último, respecto al cruce transfronterizo, los yaquis han conseguido este derecho desde hace décadas. Como mencioné anteriormente, para reforzar los lazos étnicos es fundamental facilitar el cruce transfronterizo de personas y cosas, de manera bidireccional. Desde los años sesenta, los yaquis arizonenses negocian constantemente con los agentes de migración para que los yaquis mexicanos puedan visitar las comunidades emparentadas en Estados Unidos. Uno de los logros importantes entre los yaquis fue introducir y establecer el sistema de permiso cultural para el cruce fronterizo de los miembros mexicanos. La necesidad surgió de repente cuando los agentes empezaron a pedir documentos oficiales a los participantes mexicanos. El capitán de San Martín de Porres relata:

Pero cuando me empezaron a mandar a Río Yaqui,¹⁷ a convidar a los pascolas y *maso* [venado],¹⁸ y me di cuenta de que había muchos requisitos, necesitaba pasaporte para cruzar la frontera, y [...] estaba difícil, aparte de todo eso, cobraban para pasaporte, y pensaba yo, ¿por qué necesitamos pasaporte para todo esto?, somos yaquis, tenemos pariente acá y allá, [...], para ver la ley que nos impone, [...], pues se me hizo difícil por primera vez [...] y ahí [en la oficina de migración] me quedé todo el día, rogando a los oficiales ahí, hasta que me mandaron al director y me estaba platicando con él y por qué llegaba la gente para aquí, [...], y me dijo: “vamos a poner a quien encargar, vas a asegurar que esta gente, lo que tú dices y asegurar que va a regresar, que no se va a quedar, y tú vas a asegurarlo”. Así que, no más dos [personas] tenían pasaporte, eran 12, y los demás no tenían nada, entonces, [el director] dice: “vas a convidar a la gente que no tiene documento en el consular americano en el Hermosillo”. Era una lista de gente que traigo, de dónde son, a dónde van, y a qué van. [...] Entonces con el permiso todos llegan acá, y así pasó. Y llegué con ellos, todos yaquis a participar en la Cuaresma, desde entonces empecé haciendo ese trabajo, y ahora ya tiene un sistema, ya está aceptado y adoptó la Pascua, porque aquel tiempo no había la tribu (capitán de San Martín de Porres, Barrio Libre, entrevista en 2014).

El nacimiento de la PYT facilitó la comunicación con los agentes de migración, lo que favoreció el surgimiento de una nueva forma para el cruce fronterizo, la visa láser. Así, gracias al acuerdo con los agentes de la frontera (el INS), la visa se entrega únicamente a los yaquis mexicanos con años de participación en los rituales y todo el costo es cubierto (tanto el de pasaporte mexicano como el de visa) por el gobierno tribal. Por esta razón, a diferencia de los kumiai, entre los yaquis son muy escasos los portadores de la visa, aunque el cruce fronterizo con el permiso cultural es posible y frecuente para asistir y participar en eventos culturales. Sin embargo, la situación cambió después de 2016 con la llegada del gobierno de Trump. Durante su cuatrienio, la mayoría de las veces dejaron de utilizar el permiso cultural para mantener buenas relaciones con el CBP y para que no se anule el acuerdo por cualquier irregularidad. Además, quedándose en uno de los estados con fuerte rechazo a los inmigrantes, Arizona, los yaquis con el permiso cultural se encuentran atrapados en la comunidad de acogida sin poder salir de ella durante su estancia (que a veces dura más de 40 días) (Fukuma, 2018).

Kumiai/Kumeyaay

Los kumiai/*Kumeyaay* son un grupo étnico cuyo territorio ancestral se extiende por la parte meridional de California, Estados Unidos, y la septentrional de Baja California, México.¹⁹ En la actualidad hay trece tribus reconocidas por el gobierno federal en California mientras en Baja

¹⁷ Río Yaqui es como se conoce al Territorio Yaqui en el lado fronterizo estadounidense.

¹⁸ Las danzas de los pascolas y el *maso* tienen origen prehispánico y representan *juya ania* (mundo del monte) y *yo ania* (mundo antiguo y venerable). Ambas danzas son indispensables para toda ritualidad yaqui (excepto la Cuaresma).

¹⁹ Utilizo dos términos para referirme al grupo étnico dependiendo del lado donde se encuentra: “kumiai” es referido a los que se encuentran en el lado mexicano, por ende, con la nacionalidad mexicana, mientras que *Kumeyaay* alude a los que habitan en el lado estadounidense, con la nacionalidad estadounidense.

California existen cinco comunidades. El establecimiento de la frontera internacional no solo dividió su territorio, sino también a sus familias: las que se asentaban en el lado estadounidense se convirtieron en estadounidenses y las que se encontraban en el otro lado de la frontera, en mexicanas. Los procesos de integración al sistema nacional y el desarrollo económico de la zona trajeron una reducción importante de su territorio en ambos países, y, con ello, los kumiai/*Kumeyaay* se vieron obligados a sedentarizarse en pequeñas extensiones de tierra o modificar constantemente su residencia a lo largo del tiempo por el avance de los colonos.

Originalmente, los kumiai/*Kumeyaay* estaban organizados por linajes y su medio de subsistencia era la caza, la pesca y la recolección (Garduño, 2016). Antes de su sedentarización, este grupo étnico vivía en movimiento, dependiendo de la temporada, entre la costa del Pacífico, las montañas y cerca del río Colorado (Garduño, 2014b; Magaña, 2010), y el territorio de cada linaje se extendía más allá de la frontera. Hacia finales del siglo XX no solo había un flujo de personas, sino también intercambios comerciales, culturales y sociales más allá de la frontera (Shipek, 1991; Garduño, 2004, 2014a; Santiago, 2006).²⁰

A partir de los noventa, los *Kumeyaay* han experimentado un cambio drástico. La mayoría de las tribus *Kumeyaay* entró en el negocio de los casinos, que ha tenido un éxito significativo gracias a la cercanía a San Diego. De hecho, *Viejas Band of Kumeyaay Indians*, *Sycuan Band of the Kumeyaay Nation* y *Barona Band of Mission Indians* son varias de las tribus más exitosas del Sur de California. No obstante, no todas las tribus han triunfado en los negocios tribales; por ejemplo, el casino de *Iipay Nation of Santa Ysabel* quebró en 2014 después de varios años de operación debido a la distancia geográfica, y ahora intenta emprender un nuevo proyecto, la producción y venta de marihuana (Jones, 2017). El ingreso proporcionado por los casinos y otros negocios tribales permite desarrollar la infraestructura en la reservación y ampliar servicios, así como invertir más en la educación y la preservación cultural, uno de los más importantes elementos para la reconstrucción de identidad. En 2004 se fundó *Kumeyaay Community College* donde se imparte la lengua Kumeyaay, etnoecología, arte y cultura étnica y etnohistoria reescrita e interpretada por ellos mismos, así como *Sycuan Cultural Resource Center and Museum* abierto en 2016, donde exhiben, además de artefactos y artesanías étnicos, colecciones y archivos de la estudiosa de la etnia Florence Shipek.

En cambio, en Baja California, igual que los yaquis, a partir de las políticas neoliberales se iniciaron varios proyectos de autogestión encaminados al turismo, a saber, el ecoturismo —en San Antonio Necua y San José de la Zorra— y la producción de artesanía. En cuanto al primero, impulsado desde hace décadas por el gobierno mexicano “con el fin de contribuir al desarrollo de la población indígena por medio de apoyos para elaborar y ejecutar proyectos encaminados al aprovechamiento sustentable de sus bellezas naturales y patrimonio cultural” (Palomino y López, 2007: 55, citado en Herrera, 2016: 3), se inició por la necesidad de generar empleo dentro de la comunidad. Situadas alrededor de la Ruta del Vino, San Antonio Necua y San José de la Zorra no gozan de este crecimiento turístico, aunque sí es cierto que los miembros

²⁰ Un caso muy ilustrativo es el de Delfina Cuero (1900-1972), quien nacida en Jamacha, California, vivía en movilidad en la zona transfronteriza con su familia para su supervivencia y por la presión de los colonos que cada vez más llegaban a California. Para más detalles, véase Shipek (1991).

están incorporados a esta industria no como empresarios sino como jornaleros. De la misma manera, con miras a incentivar la potencialidad económica y erradicar la pobreza, desde los años ochenta les proporcionan apoyos e incentivos para la producción de artesanía; por un lado, se ofrecen talleres artesanales impulsados por el gobierno estatal y, por el otro, se celebra el concurso del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), en el cual cada año algún miembro de los kumiai gana en la categoría de cestería.

A lo largo de este proceso, la artesanía kumiai ha ido cobrando un valor, no solo identitario —la artesanía como símbolo de identidad—, sino también económico, como una manera de subsistencia; y, como consecuencia, se han revivido algunos diseños típicos de los kumiai y surgido nuevos a través de la resignificación de sus narrativas (Garduño, 2014a), así como se han creado nuevos productos destinados a los turistas que antes no eran fabricados en las comunidades kumiai (por ejemplo, jabones, collares, entre otros).²¹ Si bien el turismo suele estar vinculado con la idea de transformar las tradiciones indígenas, e incluso, destruir su “autenticidad” través de la mercantilización, no hay que olvidarse del proceso de reapropiación y la agencialidad de los actores indígenas en el contexto inevitable del fenómeno turístico que se basa y se consolida en las relaciones asimétricas de poder (Ota, 1998: 70). De acuerdo con Ota, en la industria de turismo ocurre “la objetivación de cultura”, recreación de la cultura como objeto manipulable a través de la selección, interpretación y resignificación de los elementos culturales (1998: 72). Desde este enfoque, el caso kumiai es buen ejemplo de cómo los indígenas negocian y reconstruyen la identidad en el contexto del turismo.

La incorporación a la industria turística y la promoción de las culturas nativas²² por sí mismas no erradican la pobreza y a veces generan conflictos internos y desigualdades, pero sí proporcionan la oportunidad tanto para reconstruir la identidad cultural y política como de reforzar y revitalizar las prácticas y los intercambios culturales más allá de las fronteras geográficas y comunitarias o tribales. Asimismo, cabe señalar que en este proceso se refuerza la identidad yumana, o mejor dicho, “nativa”: no solo se pertenece a una comunidad o etnia, sino también se es yumano/nativo, el conjunto de los pueblos indígenas que derivan de la rama lingüística yumano-cochimi y que habitan desde el tiempo remoto en el actual California, Baja California y partes de Arizona y Sonora. Si bien esta reorganización se debe también a fuerzas externas, tales como instituciones gubernamentales y los académicos, en el resurgimiento de la identidad indígena los propios actores étnicos se identifican con “nativo” y se organizan en conjunto para exigir sus demandas y para reforzar las conexiones de ayuda mutua y de intercambio. Actualmente, se realiza el reencuentro cultural llamado “Na Ojap Santa Gertrudis” bajo la iniciativa de jóvenes yumanos de diferentes sitios a lo largo de Baja California con el objetivo de “recorrer su territorio y recuperar huellas ancestrales por toda la península” (anónimo, publicado en Facebook, el 3 de marzo, 2020). Además, esta articulación yumana no solo se limita al nivel nacional, sino también transnacional;

²¹ Garduño (2014a: 13) menciona que, según Owen y Hinton, en los años cincuenta registraron la desaparición de la práctica de la cestería y la ausencia de decoración alguna en aquellas piezas que llegaban a encontrarse en restos arqueológicos.

²² Los yumanos utilizan el término “nativo/nativa” para diferenciarse de los indígenas migrantes que se encuentran hoy en Baja California, tales como los mixtecos, los zapotecos, los purépechas, etc.

desde hace dos décadas se organiza el *Yuman Language Family Summit* en Estados Unidos, con la intención de revitalizar la lengua mediante las tradiciones, la historia, la espiritualidad, las canciones y los cuentos (Yuman Language Family Summit, s.f.), en el cual participa un grupo yumano del lado mexicano. En esta articulación nacional y transnacional, el CUNA (Instituto de Culturas Nativas de Baja California),²³ una ONG que trabaja para los pueblos indígenas de Baja California, ha jugado un papel central como vínculo con las instituciones gubernamentales y con las tribus estadounidenses, a cargo de la distribución de la información y del apoyo nacional y transnacional.

Por otra parte, desde el establecimiento de los Estados modernos, el despojo territorial y de recursos naturales, así como la protección de los lugares sagrados, son unos de los problemas centrales para los kumiai/*Kumeyaay*. En Estados Unidos la reasignación forzosa de los residentes de la reservación de Capitán Grande —uno de los sitios sagrados para los *Kumeyaay*— para construir la presa es conocida como la última reubicación de *American Indian* (1931) sin que los habitantes fueran suficientemente recompensados por el daño (Banegas, 2017). En cambio, la situación en México aún es más grave, pues existe el despojo territorial y los problemas territoriales y de recursos en todas las comunidades kumiai: el más conocido es el de la vitivinícola L.A. Cetto, que invadió 80 hectáreas de la comunidad de San Antonio Necua. Por último, la construcción de los muros fronterizos afecta considerablemente a los paisajes y a los sitios sagrados como la montaña Cuchumá, así como a sus memorias étnicas relacionadas (Garduño, 2014b). Como comenta una activista kumiai (entrevista en noviembre, 2018), a pesar de que los kumiai/*Kumeyaay* se han movilizado y han hecho protestas contra la construcción de vallas metálicas, sus voces no han sido escuchadas ni atendidas por ambos gobiernos.

Desde la década de los noventa, se han iniciado diversos intercambios transfronterizos (es decir, las fronteras comunitarias y tribales) y transnacionales principalmente en el ámbito cultural. En este acercamiento, si bien viene de la necesidad de los propios indígenas de revitalizar la lengua y las tradiciones, estaban involucradas las instituciones académicas y gubernamentales que empezaron a organizar encuentros yumanos binacionales a partir de los años ochenta. Posteriormente, por la iniciativa de los propios indígenas, el intercambio transnacional se hizo más frecuente y sistemático (Mike Wilken, entrevista en diciembre, 2018).²⁴ Por la dispersión de los espacios étnicos y de su población —teniendo en cuenta que existen 18 reservas/comunidades de manera dispersa en la zona transfronteriza y muchos miembros viven fuera de las reservaciones/comunidades—, los festivales y eventos culturales ofrecen una oportunidad para los diversos tipos de intercambio transfronterizo y transnacional entre los kumiai/*Kumeyaay* divididos por las fronteras. En la actualidad, el intercambio cultural transnacional tiene lugar en diferentes espacios y tiempos; por ejemplo, la reservación de *Campo Kumeyaay Nation* en California invita a los

²³ El CUNA es fundado por el antropólogo estadounidense Michael Wilken, junto con personas indígenas y no indígenas. Actualmente esta organización es administrada y dirigida por jóvenes nativos y trabaja principalmente en cuatro programas: salud, educación, cultura y desarrollo sustentable.

²⁴ Wilken relata que el primer trabajo del CUNA acerca del intercambio transnacional fue cuando la tribu Yavapai de Prescott, Arizona, quiso invitar a los paipai de Baja California a su reservación. De la comunidad paipai llevaron diez u once personas indígenas, junto con unos traductores de inglés-español, ya que no todos hablaban la lengua vernácula (entrevista en diciembre, 2018).

hablantes de kumiai de México para revitalizar la lengua kumiai;²⁵ también invitan a los cantantes y danzantes a los festivales celebrados en las reservaciones y las comunidades de ambos lados de la frontera (por ejemplo, fiestas de reconocimiento, *powwow*, fiestas patronales, fiesta nativa,²⁶ etc.). El antropólogo y fundador del CUNA, Michael Wilken, afirma que estos intercambios permiten descubrir conexiones de linaje perdidas durante mucho tiempo y revitalizar las prácticas tradicionales de manera conjunta (entrevista en diciembre, 2018).

Aparte del intercambio cultural, el CUNA, con ayuda tanto de varias tribus *Kumeyaay* como de las instituciones gubernamentales y las universidades de ambos lados de la frontera, puso en marcha varios proyectos para prestar asistencia a las comunidades kumiai en materia de salud, medio ambiente y cruce fronterizo (para más detalles, véase Von Barsewisch, 2006). Asimismo, organizan donaciones transnacionales para las ocasiones especiales, como la Navidad y Los Reyes Magos, cuando los miembros de diferentes tribus *Kumeyaay* traen despensas y/o regalos a las comunidades nativas de Baja California.

Un logro muy representativo entre los proyectos transnacionales es la consecución de la visa láser para los miembros kumiai del lado mexicano mediante el *Kumeyaay Border Task Force Program*. Este programa empezó a principios de los noventa por la iniciativa de algunos *Kumeyaay* e involucró al CUNA y a las tribus *Kumeyaay*.²⁷

La obtención de la visa llegó a ser una necesidad a medida que el control fronterizo aumentaba gradualmente. Hasta la década de los ochenta los kumiai mexicanos cruzaban la frontera con la identificación emitida por el Instituto Nacional Indigenista de México (INI), sin embargo, a partir de su endurecimiento, sobre todo de la implementación de la *Operation Gatekeeper* (1994), ya no había más remedio que conseguir la visa para asegurar el cruce fronterizo (Von Barsewisch, 2006; Luna-Firebaugh, 2002).²⁸ Para los kumiai, una de las mayores barreras fue arreglar los documentos requeridos, a saber, el pasaporte y la visa, y solventar los gastos, no solo de estos documentos, sino también del traslado. Además, algunas personas mayores no podían tramitar el pasaporte mexicano ya que tenían el acta de nacimiento extemporánea (Morris, 2015). Por tanto, lo que hizo el programa fue crear el sistema de traslado y cubrir el gasto de la comunidad al consulado mexicano en San Diego para realizar el trámite de pasaporte, donde se aceptaba el acta extemporánea, y posteriormente de la comunidad al CBP, en la puerta de Tecate para tramitar la visa. Las comunidades kumiai en el lado mexicano, a su vez, emprendieron la tarea de elaborar el censo comunitario con el fin de entregar la lista de miembros ante el CBP (Morris, 2015), de tal

²⁵ Se estima que en México existen 50 hablantes de kumiai, mientras en Estados Unidos el uso de la lengua vernácula está casi obsoleto (Field y Meza, 2012).

²⁶ La fiesta nativa es un festival organizado por el CUNA que se celebra cada año en Ensenada, Baja California, en donde participan los yumanos de Baja California, así como algunos miembros de las tribus de California. Se realizan varias actividades culturales (concursos, danzas, etc.), venta de artesanías y de comida tradicional.

²⁷ Von Barsewisch indica que no todas las tribus estaban de acuerdo en apoyar este programa (2006: 103). Si bien había una movilidad a lo largo del tiempo en la región transfronteriza, los lazos sociales y de parentesco son más fuertes entre los que habitan alrededor de la línea fronteriza.

²⁸ Además, ambas autoras afirman que también se presentaba un mal uso de la tarjeta del INI: las personas no indígenas empezaron a utilizar esta tarjeta para cruzar la frontera, con lo que los agentes de la frontera dejaron de aceptar esta identificación para el cruce fronterizo (Von Barsewisch, 2006; Luna-Firebaugh, 2002).

forma que los agentes de esta institución pudieran identificarlos como kumiai y les autorizaran la visa. Aunque el costo de pasaporte y visa corría a cargo de cada individuo, la mayoría de los miembros consiguieron la visa a través de este programa y cruzaron la frontera para participar en eventos culturales o para vender artesanías (Von Barsewisch, 2006; Morris, 2015). Además, es importante enfatizar que este programa les condujo a pensar en fronteras comunitarias dentro de México y que los kumiai construyeron —ya sea temporalmente o no— la frontera de pertenencia comunitaria y étnica acorde con el consenso de cada comunidad.

Sin embargo, debido a las dificultades en la coordinación entre diferentes organizaciones e irregularidades en el cruce fronterizo, el programa dejó de operar, y, por consecuencia, después de cumplir la vigencia de visa pocas personas pudieron renovarla por falta de recursos. Aunado a la crisis económica de 2008 y las problemáticas arriba mencionadas, optaron por utilizar solo el permiso cultural en la puerta de Tecate, cuyos agentes ya tienen experiencia de haber trabajado con los kumiai/*Kumeyaay*. Actualmente, los miembros mexicanos cruzan la frontera con el permiso cultural, es decir, con el pasaporte mexicano y carta de invitación emitida por las tribus estadounidenses, en las cuales especifican motivos y fechas del evento cultural a los que invitan (Morris, 2015). Si bien los kumiai en el lado mexicano siguen cruzando la frontera de esta manera, lo hacen con mucha limitación y poca libertad; solo les permiten el viaje en grupo para eventos culturales —a pesar de que lo que implica “la cultura” es diferente entre los kumiai/*Kumeyaay* y los agentes del CBP (directora de *Sycuan Cultural Department*, entrevista en diciembre, 2018)—, en general con poco tiempo de estancia. Lo peor de este sistema, igual que en el caso de los yaquis, es que los kumiai de México no pueden cruzar la frontera sin invitación formal y previa de las tribus estadounidenses (Morris, 2015). Esta situación empeoró bajo el gobierno de Trump, pues imperaba la incertidumbre en la frontera, la gente evitó solicitar el permiso y disminuyó considerablemente el flujo de personas y cosas. En este sentido, podemos decir que el permiso cultural, lejos de ser una respuesta favorable y humanitaria del Estado a las demandas de los pueblos indígenas transfronterizos, es una política eficaz para identificar a la población y controlar el flujo dando la apariencia de política de reconocimiento, ya que los propios indígenas asumen el riesgo como nación “soberana”.

A manera de conclusión

En este trabajo menciono algunos cambios que ocurrieron en México y Estados Unidos durante las décadas anteriores y sugiero que dichos cambios crearon base para la transnacionalización de los pueblos indígenas en la frontera, dando como resultado las resistencias y articulaciones transnacionales en diferentes ámbitos. Si bien las políticas del multiculturalismo neoliberal, junto con los movimientos indígenas a escala global, abrieron el camino para la transnacionalización de los pueblos indígenas en la frontera, debido a la relación asimétrica entre el Estado y las naciones tribales les es imposible salir de los marcos institucionales nacionales, y terminan, de mala gana, aceptando las categorías nación-centristas impuestas por la frontera hegemónica.

En la era de multiculturalismo neoliberal la articulación entre las diversas fuerzas más allá de las fronteras es fundamental para hacer más visible la resistencia y hacer escuchar sus demandas.

En este sentido, las movilizaciones y los esfuerzos para la reorganización étnica a lo largo de las últimas tres décadas trajeron consecuencias significativas. El surgimiento de identidades culturales y políticas rebasa la línea divisoria y crea las prácticas transnacionales para desafiar a las fuerzas del poder. El intercambio transnacional no solo repercute en la esfera cultural, sino también en la vida política, pues los pueblos indígenas en la frontera ahora comparten las estrategias y tácticas de luchas formales e informales para que los Estados reconozcan y protejan sus derechos. Sin embargo, aún queda el gran reto de la cooperación en el aspecto económico, pues las diferencias legales e institucionales entre ambos países, así como la condición política particular de los *Native American*, dificultan la transferencia de recursos fuera del territorio estadounidense para arrancar un proyecto económico o social; el don transnacional sí les ayuda, pero no puede transformar la realidad social ni mitigar la pobreza.

Después de pasar el auge de la transnacionalidad en los noventa, estos pueblos experimentan más las fronteras entre sí mismos. Ni que decir tiene la militarización de la frontera —que también es el resultado de la política neoliberal—. Las políticas del multiculturalismo neoliberal, además de incitar a la exclusión y la desposesión de los indígenas mexicanos y algunos *Native American*, sellan y refuerzan las fronteras, entre los indígenas y los mestizos, entre *Native American* reconocidos y los no reconocidos, entre los grupos exitosos y los empobrecidos, entre los miembros mexicanos y los estadounidenses. La comunicación y la coordinación entre los agentes de ambos lados de la frontera ha sido difícil por varias razones, y también esto se debe a la falta de una organización o asociación transnacional donde con participación de los miembros de ambos lados de la frontera se discuta y se trabaje en conjunto para planear proyectos que tengan realmente un impacto social, ya sea para la revitalización cultural o para la erradicación de la pobreza.

Finalmente, argumenté que aún en el mundo globalizado la frontera baja cada vez más su permeabilidad a los indígenas fronterizos del lado mexicano. A pesar de los esfuerzos constantes de facilitar el cruce fronterizo, los miembros del lado mexicano tienen derechos mínimos en el territorio estadounidense y entran a condición de que las tribus emparentadas sean responsables de estos mientras permanecen ahí. Aquí, esta excepcionalidad debe analizarse desde la perspectiva de la gubernamentalidad del Estado y compararse con la otra frontera, la de Canadá y Estados Unidos, ya que los indígenas canadienses, independientemente de que sean de las tribus transfronterizas o no, tienen derecho del libre cruce fronterizo así como de vivir y trabajar en el territorio estadounidense (Luna-Firebaugh, 2002).²⁹

Bibliografía citada

Amoore, Louise (2006). “Biometric Borders: Governing Mobilities in the War on Terror” *Political Geography Quarterly* [en línea], 25 (3), pp. 336-351. doi: <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2006.02.001> (Consultado el 10 de febrero de 2017).

²⁹ Entre estos pueblos o naciones en la frontera Estados Unidos-Canadá, el caso de los *Mohawk* es interesante (véase Simpson, 2014). Luna-Firebaugh (2002) también señala casos de algunos grupos fronterizos, como el de *Blackfeet Nation*.

- Banegas, Ethan L. (2017). *The Socioeconomic Impact of Indian Gaming on Kumeyaay Nations: A Case Study of Barona, Viejas, and Sycuan, 1982 – 2016*. Tesis para obtener el grado de Masters of Arts in History, University of San Diego. Disponible en: <https://doi.org/10.22371/02.2017.021> (Consultado el 27 de marzo de 2021).
- Bartolomé, Miguel Alberto (2008). “Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia”, en Velasco Ortiz, Laura (coord.). *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Miguel Ángel Porrúa, pp. 35-78.
- Besserer, Federico (1999). “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”, en Mummert, Gail (ed.). *Fronteras Fragmentadas*. México: El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, pp. 215-238.
- Besserer, Federico y Nieto, Raúl (2015). “La ciudad transnacional comparada: derroteros conceptuales”, en Besserer, Federico y Nieto, Raúl (eds.). *La ciudad transnacional comparada: modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Juan Pablos Editor, pp. 15-50.
- Biolsi, Thomas (2004). “Political and Legal Status (“Lower 48” States)”, en Biolsi, Thomas (ed.). *A Companion to the Anthropology of American Indians*. Malden, Massachusetts, United States of America, Oxford, United Kingdom, Victoria, Australia: Blackwell Publishing, pp. 231-247.
- Biolsi, Thomas (2005). “Imagined Geographies: Sovereignty, Indigenous Space, and American Indian Struggle”. *American Ethnologist* [en línea], 32 (2), pp. 239-259. doi: <https://doi.org/10.1525/ae.2005.32.2.239> (Consultado el 23 de noviembre de 2016).
- Briones, Claudia, et al. (2007). “Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur”, en Grimson, Alejandro (comp.). *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 265-299. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/grim_cult/Briones-Canuqueno-etc.pdf (Consultado el 6 de agosto de 2021).
- Cañas Cuevas, Sandra (2016). “Pueblo trágico: gubernamentalidad neoliberal y multicultural en el sureste mexicano”. *Revista Pueblos y fronteras digital* [en línea], 11 (21), pp. 3-30. doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2016.21.6> (Consultado el 5 de marzo de 2021).
- Castile, George Pierre (2002). “Yaquis, Edward H. Spicer, and Federal Indian Policy: From Immigrants to Native Americans”. *Journal of the Southwest*, 44 (4), pp. 383-435.
- Clifford, James (2013). *Returns. Being Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge, Massachusetts, United States of America, London, United Kingdom: Harvard University Press.
- Comaroff, John L. y Comaroff, Jean (2009). *Ethnicity Inc*. Chicago, United States of America, London, United Kingdom: University of Chicago Press.
- Donnan, Hastings y Wilson, Thomas M. (1999). *Borders. Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford, United Kingdom, New York, United States of America: Berg.

- Field, Margaret y Meza Cuero, Jon (2012). "Kumeyaay Oral Tradition, Cultural Identity, and Language Revitalization". *Oral Tradition* [en línea], 27 (2), pp. 319-332. Disponible en: https://journal.oraltradition.org/wp-content/uploads/files/articles/27ii/04_27.2.pdf (Consultado el 5 de marzo de 2021).
- Fukuma, Mao (2011). *Dos comunidades yaquis fronterizas: don, intercambio e identidad*. Tesina para obtener el grado de Maestría en Ciencias Antropológicas, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. También disponible en: <http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.php?recno=15635&docs=UAMI15635.pdf>
- Fukuma, Mao (2018). *Hacia la trans-nación yaqui: intercambio, fronteras e identidades*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Ciencias Antropológicas, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. También disponible en: <http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.php?recno=22414&docs=UAMI22414.pdf>
- Garduño Ruiz, Everardo (2004). "Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos". *ERLACS. Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* [en línea], Núm. 77, pp. 41-60. doi: <https://doi.org/10.18352/erlacs.9677> (Consultado el 10 de octubre de 2019).
- Garduño Ruiz, Everardo (2014a). "El riesgo y el rescate. La tradición y la innovación como factores de identidad". *Revista Digital Universitaria* [en línea], 15 (2), pp. 2-20. Disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.15/num2/art08/index.html> (Consultado el 5 de marzo de 2021).
- Garduño Ruiz, Everardo (2014b). *De lugares con historia e historia sin lugar. Geografía simbólica del pueblo kumiai*. San Bernardino, California, Estados Unidos: Abismos Editorial, School of Transborder Studies, Arizona State University, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, Universidad Autónoma de Baja California.
- Garduño Ruiz, Everardo (2016). *Los kumiai*. Mexicali, Baja California, México: Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (1992). "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration". *Towards a Transnational Perspective on Migration; Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered, Annals of the New York Academy of Science* [en línea], 645 (1), pp. 1-24. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x> (Consultado el 16 de abril de 2021).
- Guidotti-Hernández, Nicole. M. (2011). *Unspeakable Violence. Remapping U.S. and Mexican National Imaginaries*. Durham, London, United Kingdom: Duke University Press.
- Hale, Charles (2005a). "El protagonismo indígena: las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'". En: *Paz y democracia en Guatemala: desafíos pendientes. Memoria del Congreso Internacional de MINUGUA. "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado"*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Fundación Propaz, pp. 51-66.

- Hale, Charles (2005b). "Neoliberal Multiculturalism: The Remarkings of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America". *PoLAR Political and Legal Anthropology Review* [en línea], 28 (1), pp. 10-28. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/24497680> (Consultado el 2 de junio de 2020).
- Hale, Charles (2016). "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". *NACLA Report on the Americas* [en línea], 38 (2), pp. 16-21. doi: <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509> (Consultado el 10 de abril de 2020).
- Hanson, Randel D. (2004). "Contemporary Globalization and Tribal Sovereignty", en Biolsi, Thomas (ed.). *A Companion to the Anthropology of American Indians*. Malden, Massachusetts, United States of America, Oxford, United Kingdom, Victoria, Australia: Blackwell Publishing, pp. 284-303.
- Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Hays, Rachel (1996). "Cross-border Indigenous Nations: A History". *Race, Poverty & the Environment* [en línea], Vol. 6/7, pp. 40-42. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/41495630> (Consultado el 11 de noviembre de 2016).
- Herrera Acevedo, Ileana Gabriela (2016). *Quince años después: desarrollo local por la actividad de turismo alternativo en zonas indígenas (2000-2016)*. San José de la Zorra y San Antonio Nacua, Baja California. Tesis para obtener el grado de Maestría en Desarrollo Regional, El Colegio de la Frontera Norte, México. Disponible en: <https://colef.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1014/271> (Consultado el 3 de marzo de 2021).
- Hu-DeHart, Evelyn (1984). *Yaqui Resistance and Survival: The Struggle for Land and Autonomy 1821-1910*. Madison, Wisconsin, United States of America: University of Wisconsin Press.
- Jones, J. Harry (2017). "Gambling gone bust, tribe turns to marijuana farming". *Los Angeles Times* [en línea], 3 de mayo. Disponible en: <https://www.latimes.com/local/lanow/la-me-indian-pot-farm-20170503-story.html> (Consultado el 28 de septiembre de 2021).
- Jung, Courtney (2003). "The Politics of Indigenous Identity: Neo-liberalism, Cultural Rights, and the Mexican Zapatistas". *Social Research: An International Quarterly* [en línea], 70 (2), pp. 433-462. Disponible en: <https://muse.jhu.edu/article/558573/pdf> (Consultado el 10 de marzo de 2021).
- Kearney, Michael (2006). "El poder clasificador y filtrador de las fronteras", en Besserer, Federico y Kearney, Michael (eds.). *San Juan Mixtepec, una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. México, D.F., México: Casa Juan Pablos, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, pp. 31-71.
- Kearney, Michael y Nagengast, Carole (1989). *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*, Working Paper No. 3. Working Group on Farm Labor and Rural Poverty. Davis, California, United States of America: California Institute for Rural Studies.
- Lerma Rodríguez, Enriqueta (2015). "En busca de la autonomía entre los yaquis. Múltiples proyectos de desarrollo y una sola «gran verdad»". *Revista Pueblos y fronteras digital* [en línea], 10 (19), pp. 285-307. doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.19.54> (Consultado el 4 de febrero de 2021).

- Leza, Christina (2009). *Divided Nations: Policy, Activism and Indigenous Identity on the U.S. Mexico Border*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Filosofía, Department of Anthropology, University of Arizona, U.S. Disponible en: https://repository.arizona.edu/bitstream/handle/10150/193815/azu_etd_10782_sip1_m.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Consultado el 10 de enero de 2016).
- Levitt, Peggy y Glick Schiller, Nina (2004). “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y Desarrollo* [en línea], 2 (3), pp. 60-91. doi: <https://doi.org/10.35533/myd.0203.pl.ngs> (Consultado el 23 de julio de 2015).
- Luna-Firebaugh, Eileen M. (2002). “The Border Crossed Us: Border Crossing Issues of the Indigenous Peoples of the Americas”. *Wicazo Sa Review* [en línea], 17 (1), pp. 159-181. doi: <https://doi.org/10.1353/wic.2002.0006> (Consultado el 21 de abril de 2017).
- Magaña Mancillas, Mario Alberto (2010). *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*. Baja California Sur, México: Gobierno del Estado de Baja California Sur, Secretaría de Cultura, Instituto Sudcaliforniano de Cultura y Archivo Histórico Pablo L. Martínez.
- Mager Hois, Elisabeth A. (2010). *Casinos y poder. El caso de Kickapoo Lucky Eagle Casino*. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- Miller, Mark Edwin (2004). *Forgotten Tribes: Unrecognized Indians and Federal Acknowledgment Process*. Lincoln, Nebraska, United States of America: University of Nebraska Press.
- Morris, Olea Elizabeth B. (2015). *Kumeyaay Across Borders: An Evaluation of Formal and Informal Approaches to Tribal Transportation Issues*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología, San Diego State University, U.S. Disponible en: <https://digitallibrary.sdsu.edu/islandora/object/sdsu%3A2088> (Consultado el 5 de marzo de 2021).
- Olmos Aguilera, Miguel (2007). “Antropología de la frontera: ¿tiempo de híbridos?”, en Olmos Aguilera, Miguel (cord.). *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*. México, D.F., México: El Colegio de la Frontera Norte, Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-38.
- Ong, Aihwa (2006). *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, United Kingdom: Duke University Press.
- Ota, Yoshinobu (1998). *Transposition no shisou*. Japan: Sekaishisousha.
- Padilla Ramos, Raquel (1995). *Yucatán, fin del sueño yaqui: el tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*. Sonora, México: Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura, Instituto Sonorense de Cultura.
- Padilla Ramos, Raquel (2009). *Los partes fragmentados narrativas de la guerra y la deportación yaquis*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Filosofía, Universität Hamburg, Germany. Disponible en: https://ediss.sub.uni-hamburg.de/bitstream/ediss/2995/1/Raquel_Padilla_dissertation.pdf (Consultado el 8 de marzo de 2021).

- Pallitto, Robert y Heyman, Josiah (2008). "Theorizing Cross-Border Mobility: Surveillance, Security and Identity". *Surveillance & Society* [en línea], 5 (3), pp. 315-333. doi: <https://doi.org/10.24908/ss.v5i3.3426> (Consultado el 10 de junio de 2016).
- Reygadas, Luis (2007). "La desigualdad después del (multi)culturalismo", en Giglia, Angela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comp.). *Adónde va la antropología*. México, D.F., México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Juan Pablos Editor, pp. 341-364.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2016). "Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en América Latina". *Alternativa. Revista de Estudios Rurales*, Núm. 5, pp. 65-87.
- Saldívar, Emiko (2003). "Indigenismo Legal: la política indigenista de los noventa". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* [en línea], 46 (188-9), pp. 311-337. doi: <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2003.188-9.42425> (Consultado el 8 de marzo de 2016).
- Santiago Guerrero, Bibiana L. (2006). *Aquí no pasa nada. La gente al pie del Cuchumá: memoria histórica de Tecate*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Baja California, La fundación Rancho a la Puerta, A.C.
- Simpson, Audra (2014). *Mohawk Interruptus. Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham, United Kingdom: Duke University Press.
- Schulze, Jeffrey M. (2008). *Trans-Nations: Indians, Imagined Communities and Border Realities in the Twentieth Century*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Filosofía, Graduate Faculty of Dedman College, Southern Methodist University, U.S.
- Shipek, Florence Connolly (1991). *Delfina Cuero*. California, United States of America: Ballena Press.
- Spicer, Edward H. (1994). *Los Yaquis: historia de una cultura*. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Von Barsewisch, Alexandra (2006). "'Tipai Uam': el recorrido indio. *Kumeyaay courses astride la línea*". *Culturales* [en línea], 2 (3), pp. 52-110. Disponible en: <http://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/42> (Consultado el 24 de mayo de 2017).
- Valladares, Laura (2008). "La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio", en García, Fernando (coord.). *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito, Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador, pp. 289-308. Disponible en: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41402.pdf> (Consultado el 10 de abril de 2021).
- Weaver, Thomas, et al. (eds.) (2012). *Neoliberalism and Commodity Production in Mexico*. Boulder, Colorado, United States of America: University Press of Colorado.
- Yuman Language Family Summit (s.f.). *Goals and Objectives of The Annual Yuman Language Family Summit Voted on by Steering Committee Members 2002* [en línea]. Disponible en: <http://www.yumanlanguagefamilysummit.com/> (Consultado el 20 de mayo de 2021).

MIGRACIÓN INTERNACIONAL Y CAMBIO SOCIOCULTURAL EN LA COMUNIDAD INDÍGENA DE COYUTLA, VERACRUZ

INTERNATIONAL MIGRATION AND SOCIOCULTURAL CHANGE IN THE INDIGENOUS COMMUNITY OF COYUTLA, VERACRUZ

Mario Pérez Monterosas*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A07>

Resumen: Las movilidades regionales de carácter laboral y las migraciones a los Estados Unidos que tienen lugar en el totonacapan veracruzano han dinamizado la circulación no solo de personas, sino también de bienes, información, dinero, objetos, narrativas y expectativas, dejando su impronta en el territorio, en las formas del trabajo agrícola y de relacionarse con la tierra. Consideramos que han traído la aceleración de procesos de cambio y resignificación de los procesos socioculturales locales y los valores materiales y simbólicos de los campesinos. En este trabajo realizado en la cabecera municipal de Coyutla, Veracruz, nos acercamos a las dinámicas migratorias, las transformaciones de los contextos rurales y la vida cotidiana, tanto de las personas que se van y regresan como de quienes se quedan. Esta investigación se fundamenta en la información obtenida en trabajo de campo, recorridos *in situ*, entrevistas y pláticas informales con migrantes de retorno y sus familiares en Coyutla en el año de 2012.

Palabras clave: migración internacional, migración de indígenas, proceso sociocultural, Coyutla, Veracruz.

Abstract: Regional labor mobility and migrations to the United States have boosted the circulation not only of people, but also of goods, information, money, objects, narratives and expectations, leaving their mark on the territory, in agricultural work and in the kind of relationship with the land in the region of Totonacapan, Veracruz. We consider that it has accelerated change and redefinition of local socio-cultural processes, as well as material and symbolic values of peasants. In this work, carried out in the municipal capital of Coyutla, Veracruz, we approach the migratory dynamics, the transformations of rural contexts and the daily life of people who leave and return, just as

* Dr. en Historia y Estudios Regionales, profesor investigador Departamento de Sociología Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1648-1294>. Correo-e: marpezrosa@gmail.com.

Fecha de recepción: 13/11/2020. Fecha de aceptación: 08/07/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



of those who stay. This research is based on information obtained in field work, on-site trecks, interviews, and informal talks with returning migrants and their families, in Coyutla in 2012.

Keywords: international migration, indigenous migration, sociocultural process, Coyutla, Veracruz.

Introducción

En este artículo analizamos las dinámicas de movilidad regional laboral, la migración a los Estados Unidos, las interacciones sociales y los cambios que se han acelerado en la sierra Papanteca, que comprende los municipios de Filomeno Mata, Mecatlán, Espinal y Coyutla. En concreto, en este último es en el que centramos nuestra investigación para dar cuenta sobre cómo estas dinámicas han impactado en la vida cotidiana, así como en la redefinición de los procesos socioculturales y las relaciones con la tierra. Las movildades de los indígenas de Coyutla, Veracruz, más allá del Estado-nación y su participación en el mantenimiento de la agricultura local a través de las remesas económicas y de la reproducción de patrones culturales relacionados con la tierra, nos permiten reflexionar a partir de aquello que Bourdieu y Sayad (2017) denominan “espíritu campesino”, que comprende valores y sistemas de pensamiento que circulan en diversas direcciones por el mundo rural expandido.

Consideramos hipotéticamente que las migraciones influyen de manera importante en la idea y percepción de lo que debería ser el trabajo, la tierra o la búsqueda de ingresos económicos fuera de la comunidad de origen, y que las interacciones sociales permean de elementos tangibles e intangibles el contexto rural e indígena complejizando gradualmente las dinámicas de reproducción social y económica. El municipio de Coyutla vive en los comienzos del siglo XXI momentos cruciales, donde a la agricultura se le asigna una importancia diferente: la relación con la tierra se ha desvalorizado y el trabajo en el campo tiene otro significado para los jóvenes, y los sistemas de organización se vinculan más allá de lo regional e incluso de lo nacional a través de la tecnología o las migraciones, haciendo circular ideas, dinero, personas, objetos, prácticas, expectativas y sueños que dan otra dimensión a la reproducción social.

El presente estudio se basa en el análisis y reflexión de la información obtenida en trabajo de campo etnográfico. Realizado en la cabecera municipal de Coyutla, durante tres estancias de una semana cada una en el año 2012, consistió en recorridos de campo, observación participante, entrevistas abiertas y cerradas, uso de fotografía, cartografía y conversaciones informales con autoridades locales e integrantes de organizaciones de la sociedad civil como la Asociación Rural de Interés Colectivo-Coyutla y Movimiento Agrario Indígena Zapatista, A.C.¹ Las personas

¹ La investigación en el totonacapan veracruzano se ha venido realizando en diferentes temporadas entre 2011, 2012, 2013 y 2015, durante las cuales se hizo trabajo de campo etnográfico en algunas comunidades de los municipios de Espinal, Mecatlán, Filomeno Mata y Coyutla (Pérez, 2018b). Al respecto, se han publicado hallazgos y avances que abordan los temas de las redes sociales y rutas migratorias que los totonacos de la sierra de Papantla han conformado en las últimas tres décadas (Pérez, 2018a), así como sobre la migración de retorno y los efectos en los factores socioemocionales tanto de los que retornan de Estados Unidos como de las y los que se quedan, un estudio de caso que tiene lugar en el municipio de Coyutla (Pérez, 2016).

de quienes se obtuvo información empírica de la experiencia migratoria internacional fueron habitantes indígenas y mestizos del pueblo de Coyutla, migrantes de retorno, mujeres que se quedaban a cargo del hogar durante la ausencia del esposo o de los hijos, jóvenes estudiantes de la Universidad Veracruzana Intercultural y aquellos que se identificaron a través de la técnica bola de nieve y que conocían las dinámicas de los mercados de trabajo regional, la migración y el cambio sociocultural.

El presente documento se compone de tres apartados. En el primero de ellos se plantea el escenario local multicultural y social complejo de lo rural en contexto de movilidades y participación del trabajo agrícola remunerado, y su influencia en el desdibujamiento del ser campesino e indígena. En el segundo apartado se presentan las dinámicas de movilidad regional e internacional relacionadas con el mundo del trabajo que influyen en las formas de concebir la tierra y las expectativas de futuro en la región de la Sierra de Papantla. El tercero aborda las transformaciones socioculturales que han traído consigo de manera acelerada la participación en el fenómeno migratorio hacia los Estados Unidos en las décadas recientes. Finalmente, se exponen algunas conclusiones.

Escenario local multicultural y social complejo

Considerar el fenómeno de la migración como lo hace la información oficial, es decir, como “el cambio de residencia de una o varias personas de manera temporal o definitiva, generalmente con la intención de mejorar su situación económica, así como su desarrollo personal y familiar” (INEGI, 2021), nos parece insuficiente para contextualizarlo en la realidad actual. Por ello, coincidimos con Rivera en definir “la migración no como proceso dicotómico y unidireccional o bidireccional entre lugar de origen y lugar de destino, sino como un proceso que involucra múltiples destinos y movilidades diversas” (2012: 31) en un contexto social. Por tanto, nos referimos a la movilidad, circulación y/o desplazamiento como una forma de intercambio de individuos y grupos entre lugares. Y a la movilidad interna en tanto corredores, circuitos estructurantes de regiones, espacios, circulaciones y nuevos órdenes rurales (Rivera, 2012).

Partiendo de esto, las formas de reproducción social y producción económica en contextos de movilidad y migración, así como la diversidad socioespacial en el medio rural, nos llevan a plantear una mirada desde la complejidad de las relaciones y significados sociales de la tierra y del trabajo campesino e indígena en el totonacapan veracruzano, entendido este como territorio circulatorio que contiene el espacio, tiempo e identidad que alojan formas comunes de la vida social (Tarrius, 2000: 39-40) y en el que transitan, además de personas, bienes, dinero y servicios (Rouse, 1989). El municipio de Coyutla, el que ocupa esta investigación, forma parte del totonacapan veracruzano, una región “movediza” por su amplia tradición de movilidades y migraciones de diferentes tipos, temporalidades y objetivos (Pérez, 2018a), donde “los espacios se mueven” (Gatti y Chenaut, 1987) en función de las dinámicas regionales del desarrollo de la agricultura, la ganadería y la industria extractiva, en tiempos y espacios específicos (Ramírez, 2002; Velázquez, 1995; Chenaut, 2014). Un escenario de complejidad en el que el trabajo rural, el empleo, el ingreso y la reproducción económica se plantean constantemente en interacción,

disputas y arenas de negociación personal, familiar y comunitaria, lo que repercute en los estados socioemocionales de las experiencias subjetivas culturales donde se tejen prácticas como producir, sentir, trabajar y vivir (Sennet, 2000).

Las causas que han jugado un factor determinante al motivar y alentar los procesos migratorios de los indígenas totonacas son múltiples, como las económicas y estructurales que enfrentan en sus comunidades de origen en contextos rurales descapitalizados, condiciones de pobreza y marginación. Como lo señalamos en Pérez (2018a: 194):

[...] nulas oportunidades laborales locales, falta de apoyos y recursos gubernamentales (Griego, et al., 2003). La falta de condiciones propicias de producción agrícola y comercialización han acelerado los procesos de inserción en los flujos migratorios (Moctezuma, 2008). A través del tiempo las causales de la migración se van redefiniendo y se sostienen en estructuras sociales, por lo que hombres y mujeres dan lugar a la organización informal de las redes sociales que operan en base a las relaciones de solidaridad, pertenencia y adscripción identitaria, facilitando la movilidad y el acceso a recursos escasos, pero valiosos, económicos y sociales que incrementan la incorporación de nuevos migrantes y el sostenimiento del fenómeno a través del tiempo (Massey, et al., 1987).

En la década de 1990 la migración México-Estados Unidos cobra gran importancia, sobre todo en las regiones emergentes no tradicionales. A esta se le suma la de destino mexicano hacia las zonas de desarrollo agrícola de alta tecnología-exportación de San Quintín, Sonora y Sinaloa, principalmente de jornaleros agrícolas indígenas procedentes de Oaxaca, Veracruz, Chiapas y Guerrero (Velasco, 2002). A finales de la década la migración a Estados Unidos se transforma, complejiza e intensifica, cambiando el patrón: el destino principal ahora son las ciudades, aumenta el volumen de migración indígena y esta deja de ser solo de hombres. Los migrantes indígenas mantienen lazos de pertenencia con la comunidad de origen a través de las redes familiares, de paisanaje y de organización social (Velasco, 2002). Además, las redes sociales sustentan la reproducción étnica (Arizpe, 1985), brindando dinamismo, flexibilidad, lealtad, solidaridad y ayuda mutua entre hombres y mujeres, un capital social que les protege de la vulnerabilidad y la marginalidad cuando se encuentran en la ciudad. A través de estas redes se sostienen las comunidades extraterritoriales, viven fuera pero mantienen lazos de pertenencia con la comunidad de origen (Oehmichen, 2003).

Así, lo rural se convierte en un espacio polisémico, tejido en lo dialéctico, multidimensional, entre tiempos, espacios y actores multisituados, conformado por las voces propias y las que otros han impuesto e institucionalizado y que se hallan más allá de lo dicotómico o la dupla para instaurarse en la complejidad de las interacciones sociales cara a cara o virtuales. En lo rural tienen un peso importante el uso de las tecnologías o la telefonía como mediadores de las relaciones virtuales por las que circulan emociones, nostalgias, andanzas y viajes materiales o simbólicos, entre la tierra o el espíritu como conformador de una identidad campesina redefinida constantemente por los discursos imaginarios, inventados, desarraigados, de regreso o en procesos de migración.

El campo, más que un sitio homogéneo, se convierte en un espacio expandido y expansivo, una renovada cantera de imaginarios, materiales, representaciones, temporalidades y usos múltiples que conviven en la escena cultural contemporánea (De Leone, 2016: 195). De ahí la importancia de mirar lo rural desde la complejidad, como un tejido multidimensional de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados y atender los rasgos inquietantes de lo enredado, lo inextricable, el desorden, la ambigüedad y la incertidumbre, de ir más allá de la única realidad, a un sistema abierto no solo en equilibrio, sino en desequilibrio, renovado, compensado y de dinamismo estabilizado (Morin, 2004). La mirada sociológica en el mundo rural da cuenta de valores, actitudes y actividades sociales, relaciones reales entre personas y donde el inmigrante interpreta su nuevo ambiente social en términos de su pensar habitual, idea que no tardará en ser inadecuada (Shutz, 2012a: 33). Las tipologías ya elaboradas desde el contexto del lugar de origen se desintegran en el nivel de la experiencia ambiental del contexto de llegada que no es congruente con el de sus creencias.

Por tanto, es importante comprender el medio rural no solo por sus prácticas agrícolas, relaciones económicas e interacciones con las estructuras de poder y organización social, sino también a partir de las prácticas de pertenencia e identidad, de los factores socioculturales y de las acciones cotidianas orientadas por los valores y expectativas. Se trata, por tanto, de visibilizar lo habitado por distintos actores o sujetos sociales que realizan diversas actividades de reproducción económica, ya que tradicionalmente se ha tenido la idea genérica de que en el campo viven campesinos. De ahí queremos partir, pero destacando elementos de complejidad, recurriendo a la propuesta de Bourdieu y Sayad, quienes consideran no solo que existen “auténticos campesinos”, “verdaderos campesinos” o “campesinos descampesinizados”, sino que incluso dan cuenta de aquellos que se definen o caracterizan a partir de su “espíritu campesino” (2017: 95-107).

Los elementos que caracterizan al “campesino” están mediados por factores personales, intersubjetivos y de relación con la tierra, en tiempos cambiantes situados en espacios que se ensanchan en lo geográfico y lo social. Así, un aspecto a considerar sería la cultura como “modelos de comportamiento y modelos de la modalidad de los comportamientos” (Bourdieu y Sayad, 2017: 116), es decir, es relevante atender el sistema de valores, normas, estilo de vida, los sentimientos y la actitud tradicional hacia el trabajo, en otras palabras, lo que se vive, se siente y se piensa como campesino. Por tanto, se trata de repensar al campesino caracterizado a partir de lo ingenuo, lo sencillo, su dignidad, la forma de alimentarse, los valores morales, la solidaridad, la manera de compartir, sus lazos sociales, la vergüenza, el sentido de comunidad, su pasión y apego por la tierra, sus tiempos e itinerarios, las actividades y relaciones con la tierra, un campesino que “honra a la tierra y se honra a sí mismo” (Bourdieu y Sayad, 2017).

Para el campesino la nostalgia es el verdadero motor de sus acciones (Mino, 2011: 51). La convivencia, la solidaridad y la celebración comunitaria (2011: 21) son valores que han llevado consigo y ahora los adaptan a nuevos contextos sociales (Cfr. Lomnitz, 1976). Bourdieu y Sayad consideran que “todas las virtudes campesinas se resumen en la palabra *niya*, como la manera de ser y hacer: la inocencia, rectitud, derechura, naturalidad, ingenuidad y simplicidad” (2017: 115). De este modo, los campesinos se caracterizan por valores que excluyen la codicia, ignoran el cálculo especulativo sobre el futuro, “puesto que no aspira ni pretende limitar, ni torcer los designios de la

providencia, ambición que define la malicia sacrílega” (2017: 116), pero mientras los campesinos cerrados (2017: 119) magnifican la *niya*, los descampesinados ven ingenuidad estúpida y santa simplicidad de los antepasados, de los viejos. Entre los *buniya*, una cultura casi desaparecida de la región de Cabilia, al norte de Argelia, se estima al hombre de buena fe, con intención pura, actitud de reverencia y veneración a la tierra, intimidación extrema con la tierra y las bestias, a las que jamás encara para combatir o someter. Al mismo tiempo, valoran hacer y hacerse honor, es decir, la “lealtad personal y en la buena fe”, la pureza de la intención (2017: 116-119).

Todo ello conforma características, prácticas, sentidos y valores campesinos que continuamente han estado en proceso de redefinición y cambio, pero que se transforman de manera acelerada cuando se gestan las migraciones, ampliándose los espacios sociales y redefiniéndose el ser y hacer ciudadano, teniendo en su corporalidad un espíritu campesino de diferentes niveles de densidad. Al dejar su terruño, sus pertenencias materiales y tradiciones —y marcharse cargando consigo un equipaje simbólico y espiritual inserto en procesos migratorios de carácter internacional— algunos campesinos cambiarán su relación con la tierra, con sus padres y con ellos mismos. La agricultura de otros tiempos ha muerto, “nuestro corazón ya no está allí” (2017: 115), expresan. Ya no hay campesinos verdaderos, afirman Bourdieu y Sayad, porque han cambiado la intención, la actitud y la conducta, al descubrir que pueden “realizarse” de otra manera. Según los autores conforman otra “humanidad”, acompañada de la toma de conciencia de la condición campesina misma y de la explicitación de los postulados éticos que la fundaban (2017: 119), afirmación que aplica solo en algunos de ellos, no en su totalidad generalizada, debido a la diversidad de género, etaria y de clase de las composiciones sociales.

Ahora su ritual yace vacío de intención y contenido, sin ilusión, y desarrollan un comportamiento disociado, racional (cálculo-ganancia). Para algunos campesinos, “el abandono de la agricultura, ligado a la liquidación del espíritu campesino, se realiza secretamente y por vías indirectas” (2017: 123), la agricultura pierde así su “respetabilidad” y la tierra ya no inspira un “temor reverencial” (sagrado), sino que atraviesa un proceso donde es desvalorizada (2017: 124). Este proceso contribuye a la emigración, la descampesinización, fomentando un espíritu económico en un contexto de desplazamiento que produce desarraigo, abandono de la tierra y de los valores campesinos, lo que significa la pérdida de su pureza en la aceleración del proceso de cambio cultural. Como se presenta en el caso de la esposa de un campesino rural mexicano, ante la decisión de migrar a la Ciudad de México y tener que abandonar su pueblo y su forma de vida, esta expresa: “esta es nuestra tierra, mira qué negra y qué suave, ¿cómo quieres que nos vayamos?” (Mino, 2011: 78). Cabe decir que estos cambios se presentan de manera gradual y diferenciada en función de las prácticas socio-laborales en que los inmigrantes estén insertos, situándose en contextos de complejidad. Las personas, lugares y momentos son evocados por medio de objetos que establecen conexiones emotivas y sociales entre los espacios, hábitat y corporalidades (Boruchoff, 1999), “objetos de interés común y de relevancia compartida con los cuales o sobre los cuales operar, de modo afectivo o potencial” (Schutz, 2012b: 46).

Para analizar lo rural como multisituado proponemos hacerlo en su relación con el fenómeno migratorio desde una perspectiva microsociológica, con el fin de captar la diversidad de causales, las redefiniciones de expectativas y los alcances de los proyectos migratorios construidos en

procesos de interacción social (Pérez, 2001), de las experiencias reales o imaginadas (Levitt y Glick-Schiller, 2004). Se pretende comprender la migración como un proceso dinámico de conexiones e interconexiones globales, de redes sociales, prácticas y vínculos que estructuran las movilidades socioespaciales, y luego la vida laboral, social, política y cultural, tanto de la población de migrantes como de familiares, amigos y habitantes que permanecen en los contextos de salida y de llegada; donde los efectos son vistos como procesos enraizados y condicionados por múltiples estructuras sociales en las que se entretujan diferentes niveles de relaciones (Guarnizo, 2005, citado en Rivera, 2012: 31-32). Por tanto, se trata de considerar los aspectos culturales desde las construcciones imaginarias, los objetos en contextos de migración que se vinculan con procesos de cambio en las relaciones y organizaciones sociales. Los relatos, discursos, prácticas de consumo, cultura material y la transformación del espacio rural —a través de distintos tipos de construcciones, adquisición de vehículos, tierras de cultivos, nuevas viviendas o posesiones materiales— forman parte de la representación de una migración exitosa o fracasada, que se refleja e influye en las aspiraciones de las personas. Por ello, es necesario atender el ámbito subjetivo del proceso migratorio, la producción y productividad simbólica, los imaginarios —expectativas, sueños y frustraciones articulados en narraciones y discursos— que se construyen a través de mitos, canciones, historias y medios de comunicación que influyen en las interpretaciones de la realidad, los deseos, aspiraciones, miedos y desilusiones (Cruz de Echeverría, 2014: 3-4). Así, la cultura de la migración es entendida como el

[...] entramado de símbolos, significados y representaciones que se construyen en interacción en contextos sociales relacionados con el movimiento de individuos de un área geográfica a otra, [que] existe tanto de manera objetivada (artefactos) como subjetiva y performativa (valores, actitudes). Los significados que la conforman se generan en constante disputa y negociación entre los mismos migrantes, los que se quedan, los encuentros en el camino, y los distintos actores de la sociedad de acogida (Geertz, 1973; Bourdieu, 1997; Ali, 2007; Hahn & Klute, 2007) (Cruz de Echeverría, 2014: 9).

Las subjetividades dan cuenta de los factores culturales, situándonos más allá de posiciones binarias que consideran solo a los que migran, dando también protagonismo a los que se quedan, para ahondar sobre la manera en que se ven influidos en esos múltiples y complejos ir y venires (Levitt y Glick-Schiller, 2004; Alanís y Alarcón, 2016). Desde esta perspectiva, la migración es vista como algo intrínsecamente cultural, donde la circulación de elementos tangibles e intangibles —otras ideas, símbolos y comportamientos— influye en los cambios y estímulos para la realización del viaje.

En esta cultura en movimiento como proceso integrador de las relaciones sociales juegan un papel importante las remesas sociales, recursos intercambiados en un espacio social transnacional, como lo son la estructura narrativa (ideas, valores, creencias), la convivencia comunitaria y los valores de organización social (Levitt, s/f). Levitt define las remesas sociales como un sistema de prácticas: acciones sociales moldeadas por las estructuras normativas, relaciones intrafamiliares, toma de decisiones y socialización, en las que juega un papel importante el capital social que

se traslada junto con los migrantes y fluye con los intercambios (Levitt, 2001; Pérez, 2013). A través de ellas, además de dinero, se exportan ideas y comportamientos como normas, prácticas, identidades y capital social (Levitt, 2001). Se sostienen en sistemas de redes sociales de diversas densidades de recursos, constitución social y antigüedad (Pérez, 2013); las redes funcionan como contenedores y mantienen costumbres, lenguajes, valores, vínculos e identidades originadas en el terruño (Pérez, 2001). Pero pertenecen por la memoria, la nostalgia, las emociones, los sentimientos y la imaginación (Levitt y Glick-Schiller, 2004; Hirai, 2014; Besserer, 2013) en los procesos migratorios.

Por su parte, Rivera (2004) propone analizar la migración desde la noción de remesas socioculturales, lo que comprende la transformación de la vida, roles, relaciones y organización social y festiva. Remesas que van, vienen y circulan a manera de imágenes, narraciones, música, fotos, historias, vivencias personales y bienes materiales, ampliando el entorno social y el intercambio simbólico, y que se reflejan en el cambio de la fisonomía del pueblo en nuevas casas, negocios, antenas parabólicas, envío de dinero, paquetería, comida china o hamburguesas, cafés con acceso a internet y venta de computadoras y electrónicos. Este contexto sociocultural también se presenta en Coyutla, donde encontramos negocios emprendidos por migrantes de retorno o sus familias, los cuales aplican los saberes aprendidos en Estados Unidos, como la instalación de ciber cafés, venta de hamburguesas, envíos de dinero, transporte de mercancías locales y la circulación de objetos y artefactos alusivos a las formas de vida en Norteamérica.

De esta manera, las remesas socioculturales conforman entornos locales-globales a través de bienes y objetos personales deseados, que reflejan la relación con tierras y lugares (Boruchoff, 1999). Al regreso de los migrantes a sus contextos de origen se acentúa la distinción a través de su vestimenta, formas de hablar, bailar..., están a la moda y funcionan como elementos de posibilidad para traspasar fronteras e imponer cambios, necesidades que emergen, se vuelven masivas y se convierten en motor de importantes transformaciones sociales al interior de sus pueblos (Aquino, 2012).

Las manos cosechando y los pies andando: sistema agrario y laboral regional

El pueblo de Coyutla, la perla de la sierra, surge en el siglo XVI como parte de la estancia de Mecatlán, y en 1935 se conforma como municipio. Su nombre es un vocablo que en náhuatl significa “lugar de coyotes” y en totonaca “lugar de seis casas” (*calixaxan*). Se ubica en el corazón de la sierra de Papantla, en la zona norte del Estado de Veracruz. Sus principales localidades son: Las Lomas, La Chaca, El Panorama, Colonia Guadalupe, Calalco, Chicualoque y Tulapilla.

El municipio está integrado por una superficie de 234.72 km². En 2017 tenía 22 982 habitantes, de los cuales 11 939 eran mujeres y 11 043 hombres. En 2014, de las 6 629.0 hectáreas sembradas, 5 454.0 se destinaban al cultivo del maíz, 956.0 al café cereza² y 130.0 a la naranja (GEV y SEFIPLAN, 2016). Los cultivos agrícolas predominantes son maíz, café, plátano, naranja, frijol, chile y calabaza. Además, se practica la actividad ganadera para la cría y explotación de bovino de

² El café cereza se refiere a la venta del fruto en estado óptimo de maduración, a diferencia de aquellos que lo tratan, ya sea en húmedo o en seco y lo venden en pergamino.

doble propósito, ganado porcino, ovino y equino. En el caso del cultivo de la pimienta, este está parcialmente en manos de productores de origen indígena organizados en la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), que la exportan a Estados Unidos y Europa. Algunos campesinos destinan su producción al autoconsumo y otros más a la comercialización en negocios y puestos ambulantes en Coyutla.

El financiamiento para la producción de las parcelas proviene de diversas fuentes, como la venta de sus productos, las remesas que envían los familiares desde Estados Unidos y los créditos que se obtienen a nivel local a través de empresas privadas como Compartamos-Banco, instituciones gubernamentales y prestamistas particulares. Los campesinos de Coyutla tienen diferentes tipos de relación con la tierra, son pequeños propietarios, arrendatarios y/o medieros, y hay quienes no la poseen, ante las condiciones económicas y sociales de la región. Las realidades cambiantes que enfrentan en su vida cotidiana muestran que sus sueños están ligados a la tierra, a pesar de que muchos de ellos no cuentan con ella, pero el hecho de trabajarla, aun cuando sea rentada, prestada o a medias, alimenta su deseo de hacer siempre una buena siembra para obtener un “maíz bonito”.

La dinámica demográfica de los municipios de la sierra papanteca muestra que “el caso de Coyutla presenta un crecimiento entre 1990 y 2000, pero hay una pérdida de población para 2005, misma que se recupera en 2010 para quedar casi como en 2000. En Espinal vemos un crecimiento positivo entre 1990 y 2010, pero mínimas fluctuaciones que pueden deberse a los movimientos migratorios de sus pobladores” (Pérez, 2018b: 198). Filomeno Mata mantiene un crecimiento poblacional constante, pero mínimo al igual que el municipio de Mecatlán.

La vida cotidiana de los coyutecos, al igual que la de muchos otros campesinos hablantes de lenguas indígenas en el país, está ligada de diversas formas a la lógica de mercado, a los factores externos que han permeado sus relaciones más íntimas: radio, televisión, internet, computadoras y uso de celulares (Chenaut, 2014), adquisición y uso de cosméticos, revistas, ropa, música y telenovelas (García, 2014), uso de tiempo libre, tecnologías, redes sociales como Facebook y aplicaciones como WhatsApp (Pérez, 2016), que contribuyen a cuestionar la relación con el respeto, los valores y el ser indígena de otros momentos. Se perciben transformaciones en la percepción y en la práctica en torno al trabajo fuera de la comunidad, en la educación, la sexualidad, el matrimonio, el baile e incluso en el noviazgo, los cuales se resignifican y adquieren particularidades dependiendo de la edad, el género y la movilidad. Un ejemplo de ello es la figura del *xinula* o indio revestido, quien muestra elementos redefinidos de sus tradiciones, transformando su identidad al migrar y manteniendo una actitud creativa ante los cambios que le toca vivir mediante la reconfiguración de relaciones y prácticas para adaptarse a otros valores y formas de pensar distintas a las indígenas y mestizas y que son más propias de los contextos urbanos a los que migran. De esta forma, algunos de los cambios que se han ido configurando con el paso del tiempo en la región son: diversificación de la oferta educativa y acceso a la escuela, que influye en que dejen de hablar en totonaco y aprendan el español, así como en que se abandone cada vez más la vestimenta tradicional de manta e intensos colores; mayores niveles de escolaridad; la edad para formar pareja u hogar se modifica y deja de ser a los 12 o 13 años; las normas que rigen la conducta familiar son estrictas, los padres ejercen poder y control

y sancionan moralmente, por ello algunos migran en busca de libertad, el ejercicio de la sexualidad y la toma de decisiones (Aquino, 2012; Chenaut, 2014; Muñoz, 2004).

Así, nuevas identidades en Coyutla se han incorporado de manera crítica, rechazando, cuestionando prácticas y representaciones (Chenaut, 2014: 145), porque las tradiciones cambian continuamente, en ocasiones de manera acelerada, produciendo tensiones por reproducción de valores y dinámicas sociales ligadas a la vida comunitaria y cultural.

La identidad indígena de los coyutecos se sustenta en su historia, la relación con la tierra, el trabajo agrícola, los procesos de organización social, su sentido de pertenencia, lazos de solidaridad, la mano vuelta o faena comunitaria y su lengua y prácticas culturales como las danzas y la música (Muñoz, 2004; Chenaut, 2014), en constante proceso de transformación en un contexto de marginalidad, analfabetismo, altos niveles de pobreza y monolingüismo.

Los procesos históricos de los coyutecos en relación con la propiedad y tenencia de la tierra, dejan ver su acceso limitado no solo por los aspectos económicos sino también por los sociales y políticos que ejercen un importante poder y control, como en los sistemas de hacienda, cacicazgo y la ganadería extensiva. Por ello, la lucha por el acceso a la tierra, la justicia y los derechos humanos ha sido parte central de las demandas y la acción cotidiana de los coyutecos. La movilización indígena como producto del descontento social ha tenido gran fuerza representada y consensada en tres organizaciones: Tres Corazones, ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo) y Movimiento Ciudadano Coyuteco, que han luchado y luchan contra la opresión, el despojo y la marginación a través de la evangelización integral, los catequistas y la educación popular para fortalecer su cultura, identidad, pertenencia y arraigo a la tierra (Muñoz, 2004). Aunado a ello, una de las formas en que los coyutecos construyen su identidad es a través de las relaciones de compadrazgo, favores, lealtad política y reciprocidad entre mestizos e indígenas, ligados a partidos políticos como el PRI y el PRD (Chenaut, 2014). De esta forma, se alimenta y recrea la lucha por la autonomía en base a principios y valores indígenas, considerando la pluralidad de identidades, de organización social, productiva y religiosa (Muñoz, 2004).

En la región, los años ochenta del siglo XX se caracterizaron por el desarrollo de importantes procesos de organización social regional en los municipios de Coahuilán, Coxquihui, Coyutla, Chumatlán, Filomeno, Mecatlán y Zozocolco, vinculados todos a la producción agrícola. En 1980 se creó la ARIC de Coyutla, que se dedicaba básicamente a la exportación de pimienta, y en 1984 se configuró la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Forestal e Industrial. Ambas trajeron beneficios considerables a nivel organizativo, social y económico para los productores campesinos e indígenas de Coyutla y Filomeno Mata (Muñoz, 2004).

Las relaciones políticas de la población totonaca con el gobierno a finales de los ochenta y principios de los noventa configuraron procesos locales que permitieron conectar con lo regional y lo nacional a partir del interés local e interés del exterior: acceso a tecnología, al mercado, créditos y sistemas de trabajo. Las políticas indigenistas oficiales fueron impuestas a través del Programa Nacional de Solidaridad o bien apropiadas mediante mecanismos de adecuación en la que los totonacos plantearon proyectos propios y reorganizaron su actividad política, productiva y ceremonial y su patrimonio cultural (Ramírez, 1994: 242).

Mediante comités comunitarios de planeación y fondos regionales de solidaridad se desarrollaron proyectos estratégicos que generaron derrame económico en la región, beneficios sociales, mejoraron la producción, consolidaron organizaciones y evitaron la migración, y que a su vez trajeron consigo formas socioculturales emergentes de organización social que respondían a nuevos estilos de gobernanza, políticas modernizadoras de proyectos, dialécticas de lo impuesto y lo apropiado, reorganización productiva de los totonacos, democracia local con reglas y valores que le son propios y reglas de apropiación, acuerdos y consensos de la comunidad (1994: 253-255).

Un hecho significativo para el desarrollo de la región de la sierra papanteca fue la construcción y mejora de infraestructura de la carretera, en 1969 la que cubría el tramo Papantla-Poza Rica y en 1985 la de Mecatlán-Coyutla-Papantla, lo que facilitó la movilidad de la población, la venta de fuerza de trabajo en una región más amplia, así como participar de diversas actividades productivas y educativas y entrar en contacto con otras formas culturales. En concreto, la mejora de la infraestructura local con la construcción de la carretera en la región en la década de los ochenta facilitó las interacciones sociales y amplió las rutas comerciales y de movilidad de la producción agrícola y petrolera con los municipios ubicados en la llanura costera —Cazones, Espinal, Gutiérrez Zamora, Papantla, Poza Rica, Tecolutla y Tihuatlán— donde se cultivaba cítricos, maíz, chile, plátano, frijol, tabaco, vainilla, coco y ajonjolí y se practicaba la ganadería bovina. Los indígenas de tierras adentro —la sierra de Papantla— acudían para ofrecer su fuerza de trabajo, tanto en las actividades para las cuales habían desarrollado habilidades como para aquellas más novedosas ligadas a la industria del petróleo o de servicios, las cuales les permitía obtener mejoras materiales, educativas y económicas para sus familias.

Así, la región de la sierra pasó de las dinámicas de movilidad por los circuitos comerciales y la arriería a la de la venta de fuerza de trabajo facilitada por la construcción de carreteras y caminos (Velázquez, 1995), y las dinámicas comerciales de Coyutla se vincularon a las ciudades de la costa, diversificando actividades, fuentes de ingreso, habilidades y formas de venta de fuerza de trabajo (Chenaut, 2014). Los hombres dejaron de lado el traje indígena de manta y se incorporaron al comercio informal en las ciudades, donde hasta hoy en día se observan otras dinámicas como la comercialización de las danzas, productos culturales que con la llegada del turismo contribuyen a la resignificación del contenido simbólico de los objetos culturales.

La producción agrícola en las llanuras costeras fue muy dinámica y compleja a lo largo del siglo XX. Pasaron de un cultivo a otro en un quinquenio o una década, lo que facilitó la movilidad no solo de personas sino también de conocimientos, productos, dinero y expectativas. Cultivaron la vainilla y el plátano, que después exportaron a Europa y Estados Unidos, para posteriormente perder toda importancia. También cítricos y tabaco, para luego introducir ganado y chile. El maíz sustituyó al tabaco, y más tarde la naranja al plátano en una dinámica económica de gran derrama para los capitalistas, no así para los jornaleros y la peonada. Los yacimientos de petróleo que se ubicaban solo en algunos poblados de la llanura costera se empezaron a explotar, dañando a la sociedad, las tradiciones, los cultivos y los pocos caminos y escasas carreteras de la región (Ramírez, 2002). Se trata, por tanto, de una etapa con una compleja dinámica en los sistemas

de producción agrícola, con altas y bajas, con vaivenes en el mercado y en las ofertas laborales, con épocas de grandes ingresos pero también de pobreza y escasez para los habitantes indígenas (Velázquez, 1995).

Para mediados del siglo XX la gran demanda de mano de obra llevó a los totonacos a la naciente metrópolis de Poza Rica, al sector de los servicios (Mendoza, 2014; Vera, 2014). Con el tiempo y las reestructuraciones del mercado laboral las rutas se fueron ampliando hasta que llegaron y se establecieron en la Ciudad de México, luego fueron a Tlaxcala y Monterrey debido al trabajo en la construcción y el servicio doméstico (Moctezuma, 2008), a diversas ciudades de la frontera norte, a los Estados Unidos (Chenaut, 2010) y, desde 2009, de la comunidad de Calalco a Canadá, conformando así un sistema migratorio complejo transnacional (Pérez, 2018), donde los seres humanos se convierten en mercancías y recientemente transitan de un lugar a otro de manera constante, como si se encontraran “en el limbo” (Bauman, 2008).

Así, mientras que a principios del siglo en la región se exportaban productos del campo (Ramírez, 2002), hoy se exportan trabajadores, de la misma manera que sucedió en el sector del café en el centro de Veracruz desde la década de los noventa. El desplazamiento por lugares distintos, múltiples y cambiantes resulta interesante, pues a diferencia de las migraciones internacionales tradicionales, los totonacos no crean “comunidades hijas” establecidas en un solo lugar de destino (Alarcón, 1988), sino más bien devienen en nómadas laborales (Aquino, 2012), teniendo que cubrir otros costos, riesgos, sueños y proyectos en el proceso de intensa movilidad o errancia.

Las relaciones que los totonacos habían tenido y alimentado con la tierra y las actividades agrícolas se han transformado constantemente y complejizado recientemente con las nuevas generaciones. Así, encontramos percepciones y consideraciones que pudieran parecer de pronto contradictorias, pero que más bien reflejan la diversidad de formas de pensar y conducirse de sus actores; redefiniciones que se han producido en parte por la participación en las distintas dinámicas migratorias, influidas por los efectos subjetivos de la llegada e inversión de remesas económicas y por la redefinición de sus expectativas respecto al sostenimiento de la agricultura.

Históricamente, la sierra de Papantla ha tenido un dinamismo importante de movilidad de personas y recursos tangibles e intangibles. Hasta los años ochenta del siglo pasado los circuitos comerciales se mantuvieron entre el totonacapan y la sierra norte de Puebla, pero a partir de la puesta en funcionamiento de la carretera los habitantes de los municipios de Filomeno Mata, Mecatlán y Coyutla pudieron salir de manera más rápida y accesible hacia Papantla y Poza Rica, y llegar a la ciudad de Puebla y Ciudad de México. Con el transcurso del tiempo, cada vez más, tanto hombres como mujeres, se insertaron en los mercados de trabajo rural y urbanos temporales, conformando también una migración permanente y establecida en la Ciudad de México.

A diferencia de otros migrantes rurales del sureste del país, los totonacos no formaron parte de quienes vendían su fuerza de trabajo en los campos agrícolas del noreste, en Sonora y Sinaloa, sino que de manera acelerada se conformaron circuitos migratorios con destino a la Ciudad de México, Monterrey, la frontera norte, Estados Unidos y Canadá.

Esta diversidad de destinos no tradicionales, la participación de las mujeres en los flujos, los destinos urbanos en la costa Este, la movilidad por diversos estados de la Unión Americana,

actividades laborales en el sector servicios y la obtención de ingresos económicos muy por arriba de lo que obtenían en sus comunidades de origen dan un característica particular a la migración internacional de los totonacos.

Algunos coyutecos consideran que la agricultura regional y local se ha visto afectada por la pérdida o circulación de la población, al repercutir en la transformación de los valores culturales hacia la tierra, la milpa, el trabajo comunal, la solidaridad, el dinero y las relaciones sociales indígenas (Muñoz y Casados, 2008). En el caso de la migración nacional se percibe que esta provoca en algunos casos el abandono de la tierra y que la ausencia de hombres conlleva el trabajo de la tierra “a medias” o la necesidad de contratación de trabajadores venidos de diversas geografías. Además, hay un cierto desinterés por algunos sucesores o jóvenes en seguirla cultivando porque no es redituable a nivel económico.

Existe la percepción diferencial de que los migrantes internacionales y sus familias no solo incrementan su capital económico, sino también el cultural, lo que se refleja en la incorporación de prácticas agrícolas y el destino que le asignan a la producción: algunos invierten las remesas económicas en el campo, en la compra de tierras, maquinaria, agroquímicos y semillas mejoradas (Gil, 2012), así como en ganado bovino o contratación de peones, elevando los niveles de productividad, por lo que una parte importante de la cosecha se destina a su comercialización a nivel local y regional, a las grandes ciudades o metrópolis. Los campesinos que migran a Estados Unidos hacen importantes inversiones en la compra de tierras para el cultivo, de manera que con el tiempo redefinen el proyecto migratorio en mejores condiciones materiales de reproducción social y económica.

La migración a Estados Unidos presenta una diferencia importante respecto de la nacional, sobre todo en términos del nivel de ingreso, que se refleja en la inversión y adquisición de bienes materiales —hay quienes compran tierras y terrenos de uso agrícola y otros que adquieren solares para la edificación de casas y quienes invierten en la modificación y ampliación de las viviendas—. Una cuestión paradójica que identificamos es que en un primer momento se practica la venta o empeño de tierras para financiar la migración a Estados Unidos, pero después con las remesas se adquieren solares o parcelas para el cultivo y la producción, una práctica donde los factores económicos no son los únicos determinantes, sino que se hace también por el valor simbólico de la tierra, la tradición del cultivar y el arraigo (Gil, 2012; Nava, 2010). Por tanto, primero la tierra financia la migración y luego la migración sostiene la tierra, pero no de manera dicotómica, sino en un proceso complejo donde parece que se mantienen los valores campesinos y la relación con la tierra pero desde una racionalidad económica estadounidense del trabajo.

La cultura local refleja las diversas formas de pensar ante los cambios producidos por diversos factores, que se aceleran por la presencia de los procesos migratorios. Llama la atención la diferencia generacional en la idea del trabajo y de la relación con la tierra: para la gente de la tercera edad y los adultos tiene un valor importante, más simbólico que económico, se trata del peso de la herencia y el arraigo, mientras que a los jóvenes no les interesa conservarla, adquirirla o trabajarla debido a que su objetivo es obtener una ganancia económica que nunca ven y por ello no forma parte de sus expectativas, por lo que algunos la abandonan en corto tiempo. Se han transformado los valores campesinos.

Las autoridades locales, quienes ostentan un cargo comunitario, las personas de respeto y de trabajo o los jefes de hogar consideran y expresan con lamento el hecho de que los jóvenes a pesar de haber nacido en esta tierra no le tengan amor y la abandonen sin darse la oportunidad de trabajarla y arraigarse a ella, y el que muchos prefieran buscar el futuro de sus vidas en la migración; como dirían Bourdieu y Sayad: “Poco a poco todo el mundo se ha ido olvidando que existe el trabajo de la tierra” (2017: 105). Este es un fenómeno que en este periodo de globalización y de políticas neoliberales es más o menos generalizado en el campo mexicano.

En las últimas dos décadas, a raíz del aumento masivo de la migración a Estados Unidos, ha cambiado el valor que se le asigna al dinero, y el gasto conspicuo influye de manera determinante en las expectativas juveniles que ubican el futuro y el progreso económico y social en otro lugar, en el que realizan actividades menos arduas y pesadas y mejor pagadas en el sector servicios, el comercio o la industria de la construcción, siempre fuera de la cabecera municipal. Cabe decir que no siempre se logran cumplir las expectativas que se formularon al migrar, debido a que la realidad supera sus alcances, ya que las condiciones materiales de vida y de reproducción social implican dinámicas inesperadas que para algunos no son fáciles de alcanzar.

Las dinámicas migratorias entre Coyutla y Estados Unidos

La cabecera municipal de Coyutla funciona a manera de nodo reticular organizador y aglutinador de importantes actividades políticas, económicas, religiosas y socioculturales. Es un punto geográfico con gran dinamismo regional, nacional e internacional debido a la gran cantidad y diversidad de interacciones que ahí confluyen. Los espacios comerciales, el tianguis semanal, el arribo de la población proveniente de diversas localidades para vender o comprar alimentos, adquirir insumos para la producción agrícola, ropa o enseres domésticos y una agricultura de bajos ingresos ligada al cultivo del maíz y el café confluyen generando flujos de movilidad constantes y permanentes de diversos actores hacia adentro y hacia fuera del municipio y la región serrana.

A la cabecera municipal de Coyutla arriban recurrentemente hombres y mujeres para vender su fuerza de trabajo por periodos diversos de días, semanas o durante la cosecha, provenientes de Arenal, Panorama, Cerro Grande, Filomeno Mata, La Chaca, Calalco, Mecatlán, Entabladero y Rancho Alegre, pertenecientes a los municipios de la sierra de Papantla —Espinal, Mecatlán, Filomeno Mata y Coyutla—. También llegan de los estados de México y Puebla. Las actividades que a nivel local realizan las mujeres que provienen de otras comunidades son el empleo doméstico, el comercio y el sector servicios. Los hombres se desempeñan en el campo, en el sector de la construcción y en el transporte. La mayoría de las mujeres en 2012 ganaba 100 pesos por día, mientras otros obtenían 80 empleándose en tiendas y negocios, y una parte menor, quizás los más calificados como encargados y capataces de campo o maestros albañiles, 120 pesos.

Las movilidades y migraciones forman parte del paisaje productivo y de reproducción socioeconómica en la región. Los hombres y mujeres que salen de Coyutla en busca de fuentes de empleo asalariadas en actividades agrícolas y de servicios se dirigen a la ciudad de Papantla debido a que tiene una economía diversificada, dinámica y ofrece una mayor oferta de trabajo. Otros van a la cercana comunidad de Entabladero y Filomeno Mata, Arenal, Espinal y Calalco, donde

se emplean en los servicios y labores agrícolas. Hay quienes se dirigen a áreas urbanas la llanura costera de la región, como Poza Rica y Coahuatlán, donde las economías regionales ligadas a la industria del petróleo y los servicios ofertan mejores salarios y más opciones laborales. También, se encuentran los que migran de manera definitiva, o por largos periodos y largas distancias a las ciudades de México, Monterrey y Puebla, así como a las plataformas petroleras en el estado de Campeche (Moctezuma, 2008) y a las ciudades ubicadas en la frontera norte donde se emplean en la industria maquiladora (Pérez, 2018).

La elección de los lugares a los que emigran no es totalmente aleatoria o circunstancial, pues se dirigen a centros de población que son nodos geográficos clave en sus tejidos de interacciones sociales, por lo que hacen uso de su capital social para insertarse de manera más fácil a los mercados de trabajo, por invitación o recomendación. Llama la atención que algunos consideran que hay coyutecos que migran o se desplazan geográficamente aun cuando no saben a dónde ir, o no tienen un conocido o familiar que los oriente o ayude. Se van por cuenta propia, a la aventura, y dejando a su suerte el riesgo de conseguir o no un empleo o un lugar donde alojarse. Hemos identificado vínculos con diferentes niveles de densidad, y redes sociales y de paisanaje que proveen diversos recursos para el acto migratorio; la solidaridad contribuye a cohesionar los lazos que los sostienen. Un factor importante que influye en las movilidades laborales es el capital humano y social con que cuentan o del que pueden hacer uso los coyutecos para acceder a información valiosa sobre ofertas u oportunidades de empleo, dónde ofrecen mejores salarios y la existencia de vacantes con ciertos patrones o empresas en condiciones más apremiantes.

La percepción sobre quiénes deben participar o no en los espacios públicos o privados, en la casa o el trabajo, es parte de la ideología tradicional campesina y de los valores indígenas, y diferenciada en parte por el género, la edad, la etnia, entre otros. Una idea constante entre algunos coyutecos entrevistados es que es más común que quien migre y salga del pueblo en busca de trabajo sea el hombre, porque son los que enfrentan el peligro, los responsables de la manutención, los proveedores, porque son “más fuertes” y es más fácil que consigan trabajo. Esta perspectiva se complementa con la de quienes consideran que la mujer debe quedarse en casa, cuidar a los hijos, y que no es fácil que consiga trabajo porque es motivo de discriminación o porque está asignada a roles dentro del hogar, al espacio de lo privado. Pero esa es solo la voz de algunos coyutecos, pues en realidad hay mujeres de la comunidad que han migrado tanto a Estados Unidos como a la frontera norte donde se emplean en las maquilas.

En lo referente a la migración internacional coyuteca encontramos que las causas de la migración a Estados Unidos son: falta de empleo, la precaria situación económica, los salarios bajos, por necesidad, que “el dinero no alcanza”, que a nivel local no hay dinero ni trabajo; o bien el deseo de tener un mejor ingreso para hacer su casa, vivir mejor, y manifestaron también el haber migrado porque los invitaron. Por su parte, en cuanto a los motivos que impulsan a migrar se identificaron los de obtener un mejor ingreso y acceder al trabajo asalariado, cumplir sus expectativas y sueños y, en menor medida, el deseo de aventura. Los proyectos migratorios se definen de manera individual y familiar dependiendo de los objetivos y metas que se pretendan alcanzar, de ahí su duración mayormente entre 2 y 11 años. Además, la cantidad de años de estancia en Estados Unidos también se establece por factores como la dificultad en el acceso

al mercado de trabajo, el nivel de ingreso que tienen, el acceso a bienes materiales en poco tiempo para entonces poder volver a casa, así como las presiones personales y emocionales que experimentan al estar alejados y distantes de sus familias.

Las interacciones sociales y las diversas maneras de mantener los vínculos familiares entre el lugar de origen y el de destino se establece mediante el regreso de los coyutecos a la comunidad y haciendo uso del teléfono doméstico y vía celular —la recurrencia en las llamadas es principalmente cada 8 y 15 días—.

Respecto de los efectos o cambios que la migración internacional trae a las familias y sus integrantes en la comunidad, estos presentan ciertos sesgos enfatizados por la diferencia de género, etnia, clase y edad, pues hay quienes consideran que los más evidentes son el abandono de los hijos y la esposa y su repercusión en los estados afectivos y emocionales — efectos en la recomposición del núcleo familiar por los años de ausencia, vivir con el sentimiento de nostalgia por extrañar al ser querido, las preocupaciones respecto al estado de salud, la infidelidad conyugal—.

Se percibe que si bien los jóvenes migrantes contribuyen y ayudan al desarrollo de la comunidad con el envío de remesas, hay una pérdida en las prácticas laborales y de los oficios tradicionales que dejan de reproducirse, disminuyendo su importancia social. Algunos investigadores como García (2014) identifican una transformación de tradiciones y valores, así como despoblamiento del lugar: se abandona el campo y a su regreso los jóvenes traen consigo hábitos de consumo de alcohol y se ven envueltos en actos públicos que rompen el orden comunitario tradicional. Coincidimos parcialmente con estas aseveraciones, en la medida en que los procesos migratorios, si bien han acelerado cambios, también han traído nuevas dinámicas en el consumo de sustancias, las formas de ocio y el uso del tiempo libre, debido a las relaciones sociales y económicas desarrolladas en los lugares de destino, las cuales les permite tener ingresos mayores que los que se obtienen localmente.

La migración de Coyutla a Estados Unidos ha tenido varias etapas de desarrollo. Sus inicios datan de los años sesenta, aunque se alcanza un mayor desarrollo en los noventa, paralelamente al aumento de las migraciones en varias regiones de Veracruz, ligadas a la desaparición del Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ) y la caída del precio de la gramínea en 1988 (Pérez, 2018). Los estados de destino entre 1962 y 1990 fueron los tradicionales de la migración México-Estados Unidos —Texas, Illinois y California— y “los denominados emergentes” —Arizona, Atlanta, Carolina del Norte, Florida, Nueva York y Luisiana—.

A pesar de que los coyutecos identifican la migración como parte de sus vidas, ya que la mayoría tienen algún familiar o conocido que se ha ido, desconocen los lugares en los que se encuentran. De manera general, dicen que van a Estados Unidos o al norte, pero no identifican claramente la ubicación o geografía específica de destino, ignoran las actividades a las que se dedican y, por lo regular, cómo es su forma de vida. Según nuestros datos obtenidos en trabajo de campo, en 2012 los coyutecos migrantes fueron a Alabama, Atlanta, California, Carolina del Norte, Illinois, Florida, Texas, Kansas City, Luisiana, Michigan, Nueva York, Oregón y Virginia. Además, desde 2009 se presentó y desarrolló la migración temporal y por contrato a Canadá. De hecho, los lugares de destino a los que se suelen dirigir se definen a partir de la red social de la

cual reciben recursos para su migración, incluso algunos de ellos conocen a donde irán solo en los últimos momentos antes de iniciar el viaje.

El cobro de las remesas económicas que los esposos e hijos envían desde Estados Unidos se hace mediante Telégrafos de México, Elektra, Sigue Global Money Transfer en algún banco ubicado en Coyutla, Papantla o Poza Rica o en centros de cambio local. La forma de ejercerlas es decidida por los propios migrantes, por la esposa y la familia. Prevalece la idea de que ese dinero se emplea principalmente en los rubros de salud, educación y alimentación, en la adquisición de vehículos y mejora de la vivienda y en la contratación de mano de obra para el mantenimiento productivo de la parcela. Las remesas económicas han sido de gran importancia para capitalizar las condiciones familiares de reproducción a través de la adquisición de parcelas o solares, ya que solo una pequeña parte de campesinos es propietaria de tierras de uso agrícola.

Cambio cultural y socioemocional en un contexto de migración internacional

La migración internacional que se presentó de manera acelerada, heterogénea y novedosa sustentada en vínculos sociales, redes familiares y de paisanaje, la circulación del capital social, la solidaridad, ayuda y reciprocidad que contenía los elementos de identidad y pertenencia de los totonacos, pero con variantes prácticas y cambiantes de acuerdo a los contextos transnacionales en que tenían lugar.

La migración de los jefes de hogar y su ausencia por periodos y distancias largas tiene repercusiones importantes en las dinámicas, roles e interacciones sociales del grupo doméstico. En el caso de las esposas de migrantes, las problemáticas que experimentan se presentan cuando deben trasladar su residencia a la casa de los suegros o de sus padres y deben alejarse de las opiniones que intentan influir en su independencia, en la forma de conducirse socialmente y en la manera de ejercer el gasto y distribuir las remesas económicas. Las mujeres se enfrentan a un aumento y diversificación de cargas de trabajo y responsabilidades al hacerse cargo de construir o modificar la casa, contratar albañiles o peones y supervisar el trabajo en la parcela, asistir a reuniones en el pleno del ejido, educar a los hijos y asumir roles que antes tenía el esposo.

Si el hombre se desobliga como proveedor o envía poco dinero —por bajo ingreso, falta de trabajo o porque tiene una nueva pareja en Estados Unidos— la esposa tiene que buscar las formas de hacerse de un ingreso vendiendo su fuerza de trabajo en el sector servicios —como empleada doméstica, elaborando productos alimenticios para su venta o llevando al mercado un poco de la producción agrícola propia—. Respecto a la ausencia del esposo, incluso hay quienes consideran que las mujeres tienen que trabajar por él, hacer lo que a él le correspondía, ser proveedora y asumir el rol de jefa de hogar.

Algunas veces, las mujeres no saben cómo está el marido y su ausencia les preocupa. Otras, los esposos son celosos, pelean y las regañan por teléfono. Doña María dijo: “me sentí sola, triste y me tenía que llamar a diario, por eso mejor se regresó” (Pérez, 2012a, entrevista a María, Coyutla, Veracruz).

Los coyutecos tienen claro que hay una alta circulación de personas que regresan de Estados Unidos, sea por decisión propia al haber cumplido con los objetivos de su proyecto migratorio, de manera temporal, de visita o definitivamente. En algunas ocasiones regresan de manera forzada

al haber sido deportados, o bien debido al aburrimiento que sienten al estar lejos de la familia y extrañarla, o porque se acabó la temporada u oportunidades de trabajo, situaciones que se han agudizado y convertido en una constante desde 2008, con la crisis económica e inmobiliaria en Estados Unidos.

Los cambios de las formas de ser y actuar de los migrantes de retorno se dejan ver claramente al mirar sus cuerpos y vestimentas. Ahora son la otredad, ajenos al paisaje social y cultural local. Los coyutecos perciben que regresan con nuevas costumbres que resultan alentadoras para que otros quieran irse a Estados Unidos a trabajar, traer dinero y comprarse casa, camioneta o tierras. Traen consigo prácticas que llevan a cabo con la familia y amigos, reflejando un estatus de superioridad. Celebran reuniones y fiestas donde el menú difiere del tradicional —carnes asadas, “*wings*” (alas de pollo fritas)—, festejan *Halloween* o, como dicen los hombres de mayor edad, “ahora nomás dicen ‘soda’ e imitan a los de razón [mestizos]”. Todos estos elementos forman parte de “la reinserción sociocultural como el proceso donde el migrante reconstruye los referentes simbólicos de los repertorios culturales que lo vinculan o separan de la colectividad de pertenencia una vez que regresa” (Nicolás, 2019: 319).

Expresan que los jóvenes que vienen del norte ahora “se visten como cholos, traen tatuajes, pantalón guango, andan pelones, escuchan música ‘rara’ [hip hop] y norteña, son como entre cholos y vaqueros, cuando andan borrachos son presumidos, hasta hablan inglés y usan palabras que se escuchan extrañas, antes no salían del rancho, ahora se van por muchos lados a andar” (Pérez, 2012b, entrevista a Juan Martínez, Coyutla, Veracruz). Son “un nuevo tipo de hombre que se deja definir negativamente, por lo que ya no son y por lo que no son todavía: campesinos descampesinados, seres que se destruyen a sí mismos” (Bourdieu y Sayad, 2017: 199). Por tanto, “se percibe un ajuste social de sus experiencias significativas en un campo de aventura, en situación problemática y difícil de dominar, [...] [y el migrante se convierte en] un ‘hombre marginal’, un híbrido cultural que vacila entre dos pautas diferentes de vida grupal, sin saber a cuál de ellas pertenece” (Schutz, 2012a: 41).

El pueblo de Coyutla se presenta como un escenario de disputas socio-culturales al confrontarse e interactuar costumbres locales y aquellas ajenas traídas de fuera, entre los que se quedaron en el espacio de sus raíces y los que salieron de su contexto local-regional y ahora se vuelven diferentes, “les da pena vestir sencillo y quieren usar solo ropa a la moda, de marca y mezclilla” (Pérez, 2012c, entrevista a Enrique López, Coyutla, Veracruz): “si se van es para luchar no para aprender cosas malas”, dice un viejo con tristeza (Pérez, 2012d, entrevista a Manuel, Coyutla, Veracruz). Como apunta Sennet: “El campesino que todos llevamos dentro lucha contra la capacidad de arruinarse a sí mismo” (2000: 106). Las transformaciones referidas se relacionan directamente con la población migrante, pero quienes se quedan también cambian, al acceder al trabajo en el sector servicios, a la educación o al uso de la tecnología, o al consumir diferentes tipos de música, nuevas vestimentas y accesorios de belleza traídos de contextos externos.

Los procesos migratorios de Coyutla a Estados Unidos motivados por la búsqueda de mejores condiciones de vida familiar tienen implicaciones sociales y culturales tanto para quienes se van como para los que se quedan. Son dinámicas de movilidad que se sustentan en interacciones de intersubjetividad donde las acciones en ocasiones están influidas por los

objetos y la información que circula entre ambos países, como bien lo señala nuestro informante: “Llegan contando buenas cosas de allá y la gente se emociona, los quieren imitar, les cuentan muchas cosas, por eso también se van” (Pérez, 2012e, entrevista a Nemesio, Coyutla, Veracruz). La experiencia de migración entre los coyutecños forma parte de su vida cotidiana contribuyendo a la redefinición de sus prácticas laborales y culturales, esperamos haber aportado los elementos precisos para comprender las formas de hacer sociedad en el medio rural actual.

Conclusiones

Las dinámicas complejas de interacción social y producción económica en contextos de movilidad geográfica que tienen lugar en Coyutla, Veracruz, se gestan a partir de diversas causales, estructuras sociales que sostienen las migraciones de carácter laboral reduciendo costos y riesgos a través del tiempo. Se identificaron múltiples tipos de movilidad entre geografías donde los coyutecos nacen, se reproducen, estudian, aprenden, trabajan, venden su producción agrícola y se divierten, contextos rurales con la impronta de las otredades regionales y globales que redefinen sus procesos cotidianos de reproducción socioeconómica y cultural.

Las relaciones con la tierra, el trabajo en el campo y el arraigo a la tradición y valores locales presentan cambios importantes para las nuevas generaciones, que se constituyen con valores globales, migratorios y expectativas que se cubren fuera del contexto local, y que han elegido otras formas muy distintas de ingreso económico y de apego al trabajo agrícola que pone en cuestión la sociedad rural e indígena.³

Las movilidades geográficas tienen diferentes efectos comunitarios, familiares e individuales dependiendo de su carácter local, regional, nacional e internacional, influyendo así en sus ingresos económicos, consumo, inversión en vivienda o tierras, expectativas y cambios socioculturales. En su ir y venir, conforman establecimiento y movilidad constante, circuitos migratorios complejos transnacionales por donde circulan dinero, personas, objetos, expectativas y equipajes socioemocionales. Las causales se vinculan con la búsqueda de un trabajo, de un ingreso, de mayor salario y, en general, con la mejora de los aspectos económicos, lo que determina de alguna manera los tiempos de su ausencia, la duración y alcance de sus proyectos migratorios.

Las percepciones sobre los beneficios que la migración trae consigo son diversas. Su complejidad es reflejo de procesos de realidad de reciente aparición. Hay quienes consideran que las remesas económicas permiten la adquisición de parcelas, solares y la modificación de la vivienda, es decir, que ayudan a elevar los niveles de vida de la familia. Pero por otro lado, hay otros que creen que no ha transformado en nada las condiciones económicas de los coyutecos, pues la gente sigue migrando, o están aquellos que valoran los aspectos más visibles como los culturales —que los jóvenes se niegan a trabajar la tierra, que se fomenta el desarraigo y los migrantes de retorno traen nuevas prácticas en relación al tiempo libre y el divertimento, así como la modificación de sus cuerpos o el consumo de sustancias o alcohol—.

³ Como ha sido documentado ampliamente para los casos de Chiapas (Aquino, 2012), Oaxaca (Velasco, 2002), el Estado de México (Nicolás, 2019) y Guerrero (Boruchoff, 1999).

Por tanto, el fenómeno migratorio internacional genera contextos complejos diversos y acelera procesos de cambio en los roles de las mujeres y las cargas de trabajo privado y público, en las percepciones sociales respecto a las movilidades, el dinero y el trabajo, y en las formas de socializar a nivel local de los familiares de migrantes y entre los que se encuentran allende la frontera.

Bibliografía citada

- Alanís Enciso, Fernando y Alarcón Acosta, Rafael (coords.) (2016). *El ir y venir de los norteros. Historia de la migración mexicana a Estados Unidos (Siglos XIX-XXI)*. Ciudad de México, México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte.
- Alarcón Acosta, Rafael (1988). “El proceso de nortización: impacto de la migración internacional en Chavinda Michoacán”, en Calvo, Thomas y López, Gustavo (eds.). *Movimientos de población en el occidente de México*. México, D.F., México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, El Colegio de Michoacán, pp. 337-357.
- Aquino Moreschi, Alejandra (2012). *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estado Unidos*. México, D.F., México: Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Arizpe S., Lourdes (1985). *Campesinado y migración*. México, D.F., México: Secretaría de Educación Pública.
- Bauman, Zygmunt (2008). *Archipiélago de excepciones*. Madrid, España: Editorial Katz.
- Besserer Alatorre, Federico (2013). “Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental. Hacia una economía política de los afectos”. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 27 (81), julio-diciembre, pp. 55-76. También disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v27n81/v27n81a4.pdf>
- Boruchoff, Judith (1999). “Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago”, en Mummert, Gail (ed.). *Fronteras fragmentadas*. México, D.F., México: El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Desarrollo del estado de Michoacán, pp. 499-517.
- Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek (2017). *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Chenaut, Victoria (2010). “Los totonacas de Veracruz. Población, cultura y sociedad”, en Córdova Plaza, Rosío (coord.). *Atlas del patrimonio cultural de Veracruz. Tomo II*. México, D.F., México: Gobierno del Estado de Veracruz, Comisión del Estado de Veracruz para la Conmemoración de la Independencia Nacional y la Revolución Mexicana, Universidad Veracruzana, pp. 45-66. Disponible en: https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/02TOTONACAS.pdf (Consultado el 6 de marzo de 2017).

- Chenaut, Victoria (2014). *Género y procesos interlegales*. México, D.F., México: El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cruz de Echeverría Loebell, Stephanie (2014). *El norte en la mira. Imaginarios y cultura de migración en Jalpan de Serra, Querétaro*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte. Disponible en: <https://colef.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1014/124/1/TESIS%20-%20Cruz%20de%20Echeverria%20Loebell%20Stephanie.pdf> (Consultado el 5 de junio de 2017).
- De Leone, Lucía (2016). “Imaginaciones rurales argentinas: el campo como zona de cruce en expresiones artísticas contemporáneas”. *Cuadernos de Literatura* [en línea], 20 (40), pp. 181-203. doi: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl20-40.irac> (Consultado el 19 de noviembre de 2018).
- García Martínez, Ariel (2014). *Cultura e identidad indígena en Veracruz: juventudes en el Totonacapan en el siglo XXI*. Xalapa, Veracruz, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Gatti, Luis María y Chenaut, Victoria (1987). *La costa totonaca: cuestiones regionales II*. Cuadernos de la Casa Chata Volumen 158. México, D.F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Educación Pública.
- Gil Méndez, J. Jesús (2012). *La costumbre de cultivar y moverse al norte. Circuito migratorio migro agrícola en el valle de Ixtlán, Michoacán*. Zamora/Sahuayo, México: El Colegio de Michoacán, Universidad de La Ciénaga del Estado de Michoacán de Ocampo.
- Gobierno del Estado de Veracruz (GEV) y Secretaría de Finanzas y Planeación del Estado de Veracruz (SEFIPLAN) (2016). *Sistema de información municipal. Cuadernillos municipales. Coyutla* [en línea]. Disponible en: <http://ceieg.veracruz.gob.mx/wp-content/uploads/sites/21/2016/05/Coyutla.pdf> (Consultado del 25 de abril de 2021).
- Griego, Daniela, et al. (2003). *Memoria de encuentros indígenas en Veracruz. 1995-2001*. Xalapa, Veracruz, México: Movimiento Agrario Indígena Zapatista-Asesoría y Servicios Rurales (MAIZ.ASER), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Hirai, Shinji (2014). “La nostalgia. Emociones y significados en la migración transnacional”. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], 27 (81), pp. 77-94. Disponible en: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/16051/14372> (Consultado el 23 de marzo de 2015).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2021). *Migración* [en línea]. Disponible en: <http://www.cuentame.inegi.org.mx/poblacion/migracion.aspx?tema=P> (Consultado el 8 de mayo de 2021).
- Levitt, Peggy (s/f). *Cultura y migración. Más allá de la cultura como producto*. Harvard University. Mimeografiado.
- Levitt, Peggy (2001). *The transnational villagers*. Berkeley, California, United States of America: University of California Press.

- Levitt, Peggy y Glick-Schiller, Nina (2004). "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y desarrollo* [en línea], 2 (3), pp. 60-91. doi: <https://doi.org/10.35533/myd.0203.pl.ngs> (Consultado el 9 de septiembre de 2010).
- Lomnitz, Larissa Adler de (1976). *Cómo sobreviven los marginados*. México, D.F., México: Siglo XXI.
- Massey, Douglas, et al. (1987). *Return to Aztlan. The Social Process of International Migration from Western Mexico*. United States of America: University of California Press.
- Mendoza Ramírez, Luisa Quiahuitl Xochitl (2014). "El auge, consolidación y decadencia de la industria petrolera en Poza Rica, Veracruz. Transformaciones poblacionales y migración laboral", en *La construcción del futuro: los retos de las Ciencias Sociales en México. Memorias de 4 Congreso Nacional de Ciencias Sociales. V. Procesos sociodemográficos y estudios de migración* [en línea]. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 568-578. Disponible en: <https://repositorio.cesmecha.mx/handle/11595/857?show=full> (Consultado el 18 de octubre de 2016).
- Mino García, Fernando (2011). *La nostalgia de lo inexistente. El cine rural de Roberto Gavaldón*. México, D.F., México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Moctezuma, Sergio (2008). *Ambiente, cafeticultura y migración: los indígenas totonacos de Naranjales, Mecatlán, Veracruz*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana. Disponible en: <https://www.academica.org/sergio.moctezuma/13.pdf> (Consultado el 18 de septiembre de 2011).
- Morin, Edgar (2004). *Introducción al pensamiento complejo*. México, D.F., México: Gedisa.
- Muñoz González, María de los Ángeles (2004). *Organización totonaca, cultura y derechos indígenas en procesos de desarrollo local. El caso de la Organización Tres Corazones*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. También disponible en: <https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/1013>
- Muñoz González, María de los Ángeles y Casados González, Estela (2008). "Fue bien. Él sí regresó". *Migración indígena en Veracruz. El caso de los totonacos del municipio de Coyutla*. *Regiones y desarrollo sustentable*, Año VI, Núm. 11, julio-diciembre, pp. 103-115.
- Nava Tablada, Martha Elena (2010). *Migración y desarrollo rural en cuatro regiones campesinas de Veracruz*. Xalapa, Veracruz, México: El Colegio de Veracruz.
- Nicolás Flores, Patricia (2019). "Vicisitudes de la reinserción sociocultural. Migrantes retornados a la región mazahua del Estado de México", en Rivera Sánchez, Liliana (ed.). *¿Volver a casa? Migrantes de retorno en América Latina. Debates, tendencias y experiencias divergentes*. Ciudad de México, México: El Colegio de México, pp. 313-350. También disponible en: https://cedua.colmex.mx/assets/docs_cedua/original/137/h_2019_Masferrer_Prieto_CapituloCES.PDF?1593193746
- Oehmichen, Cristina (2003). "Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México". *Papeles de Población*, 7 (28), abril-junio, pp. 181-197.

- Pérez Monterosas, Mario (2001). “El trabajo como vida y como idea: la migración laboral internacional en una comunidad rural michoacana”, en Patiño, Elsa y Castillo, Jaime (comps.). *Trabajo y migración*. México: Red Nacional de Investigación Urbana, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 175-190.
- Pérez Monterosas, Mario (2013). “Tejiendo redes para futuras movilidades: las interacciones y el capital social en la migración emergente de México a los Estados Unidos”. *Sociológica México*, Año 28, Núm. 78, enero–abril, pp. 139-170. También disponible en: <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/54/46>
- Pérez Monterosas, Mario (2016). “Migración internacional de retorno y repercusiones emocionales en Coyutla, Veracruz”. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], Núm. 5, pp. 70-98. Disponible en: <https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2001/3674> (Consultado el 13 de enero de 2017).
- Pérez Monterosas, Mario (2018a). “Las migraciones en el norte de Veracruz, México. Redes, rutas y ruralidades”. *Si somos americanos. Revista de Estudios Transfronterizos* [en línea], 18 (2), pp. 34-52. Disponible en: <https://www.sisomosamericanos.cl/index.php/sisomosamericanos/article/view/859> (Consultado el 15 de diciembre de 2018).
- Pérez Monterosas, Mario (2018b). “‘Irse no es migrar, migrar es ir a trabajar’: dinámicas migratorias complejas de los totonacas de Coyutla, Veracruz”, en Sánchez, Carolina, Carlos Zolla y Genoveva Roldán (coords.). *Transferencias salariales y migración indígena*. Ciudad de México, México: Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 193-209. También disponible en: https://www.nacionmulticultural.unam.mx/portal/pdf/publicaciones_novedades_editoriales/libro_transferencias_salariales_migracion_indigena.pdf
- Ramírez Melgarejo, Ramón (1994). “La política nacional y la política de los totonacos”. *Anuario IX. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Universidad Veracruzana*, pp. 237-258. También disponible en: <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/8552>
- Ramírez Melgarejo, Ramón (2002). *La política del Estado mexicano en los procesos agrícolas y agrarios de los totonacos*. Veracruz, México: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana. También disponible en: <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/8874>
- Rivera Sánchez, Liliana (2004). “Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales”. *Migración y desarrollo* [en línea], 2 (2), pp. 62-81. doi: <https://doi.org/10.35533/myd.0202.lrs> (Consultado el 24 de marzo de 2006).
- Rivera Sánchez, Liliana (2012). *Vínculos y prácticas de interconexión en un circuito migratorio entre México y Nueva York* [en línea]. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Colección becas de investigación. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20120507115705/RiveraSanchez.pdf> (Consultado el 7 de junio de 2014).

- Rouse, Roger Christopher (1989). *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Filosofía, Stanford University.
- Schutz, Alfred (2012a). “El forastero. Ensayo de psicología social”, en Sabido Ramos, Olga (ed.). *El Extranjero. Sociología del extraño*. Madrid, España: Sequitur, pp. 27-42.
- Schutz, Alfred (2012b). “La vuelta al hogar”, en Sabido Ramos, Olga (ed.). *El Extranjero. Sociología del extraño*. Madrid, España: Sequitur, pp: 43-56.
- Sennet, Richard (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Tarrius, Alain (2000). “Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de ‘territorio circulatorio’. Los nuevos hábitos de la identidad”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* [en línea], 21 (83), pp. 37-66. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/137/13708303.pdf> (Consultado el 14 de marzo de 2017).
- Velasco Ortiz, Laura (2002). *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*. México, D.F., México: Colegio de México, Colegio de la Frontera Norte.
- Velázquez Hernández, Emilia (1995). *Cuando los arrieros perdieron sus caminos. La conformación regional del Totonacapan*. México: El Colegio de Michoacán.
- Vera Cortés, Gabriela (2014). *Historia, cultura y desastres en el Totonacapan: construcción de la vulnerabilidad social*. Xalapa, Veracruz, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Veracruzano de la Cultura.

Entrevistas etnográficas

- Pérez Monterosas, Mario (2012a). *La experiencia con la migración. María. Entrevista Coyutla, Veracruz*. [Comunicación personal]. 22 de noviembre de 2012.
- Pérez Monterosas, Mario (2012b). *La experiencia con la migración. Juan Martínez. Entrevista Coyutla, Veracruz* [Comunicación personal]. 22 de noviembre de 2012.
- Pérez Monterosas, Mario (2012c). *La experiencia con la migración. Enrique López. Entrevista Coyutla, Veracruz* [Comunicación personal]. 22 de noviembre de 2012.
- Pérez Monterosas, Mario (2012d). *La experiencia con la migración. Manuel. Entrevista Coyutla, Veracruz*. [Comunicación personal]. 22 de noviembre de 2012.
- Pérez Monterosas, Mario (2012e). *La experiencia con la migración. Nemesio. Entrevista Coyutla, Veracruz* [Comunicación personal]. 22 de noviembre de 2012.

“EL REGRESO ES LA RAZÓN DE NUESTRA PARTIDA”.
PERCEPCIONES CAMBIANTES SOBRE EL RETORNO EN LA
EXPERIENCIA DE POBLACIÓN MIGRANTE
EN EL ESTADO DE MÉXICO

“RETURN IS THE REASON OF OUR MIGRATION”.
CHANGING PERCEPTIONS ABOUT RETURN IN THE EXPERIENCE
OF MIGRANTS IN THE ESTADO DE MEXICO

Ana Elizabeth Jardón Hernández*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A08>

Resumen: El estudio de la migración de retorno de mexicanos en Estados Unidos ha cobrado mayor importancia a partir de la crisis económica internacional de 2008. Si bien son diversas las aproximaciones teóricas que lo explican, en este trabajo se reflexiona sobre la propuesta conceptual de las “movilidades del retorno” para comprender la complejidad de este proceso, así como los sentidos que adquiere entre sujetos migrantes que hacen parte de la dialéctica entre el “aquí en el allá” y el “allá en el aquí”. A partir de una metodología cualitativa se exponen tres casos que explican el constante reposicionamiento del retorno ante las circunstancias, particularidades y contextos en los que se ven inmersos estos sujetos migrantes originarios del Estado de México y/o establecidos en el mismo, cuyas experiencias se entrelazan en varias expresiones que van de lo real a lo virtual, hasta lo imaginado, deseado, forzado y/o negado.

Palabras clave: movilidades del retorno, imaginarios sobre los proyectos de migración y retorno, retorno como aspiración, Estados Unidos-México.

Abstract: The study of return migration from Mexicans at the United States has become more important since the international economic crisis of 2008. Different theoretical approaches explain return, nevertheless, this article ponders on the conceptual proposal of the “mobilities of return” to explain and better understand the complexity of the process, as well as its meanings for

* Dra. en Ciencias Sociales, profesora investigadora Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8983-1809>. Correo-e: ileana.14@hotmail.com.

Fecha de recepción: 03/05/2021. Fecha de aceptación: 03/09/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



migrants living the dialectic process of being “here in there” and there in here”. Using qualitative methodology, three cases are presented to explain return as a constantly repositioning project under the circumstances, particularities, and the contexts that Mexican migrant people are facing. Their expressions shift between the real, imaginary, virtual, desired, forced and denied.

Keywords: return mobilities, imaginaries on projects of migration and return, return as an aspiration, United States-Mexico.

Introducción

¿Por qué?, ¿para qué?, ¿cómo?, ¿cuándo partir? y ¿cuándo volver? entremezcla un conjunto de respuestas que dan inicio, configuran y reconfiguran los proyectos y trayectorias migratorias. Pensar en volver antes de partir, pero también recrear los imaginarios sobre el retorno durante el tránsito, la estancia en otro país y el retorno mismo asigna a la migración un carácter procesual que permite entender las percepciones, las representaciones y los sentidos que las personas otorgan a los retornos en y durante la experiencia migratoria.

La expresión “[...] todos mis piensos son volver pa’tras”, tomada de la narrativa de un sujeto migrante originario de Michoacán, lleva a reflexionar sobre “el ansia de retorno entre los migrantes [...] de encontrarse en su lugar de origen, la obsesión, casi desesperación por el retorno [...] y energía dirigida a un objetivo concreto irremplazable: volver” (Durand, 1996: 9). Esta añoranza y deseo por regresar se reconoce también entre la población migrante de otras latitudes y otros tiempos que, aunque con diferentes trayectos y cruces de fronteras, tampoco desdibuja las intenciones de retornar, como ocurre por ejemplo entre la población *senegalese* en Italia, cuyo discurso en algunos casos deja entrever que “el regreso es la razón de su partida” (Sinatti, 2011).

Al respecto, Cassain (2019) establece que “los retornos se hacen”, pues la comprensión de estos como un proceso posibilita su emergencia y desarrollo en múltiples momentos y lugares:

[...] en la fase de la emigración, cuando el retorno adquiere distintos sentidos en el proyecto migratorio antes de partir; en la fase de la inmigración, cuando esa idea acerca del retorno [...] [o no retorno] se va transformando y se experimentan movilidades de retorno múltiples; hasta en la fase específica de la “migración de retorno”, cuando después de tomar la decisión de “reestablecerse” en el lugar de partida con algún viso de permanencia, o bien, de transitar a una nueva experiencia, que no necesariamente supondrá el “cierre” de la trayectoria migratoria (2019: 155).

En tal sentido, el objetivo de este trabajo es analizar las (re)configuraciones que el retorno adquiere en los proyectos y trayectorias migratorias de la población mexiquense con experiencia migratoria internacional, específicamente en Estados Unidos. Los casos que se exploran corresponden a población de los municipios de Coatepec Harinas, Ixtapan de la Sal y Nezahualcóyotl del Estado de México. A partir de una metodología cualitativa y un enfoque biográfico recupero la voz y subjetividad de las y los informantes sobre las expresiones de un retorno que se piensa, se planifica,

ocurre y/o se queda en los imaginarios de estos migrantes que tomaron la decisión de partir, probablemente pensando en volver; que están en Estados Unidos con la idea constante de retornar a México y/o que se encuentran de regreso en México con intenciones de re-emigrar a ese país.

Para tal efecto, en la primera parte de este trabajo se sitúa la comprensión del retorno en el marco explicativo de las “movilidades del retorno” —concepto propuesto por King y Christou (2011)— con la finalidad de exponer que el retorno puede tomar formas diversas, que pueden ser más o menos permanentes (Sinatti, 2011), así como de incluir las muchas expresiones que este puede adquirir cuando entre la intención y/o la concreción del mismo se entrelazan elementos reales, virtuales, imaginados, deseados, forzados o negados.

En el segundo y tercer apartado se expone la metodología que sustenta el desarrollo de este trabajo, las técnicas de recolección y análisis de la información, además de presentarse una breve descripción sobre las causas del retorno de la población de origen mexiquense. Posteriormente, se realiza un acercamiento a las narrativas de los sujetos migrantes entrevistados con la finalidad de vislumbrar los posicionamientos, reconfiguraciones y expresiones que el retorno adquiere entre la población mexiquense y que hace parte de las llamadas movilidades del retorno. Para ello, se exponen tres casos que, por un lado, sustentan la noción de la migración como un proceso que no necesariamente concluye con el retorno (Cassarino, 2004) y, por otro, muestran la constitución de un retorno que se interpreta y reinterpreta según el pasado, el presente y las expectativas del futuro (Hirai y Sandoval, 2016). Proceso que según los lugares y los momentos adquiere sentidos diversos: yéndose, pero volviendo, quedándose, pero volviendo, volviendo, pero yéndose y, en definitiva, vivir migrando. Por último, se presentan las conclusiones y reflexiones de este trabajo.

Movilidades del retorno: marco explicativo para su comprensión

En los estudios sobre migración de retorno se ha avanzado en la reflexión teórica-conceptual de dicho proceso así como en el análisis de su asociación, no siempre crítica, con otras formas de movilidad que se relacionan o dan cuenta de un regreso en respuesta a circunstancias y motivos tan diversos como lo son las características de quienes están retornando y de sus grupos familiares y comunitarios, así como los territorios a los que regresan y los tiempos en los que lo hacen.

A modo de ejemplo, Long y Oxfeld (2004, citados en King y Christou, 2011: 452) proponen distinguir entre migración de retorno y retorno. La primera acepción se refiere al desplazamiento físico que se realiza con el fin de permanecer temporal o permanente en el lugar de origen, mientras que el segundo se trata de un concepto más amplio que incluye migración de retorno y repatriación, así como los retornos provisionales, temporales y los imaginados. Esto último implica el reconocimiento de un retorno que puede ocurrir en diferentes temporalidades y por diversos motivos, así como de aquel que se queda en el plano de lo imaginario, del “terruño que la gente describe en su mente, la imagen del lugar de origen construida a partir de memorias e imaginación” (Hirai, 2012: 97), pero que no siempre se materializa, por lo que se queda a nivel de intención y de motivación (Parella, et al., 2019).

Además de lo anterior, el denominado dilema del retorno —en el caso de la migración México-Estados Unidos— ha permitido demostrar que la complejidad asociada con la decisión

de permanecer en ese país o regresar a la comunidad de origen se expresa en un sentido de vida, donde migrar es moverse continuamente. Vivir migrando hace que la decisión de retornar esté envuelta de dilemas e incertidumbres (Anguiano, 2000: 166), como ocurre en el caso de Ana María y Quico Correa, una familia de Los Altos de Jalisco, en el que Espinosa (1998) explora el debate entre el establecimiento a la mexicana en Estados Unidos y el retorno como un mito, una ilusión o una ideología.

Repensar el concepto ha permitido avanzar en la comprensión del retorno como un proceso que no se agota en un ciclo migratorio, es decir, en un viaje de ida que concluye con la vuelta. Por el contrario, se ha puesto de manifiesto que el retorno puede ser el comienzo de otras movilidades, por lo que no necesariamente representa el fin del proyecto migratorio (Guarnizo, 1997; Parella, et al., 2019). Visto así, la idea de un ciclo migratorio que inicia con la migración, se desarrolla con la inmigración y concluye con el retorno difícilmente se sostiene en la era de la globalización (Hirai, 2013: 103), donde la circulación de personas, objetos, dinero, información y símbolos pone de manifiesto, en algunos casos, que las personas migrantes no viven ni permanecen en el mismo lugar, sino que “residen en el viaje” (2013: 103) y se encuentran en constante movimiento.

En torno a ello King y Christou (2011: 453) proponen el concepto “movilidades del retorno”, con el propósito de describir y reflexionar estos desplazamientos desde el punto de vista de sus agentes (perspectiva emic) —en lugar de privilegiar los problemas de definición y medición—. Para ello, centran su planteamiento en la llamada “ontología del retorno”, con el fin de comprender y analizar el retorno entre sujetos migrantes que consideran regresar en algún momento a su “hogar” o “patria”, con la que tienen vínculos históricos y emocionales. Hablar de movilidades del retorno supone entonces una elasticidad o flexibilidad del concepto, pues extiende su significado a través del tiempo, del espacio y de las generaciones. Así, el lugar del retorno y el tipo de movimiento puede tener y entrelazar varias expresiones que van de lo real a lo virtual, lo imaginado, lo deseado, lo forzado y/o lo negado.

Esta noción implica además que los productos del regreso —quizá imaginados o planificados— no sean siempre los esperados, así un retorno que se pensó temporal puede terminar siendo permanente, o viceversa. En este punto, es posible situar la propuesta de Cassain (2019: 243) sobre “las formas de gestionar la relación con lo incierto antes de partir, pues según sea el caso, el retorno evocará relaciones con lo im/previsto, im/pensable, im/probable e im/posible”. Desde esta postura, la autora advierte entonces que las experiencias de migración y las percepciones sobre el retorno pueden ser y serán transformadas según las posiciones en las que se encuentran los sujetos migrantes en determinado momento y lugar de sus trayectorias. Es decir, en el retorno, sus sentidos y reinterpretaciones hacen parte de un “proceso subjetivo largo y complejo en el que se entremezclan recursos, emociones, oportunidades y decisiones” (Hirai y Sandoval, 2016: 278).

Siguiendo con la propuesta de King y Christou (2011), la diversidad que expresan las movilidades asociadas con el retorno puede leerse desde tres paradigmas o enfoques —movilidad, transnacionalismo y estudios de la diáspora—, de los cuales me centraré en dos de ellos. En primer lugar, el paradigma de la movilidad se traduce en un conjunto de movilidades interdependientes —corporal, material, imaginada, virtual y comunicativa— que corresponden también con las

expresiones y sentidos que el retorno puede tener. Desde este paradigma se cuestiona la naturaleza estática de la sociedad y en su lugar se expresa el movimiento, el cambio y la falta de lugar. Esto significa que al retorno le acompaña una tensión entre la movilidad y la búsqueda por establecerse, reincorporarse, pertenecer y volver a un hogar que ya no necesariamente es el que era debido a las reconfiguraciones que han experimentado los lugares y las personas (Hannam, Sheller y Urry, 2006: 10).

Por ello, desde este paradigma se cuestiona también la naturaleza del retorno, de aquel que no necesariamente ocurre en un escenario estático, por lo que implica cuestionarse retornar a dónde, a qué y con quién. Así, son, en parte, estos planteamientos los que despiertan las muchas emociones que el retorno puede tener entre las personas migrantes: esperanza, desesperación, sufrimiento, inquietud, angustia o hasta una falta de adaptación que los lleva a sentirse como extraños; la expresión “mojado en mi propia tierra” permite hablar, según Martínez (2019), de la frustración, la tristeza y el enojo que se experimenta con un retorno que ocurre después de haber estado varios años fuera de México. Así, una mezcla de expresiones entre lo real, lo imaginado y lo deseado pueden hacer que el retorno corporal propicie una experiencia muy diferente a la vivida en ese lugar antes de emigrar, es decir, al espacio y el tiempo que se mantuvo en el imaginario de las personas migrantes (Cassain, 2019) ante la “idealización del pasado, el terruño y lo propio” (Hirai, 2012: 97).

“Llegas allí y las cosas no son iguales”, establece Maitilasso (2017: 127) a partir de la narrativa de uno de sus entrevistados,¹ lo que le permite dar cuenta de la mezcla entre el deseo de regresar y el temor a sentirse un extraño en su propio hogar. El retorno es entonces un proceso complejo que difícilmente se resume en un mero regreso a la condición previa a la salida. De acuerdo con Schutz (1974, citado en Piñeiro y Ferrer, 2015: 174), con el retorno la persona migrante se enfrenta a un “doble desarraigo: extraño en el lugar de destino, verifica con dolor a su regreso al hogar que nadie es profeta en su tierra y que retornar viene a significar, a fin de cuentas, emigrar dos veces”.

Los planteamientos de estos autores tienen una estrecha relación con la noción del tiempo. Sayad (2010: 266-267) señala que este es para la población migrante de retorno una vuelta al momento anterior a la inmigración, una retrospectiva hacia los recuerdos de la memoria. Por tanto, plantea el autor, “[...] no puede existir un verdadero retorno, un retorno a lo idéntico, porque, aunque el espacio permita las idas y vueltas, no se puede volver al tiempo de partida, volver a ser tal como éramos en el momento de la partida, ni tampoco reencontrar, tal y como los dejamos, los lugares y las personas” (1998: 267). Así, el acto de retornar viene acompañado de diversas emociones, decepciones y sufrimientos al volver y no encontrar las cosas tal y como se las dejó o como se las imagina.

Una segunda propuesta teórica para comprender las movilidades del retorno se asocia con el retorno recurrente, visto como una práctica que hace parte de la vida de las y los migrantes transnacionales, “que viven en un territorio extendido, con una doble dialéctica: allá en el aquí - aquí en el allá” (Sassone, 1988: 83). Esta noción también abordada por Sayad (2010: 269)

¹ En este estudio se explora la movilidad geográfica de personas malienses residentes en España, un colectivo que cobró mayor presencia entre 2000 y 2010 (Maitilasso, 2017).

—aunque no propiamente desde el transnacionalismo, sino para la interpretación de las ausencias y presencias que acompañan al acto de emigrar— permite establecer que los sujetos que retornan son “hombres del entredós, entre dos lugares, entre dos tiempos, entre dos sociedades, entre dos modos de estar o de entre dos culturas”. Esta liminalidad de la experiencia migrante es la que según Bhabha (2002 [1994]: 269) es parte de la supervivencia del migrante, ya que supone encontrarse en medio (*in between*) de dos condiciones, ni en un lado, ni en el otro, con la conciencia de ser de aquí y de allá (Piñeiro y Ferrer, 2015).

Al mismo tiempo, se constituye en una de las paradojas de la inmigración: “ausente ahí donde está presente, y presente allí donde está ausente. Doblemente presente y doblemente ausente: presente en el país de inmigración y ficticiamente en el de origen, pero también ausente de modo ficticio en el país de inmigración y efectivamente en el país de origen” (Sayad, 2010: 270). Se trata entonces de “presencias imaginadas” que se alimentan, se sostienen y se facilitan con el constante uso de la tecnología, que sin importar la distancia permiten contrarrestar la ausencia física (Goycochea y Ramírez, 2002: 43). Así, los imaginarios migratorios —donde lugares y tiempos relacionados por la persona migrante se representan en emociones, recuerdos o imágenes— posibilitan la construcción de lazos que en algún momento pueden dar sentido vivencial al retorno (Sassone, 1988).

En tal sentido, ha sido demostrado que son pocos los migrantes que al partir rompen sus lazos con la tierra de origen (Durand, 2006: 175), donde tienen un hogar, una familia y diversos vínculos afectivos que se fortalecen sin importar la distancia (Cueto, García y Burgueño, 2019). Estas formas de establecer lazos, así como los sistemas de relaciones, campos sociales o redes que atraviesan las fronteras (Levitt y Glick-Schiller, 2004; Portes, 2005; Guarnizo, 1997), ofrecen herramientas para entender las movi­lidades del retorno bajo la óptica del transnacionalismo, en tanto la transnacionalidad facilita el retorno.

A partir de esta perspectiva teórica el retorno puede entenderse como una aspiración que se nutre de la memoria y de los vínculos emocionales con ese lugar que consideran su patria, pero también como la razón que motiva y empuja a la población migrante a involucrarse en prácticas transnacionales que suponen una constante movilidad entre estos sujetos. De esta manera, el reconocimiento de los diferentes patrones de movilidad llevan a plantear que el “transnacionalismo en sí mismo puede ser conceptualizado como una forma de retorno” (Black y King, 2004, citados en Sinatti, 2011). Cassarino (2004) refuerza este argumento señalando que el retorno es parte de un sistema circular de relaciones económicas y sociales que facilitan la reintegración, al tiempo que se constituye en un recurso para la transferencia de conocimientos, información y membresía.

La noción de “patrones de retorno flexibles” lleva entonces a considerar que el retorno adopta una postura multi-modal, donde entra lo permanente, lo ocasional, lo estacional y lo temporal, lo que según Sinatti (2011) además de agregar una mayor complejidad para su medición plantea otras muchas interrogantes, entre ellas: ¿cómo concebir a esta población migrante que alterna periodos entre el país de origen y de inmigración?, ¿se trata de transmigrantes o retornados inestables y/o no establecidos? Al respecto, la autora señala que tanto la duración de las estancias, las intenciones al momento de partir y particularmente las percepciones de la población migrante,

junto con las de sus familias, son claves para comprender estas movilidades y aclarar el estado, de otro modo confuso, de sus viajes y estancias, en la medida en que la experiencia migratoria está obsesiva y concienzudamente dirigida a un proyecto de vida: volver.

Así las cosas, la distancia entre el ideal de un “retorno definitivo” y las prácticas de estos sujetos migrantes inmersos en un espiral de continuos movimientos a través de los que buscan sustentar su proyecto de retorno hace de dichas prácticas un recurso para acercarse a su objetivo; pues mientras se tantea el terreno para construir un proyecto de retorno no se abandonan las oportunidades y vínculos que se tienen en los lugares en los que se encuentran. Ante ello, emergen también estrategias colectivas que permiten hablar de un “retorno móvil” (Maitilasso, 2017) mediante el cual las personas migrantes buscan mantener y reforzar su presencia aquí y allá a través de relaciones y prácticas sociales que cruzan fronteras, pero con las que gestionan también sus formas de ser y de pertenecer (Levitt y Glick-Schiller, 2004).²

Todo lo anterior pone en evidencia que las personas migrantes —que piensan, añoran y buscan regresar— residen en el viaje y/o viven migrando, por lo que conservan y fortalecen los lazos y vínculos con sus lugares de origen. En relación con las diferentes expresiones y productos que las movilidades del retorno adquieren en los trayectos y experiencias migratorias, Durand (2006: 179) establece que hay dos tipos de migrantes a la hora de la partida: los que empiezan la cuenta regresiva del retorno y su único objetivo es volver, y los que, al momento de llegar a su destino, queman las naves y deciden de manera tajante nunca más volver. Aunque la realidad puede cambiar, sostiene el autor, lo cierto es que una mayoría de la población migrante se ubica en la primera opción, lo que también supone que una parte importante de ellos y ellas ha tomado una decisión previa antes de salir y probablemente habrá establecido una estrategia de retorno como “una manera de fijar límites, de proponerse objetivos, de obligarse de algún modo a regresar” (2006: 180).

Consideraciones metodológicas

Los trayectos migratorios de los sujetos migrantes mexiquenses que se exponen en este trabajo corresponden a personas cuyos casos han sido seguidos durante diferentes momentos y contextos, lo que ha permitido observar, analizar y comprender las expresiones que el retorno adquiere y ha adquirido durante su experiencia migratoria internacional, pues las resignificaciones que como proceso se observan son particularmente sensibles a las condiciones en las que sus proyectos migratorios se insertan y se van ajustando, como por ejemplo, la posibilidad de una reforma migratoria que en la administración de Biden genera esperanzas en materia de derechos y seguridad (Mendoza, 2021), a la vez que reposiciona los proyectos del retorno entre la población no documentada.

La metodología empleada es cualitativa y desde una perspectiva fenomenológica se ha buscado priorizar en las voces y las perspectivas de las y los informantes, con la finalidad de

² Las formas de ser se refieren a las relaciones y prácticas sociales en las que participan las personas sin que necesariamente adscriban una identidad, mientras que las formas de pertenecer se expresan en las prácticas o actividades que se desarrollan porque en ellas se reconoce un sentido de pertenencia (Levitt y Glick-Schiller, 2004).

profundizar en la subjetividad de estos sujetos migrantes retornados al Estado de México y/o que son partícipes de diversas prácticas y acciones a través de las que mantienen viva la ilusión del retorno a su país de origen. El uso del método biográfico permitió recopilar narrativas y relatos orientados específicamente a comprender las movilidades del retorno, las particularidades que revisten y las diferentes posiciones que en torno a este proceso se construyen a partir de las experiencias individuales. En otras palabras, Pujadas (2000) señala que:

[...] el material biográfico ayuda a ahuyentar el fantasma de la tipificación de los sujetos como representativos o característicos de un orden sociocultural determinado, mediante la introducción de los sesgos subjetivos y personales, que permiten evidenciar las diferentes posiciones, sensibilidades y experiencias individuales (2000: 130).

De los diversos enfoques que el método biográfico adopta se empleó el relato biográfico para el registro literal de las sesiones con las personas entrevistadas y los testimonios proporcionados (Pujadas, 2000; Sanz, 2005). En estas entrevistas, las preguntas planteadas tenían como propósito recuperar la vivencia subjetiva de la cotidianidad, donde sus protagonistas tomaran posición frente a su narración (Mummert, 2015: 159). Así, cada uno de los sujetos cuya narrativa se expone en este trabajo ha sido entrevistado en tres o más ocasiones —de manera presencial y virtual—, con el propósito de actualizar historias migratorias, pero particularmente con la finalidad de indagar su sentir y sus experiencias frente al retorno.

Las tres personas cuyos relatos se incluyen en este trabajo fueron entrevistadas en diferentes momentos. Mientras uno de los casos ha sido observado y seguido desde 2010, en los otros dos, el primer acercamiento se realizó en 2017 y 2019, respectivamente. Con ello ha sido posible conocer las configuraciones que los retornos adquieren ante situaciones específicas como la crisis económica de 2008, así como las medidas antiinmigrantes en las administraciones de Obama y Trump y la reciente crisis de salud por el virus SARS-CoV-2. De esta manera, es posible hablar de proyectos de retorno en “*sujetos ubicados* [...] [que] viven, observan, narran e interpretan la realidad desde sus posicionamientos específicos” (Hirai, 2012: 101). Se trata entonces de “sujetos posicionados socialmente” (Rosaldo, 2000: 196) que reinterpretan sus retornos en función de la ubicación o posición en la que se encuentran antes de emigrar, durante la propia inmigración o en el retorno mismo. Al respecto, Hirai y Sandoval (2016: 278) proponen centrar la mirada en la dimensión subjetiva, tanto por la interpretación y reinterpretación de las historias migratorias, las emociones y la pertenencia como por la actualización constante de los proyectos de vida, los significados y los sentidos.

Las entrevistas realizadas corresponden a personas residentes y migrantes sin documentos que han vuelto a sus lugares de origen por motivos diversos —voluntaria e involuntariamente—, con estancias en Estados Unidos y en el Estado de México en patrones de retorno flexibles, retornos móviles o inestables. Así también, con el propósito de comprender los retornos y las presencias imaginadas se incorpora el caso de un sujeto migrante cuyo proyecto de retorno no se ha concretado, pero se sostiene a partir de los lazos con las personas y el lugar con el que tiene vínculos emocionales e históricos. Como podrá leerse más adelante, la diversidad

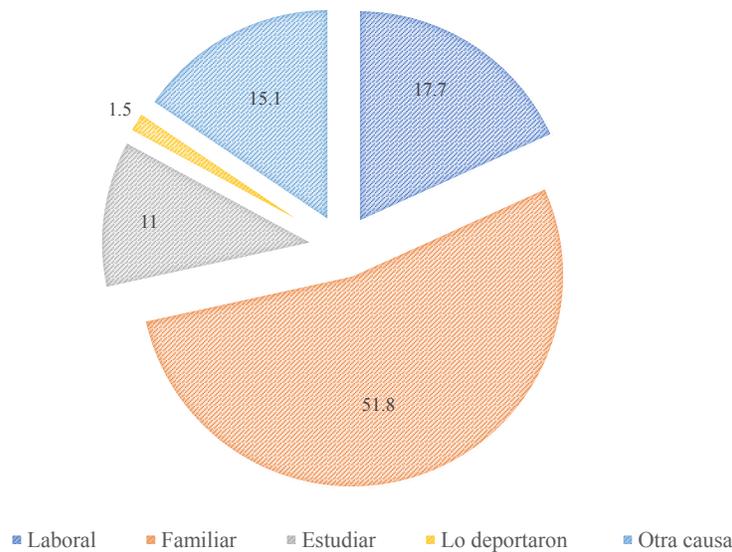
en las características de cada caso tiene como finalidad dar cuenta de sus especificidades para comprender las movilidades del retorno y las expresiones que tienen en términos de lo real, lo virtual, lo imaginado, lo deseado, lo forzado y lo negado.

Retorno en el Estado de México

Una breve aproximación a la dinámica migratoria del Estado de México y los principales circuitos migratorios puede observarse según el registro de las matrículas consulares de población mexicana en Estados Unidos. De acuerdo con el Anuario de Migración y Remesas (CONAPO y Fundación BBVA Bancomer, 2020), de las 794 748 matrículas consulares registradas en 2018, el Estado de México se situó en la octava posición a nivel nacional, con 5.0% del total (39 449), de las cuales 37.6% corresponden a mujeres (14 847) y 62.4% a hombres (24 602).

A nivel municipal destacan Nezahualcóyotl (9.4%), Tejupilco (9.2%), Ecatepec (5.9%), Tlalnepantla (5.8%) y Tlatlaya (4.4%), población que en su mayor parte se encuentra en California (23.7%), Texas (19.0%), Illinois (14.0%), Florida (4.1%) y Nueva York (3.7%). Todas ellas son cifras que corresponden con los casos que se presentan en este trabajo, por tratarse de personas que radican o radicaron en Waukegan, Woodstock y Chicago, Illinois.

Gráfica 1. Causas del retorno de la población migrante mexiquense, 2005-2020



Fuente: Elaboración propia con base en los resultados del Censo General de Población y Vivienda, 2020 (INEGI, 2020).

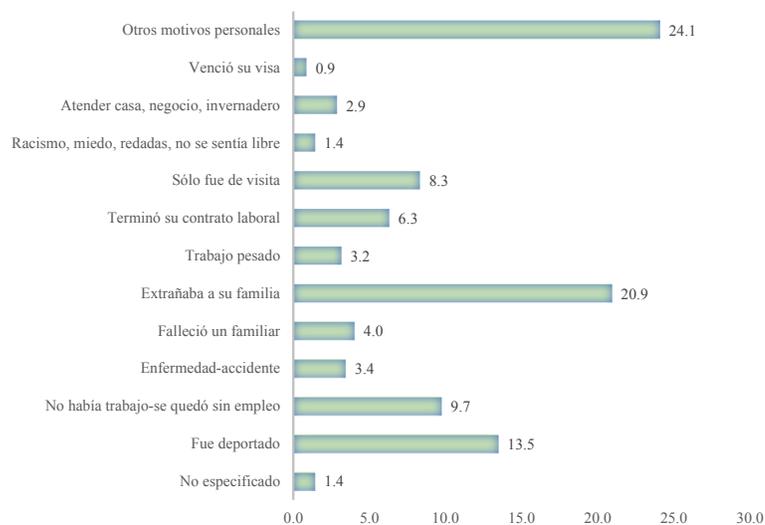
De acuerdo con los resultados del Censo de Población y Vivienda 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía la entidad mexiquense tiene una importante dinámica migratoria. Del total de la población migrante internacional a nivel nacional (802 807), el Estado de México

se posicionó en el cuarto lugar, con aproximadamente 5.4% (43 459). Una misma situación se observa en relación con la población migrante de retorno, situándose en el quinto lugar, con alrededor de 6.5% (11 622) de los 178 072 retornados durante el periodo 2015-2020. Las causas que explican el retorno de esta población, según esta misma fuente, son cuestiones familiares principalmente, seguido de temas laborales y otras razones tales como inseguridad, violencia, desastres naturales, entre otros aspectos (ver Gráfica 1).

En un mayor nivel de especificidad, según la encuesta “Dinámicas de la emigración y el retorno en comunidades rurales del sur del Estado de México, 2017”, de 476 hogares en viviendas de Coatepec Harinas, Tenancingo, Tonicato y Villa Guerrero en los que se aplicó el cuestionario, en aproximadamente 286 (60.1%) de estos hogares, por lo menos uno de sus integrantes cuenta con experiencia migratoria internacional.

A nivel de individuo se obtuvo un estimado de 352 sujetos cuyos retornos de Estados Unidos en su mayor parte se asocian con motivos personales de diversa índole (24.1%), así como al hecho de extrañar a la familia (20.9%), haber sido deportado por autoridades migratorias de Estados Unidos (13.5%) y/o haberse quedado sin trabajo (9.7%). En menor proporción, aunque no por ello menos importante, se ubican también las y los que señalan haber regresado por situaciones de salud, así como por cuestiones de racismo, miedo y/o el sentir estar perdiendo libertad en contextos discriminatorios y antiinmigrantes (ver Gráfica 2).

Gráfica 2. Motivos asociados con el retorno de Estados Unidos al Estado de México



Fuente: Elaboración propia con base en Jardón (2017), encuesta “Dinámicas de la emigración y el retorno en comunidades rurales del sur del Estado de México, 2017”.*

* Encuesta aplicada a un total de 476 hogares en comunidades rurales con tradición migratoria de los municipios de Coatepec Harinas, Villa Guerrero, Tonicato y Tenancingo del Estado de México.

La descripción de los casos

En el siguiente apartado se exponen los casos de tres personas migrantes, cuyos trayectos y experiencias migratorias permiten comprender las movilidades del retorno, así como las expresiones y los sentidos que este adquiere a partir de las especificidades que le son propias a cada uno de ellos.

¿Retornos móviles e inestables? Vivir migrando entre México y Estados Unidos: el caso de Néstor

La complejidad de las movilidades del retorno podemos observarla en el caso de Néstor, migrante originario de Las Vueltas, Coatepec Harinas. En 1975, Néstor emigró sin documentos por primera vez a Woodstock, Illinois, con la “ilusión de ganar unos centavos y tener un poquito de mejor vida”. Después de una estancia de aproximadamente un año regresó a su comunidad de origen para emigrar nuevamente en 1979. En esta segunda ocasión su estancia en Estados Unidos se prolongó por aproximadamente dos años, pues fue en 1981 cuando regresó para casarse y permanecer en su pueblo por un tiempo de casi tres años. Durante estos dos primeros viajes a Estados Unidos el regreso al lugar de origen era parte de la experiencia migratoria de Néstor, lo que se explica por el patrón migratorio de tipo circular que caracterizaba a la migración de la población mexicana en esos años (Corona, 1993).

Néstor logró regularizar su estatus migratorio en 1986 por medio de la denominada “amnistía” (*Immigration Reform and Control Act*, también conocida como Ley Simpson-Rodino), mediante la que se vieron favorecidos un número importante de personas migrantes que demostraron haber residido y trabajado en Estados Unidos durante un periodo de seis años (González y Escobar, 1990). Desde entonces, ir y venir entre uno y otro país ha sido una práctica recurrente para Néstor, particularmente después de 1997, cuando su esposa Silvia “ya con papeles” se fue a vivir a Estados Unidos. De acuerdo con Néstor, el hecho de mantener los vínculos con su pueblo responde al arraigo y sentido de pertenencia que tiene para con su lugar de origen, mismo que expresa diciendo “yo me considero que todavía soy de este pueblo”.

En 2011, año en el que se entrevistó por primera vez a Néstor, se encontraba de regreso con su esposa y dos de sus hijos en Las Vueltas. En esa ocasión el viaje no necesariamente estaba vinculado con las visitas anuales que él y su familia realizan durante el mes de mayo para asistir a la fiesta patronal del pueblo, para la que cooperan y se organizan como comunidad por la importancia que esta celebración tiene a nivel municipal (Jardón y Hernández, 2019). En ese año la familia se encontraba de vuelta porque Néstor y uno de sus hijos se habían quedado sin trabajo en Estados Unidos como consecuencia de la crisis económica internacional de 2008, que afectó significativamente a la población migrante documentada y no documentada, dada su concentración en los sectores que resultaron mayormente afectados en sus niveles de productividad y empleo (Papademetriou y Terrazas, 2009).

Durante 2009 y 2010 Néstor consiguió un empleo temporal y en el que percibía el salario mínimo, siendo sus ahorros y el apoyo familiar lo que permitió que en su momento no resintieran en gran medida los efectos de la crisis. No obstante, en 2011, las dificultades económicas y la falta de empleo los llevó a tomar la decisión de volver para permanecer un tiempo en Las Vueltas, lugar

en el que tienen una vivienda que han construido con lo trabajado en Estados Unidos —siguiendo a Cassarino (2004), aquí se tiene un ejemplo de la preparación y movilización de recursos para el retorno—. A decir de Néstor, esto ayudaría por lo menos a no tener que pagar renta, además de que en este lugar podrían contar con el apoyo de su hermano que ha permanecido en Las Vueltas trabajando los terrenos de la familia. En este contexto, el retorno se posicionó como una estrategia de reproducción familiar facilitada por “los lazos de pertenencia reproducidos desde el destino con la comunidad de origen” (Cueto, García y Burgueño, 2019: 249).

Por ejemplo, mi hermano que está aquí [en Las Vueltas], él tiene muchas huertas chicas que apenas le van a empezar a ayudar, él apenas va sobreviviendo, y pues nosotros vamos a decir estamos en la esperanza de que él nos apoye, él está trabajando todos los terrenos a la cuenta que eran de mi papá, entonces el día que regresemos o ahora que estamos de regreso tiene que apoyarnos.

A nosotros nos ha ido mal [en Estados Unidos], qué le puedo decir, para nosotros ha sido mal, yo tengo dos años, este año pasado trabajé ocho meses y ganando el mínimo. Yo trabajé diez años en dos trabajos, entonces tratamos de ahorrar un poquito, eso nos ha ayudado a que no estemos completamente en crisis. Por eso estamos de regreso, pues aquí por lo menos tenemos esta casa que hemos construido gracias a lo que hemos juntado estando allá [en Estados Unidos] (Néstor, 2011, Las Vueltas, Coatepec Harinas, Estado de México).

No obstante, la idea de Néstor y de su familia de permanecer un tiempo en Las Vueltas se sostuvo por menos de seis meses, pues en 2012 ya se encontraban de regreso en Woodstock, dado que con la recuperación económica en Estados Unidos tanto él como su esposa consiguieron empleo, entonces se involucraron nuevamente en la dinámica de volver a su pueblo por lo menos una vez al año.

En este proceso de vivir migrando Néstor y su esposa señalaron que cuando sus dos hijos menores contaran con la edad para vivir de manera independiente en Estados Unidos podría ser el momento en el que ambos retornarían para residir en Las Vueltas, aunque ir y venir entre uno y otro país sería un proceso que tendría continuidad en sus vidas, con el fin de visitar por un tiempo a sus hijos que han decidido establecerse en Estados Unidos.

Primero Dios sí pensamos quedarnos a vivir aquí [en Las Vueltas], nada más que en cuanto nuestros hijos se puedan valer por sí mismos ya, como quiera no me voy a quedar permanentemente aquí [en Las Vueltas] porque mis hijos se van a quedar allá [en Estados Unidos], vamos a ir una o dos veces al año, para quedarnos un mes o dos (Néstor, 2011, Las Vueltas, Coatepec Harinas, Estado de México).

Después de 2011, por las visitas que he realizado a la comunidad, así como por las entrevistas de seguimiento para actualizar la información, ha sido posible observar que los “retornos móviles” de Néstor y Silvia han tenido continuidad, con estancias prolongadas en Estados Unidos y retornos regulares a México. Los regresos a Las Vueltas revisten importancia para Néstor y su esposa, en la

medida en que ambos participan de la organización y recaudación de fondos para la celebración de la fiesta patronal, lo que de alguna manera ha permitido la continuidad en el ejercicio de diversas prácticas transnacionales de tipo social, económico y cultural. Ambos mantienen la idea de seguir siendo parte de las actividades que se realizan en su pueblo, conservar sus lazos y no sentirse ajenos a este lugar en caso de que ocurra el proyecto de retorno para vivir en Las Vueltas, pues a la fecha Néstor y Silvia no han regresado para “establecerse definitivamente” en su pueblo, a pesar de que sus hijos trabajan y son económicamente independientes.

Si bien la crisis sanitaria por la covid-19 los ha posicionado en la paradoja de la inmovilidad en la era de la movilidad, vemos que el vivir transnacional de la pareja facilita los retornos y fortalece los lazos con el lugar de origen y de salida en la búsqueda por concretar su proyecto de volver, al mismo tiempo que amplían los recursos y fortalecen también los vínculos en el lugar en el que se encuentran.

Retornos permanentes. Volviendo a México, pero yéndose a Estados Unidos: el caso de Ana

El caso de Ana corresponde al de una mujer migrante que regresa a México luego de haber sido deportada de Estados Unidos en junio de 2016 con una penalidad de veinte años en los que no puede volver a ese país. En 2001, cuando logró cruzar y llegar sin documentos a Chicago, Illinois, ella consideraba que su estancia sería de uno o dos años, pues su intención era trabajar, juntar dinero y regresar con sus cuatro hijos que se habían quedado al cuidado de su mamá en Jalisco. En un primer momento, Ana pensó y planificó su retorno, es decir, emigró pensando en volver. Sin embargo, su experiencia migratoria reposicionó significativamente la idea de retornar de Chicago a Jalisco, o al menos al Estado de México, lugar en el que vivió por varios años antes de emigrar a Jalisco por diversas situaciones familiares.³

La estancia de Ana en Estados Unidos se prolongó por aproximadamente 15 años, tiempo en el que formó otra familia, estudió, trabajó y se convirtió en activista defensora de los derechos laborales de la población migrante. Durante su permanencia en el país Ana consideró estar viviendo el “sueño americano”, por lo que estar de regreso en México no le ha sido fácil. En un esfuerzo por comprender que “su vida no puede acabarse por una deportación” ha buscado reinsertarse en el municipio de Nezahualcóyotl del Estado de México, lugar que ella considera “le abrió las puertas” al encontrarse de regreso de manera forzada.

Durante el tiempo que Ana tiene en México ha trabajado por cuenta propia en su taller de serigrafía, Deportados Brand, proyecto que inició en 2016 con el apoyo para iniciativas de ocupación por cuenta propia que recibió de la Secretaría del Trabajo y Fomento al Empleo de la Ciudad de México (STyFE). A la par de Deportados Brand, Ana ha dado continuidad a su papel como activista con la comunidad migrante deportada en México, creando para ello el Colectivo Deportados Unidos en la Lucha (DUL), un espacio que le ha permitido gestionar sus propias emociones sobre la posibilidad de regresar a Estados Unidos, la deportación, la vergüenza, la

³ La primera entrevista con Ana fue en 2017 en Ciudad de México. En enero de 2020 se entrevistó nuevamente en Nezahualcóyotl. A partir de entonces se ha dado seguimiento al caso de manera virtual a través de llamadas, chat y Facebook.

criminalización y el estigma, sentimientos que ella también enfrentó como migrante deportada (Jardón y Ronzón, 2020) y que se constituyen en un entramado de emociones que sustentan las percepciones cambiantes sobre el retorno, en este caso hacia el vecino país del norte.

Estas expresiones, aunque no son exclusivas, tienden a ser más álgidas entre las personas que retornan después de varios años de ausencia y/o que vuelven de manera forzada, como lo es el caso de Ana, regresando a espacios que no necesariamente son comunidades de retorno y donde son estigmatizados y ridiculizados por su ahora forma de hablar, de vestir, sus creencias, actitudes, prácticas y aspiraciones (Majidi, 2020: 3).

Es por ello por lo que, como colectivo, la lucha de Ana y sus “compas”, como ella llama a los participantes del mismo, tiene como propósito apoyar los procesos de reinserción de estas personas que retornan de manera forzada, abanderando la idea de que “es más que solo regresar a Estados Unidos”.

La idea es poder presentar ya esta visión más amplia y que los compas pues traten de despertar esa conciencia y que vean que no es más que solo regresar nuestra lucha, es más amplia la lucha que solamente el poder estar de nuevo allá [en Estados Unidos]. Y pues eso es lo que nosotros estamos trabajando, Deportados Unidos ya nos estamos enfocando en este panorama más amplio, inserción y reinserción (Ana, 2020, Nezhualcóyotl, Estado de México).

Trabajar en estas acciones individuales y colectivas le han permitido de alguna manera a Ana, como ella misma dice, “dejar de mirar al norte” para construir su vida en México, además de reconocer que a diferencia de otros compas “no es su obsesión regresar a Estados Unidos ni en lo que gasta su vida”. A pesar de ello, por contradictorio que pueda parecer, la narrativa de Ana permite entender que la esperanza de volver se mantiene. Esa noción se sostiene en acciones como el hecho de negarse a amueblar su departamento en Nezhualcóyotl, toda vez que para ella “su casa, su hogar, su arraigo y su pertenencia” está en Chicago. Un hogar al que ella considera que “tarde o temprano va a regresar”, pues aunque Ana señala que ella “quiere hacer las cosas diferentes y no agarrar un coyote para volver”, diversos estudios muestran que la deportación no siempre es un impedimento para re-emigrar, dado que una mayoría de las personas deportadas quieren, buscan, intentan o se van de nuevo, particularmente cuando se tienen y se conservan los vínculos con el país del que fueron expulsados (Schuster y Majidi, 2013; Galvin, 2015), como en el caso de Ana, cuyos dos hijos nacidos en Estados Unidos la impulsan y la motivan a regresar.

Mi concepto de lo que yo entiendo de hogar está en Chicago, para mí ha sido tan difícil que ahorita yo ya empiezo a amueblar mi casa, mi departamento donde estoy, yo me negaba a amueblarlo o a comprar cosas, ¿para qué si yo me voy a regresar?, tarde o temprano me voy a regresar, ¿para qué compro eso?, ¿para qué pongo el otro?, si mi casa está allá y allá están mis cosas, y me ha costado trabajo porque yo sigo viendo mi casa allá (Ana, 2020, Nezhualcóyotl, Estado de México).

En la narrativa de Ana podemos identificar ese proceso de ansiedad que le genera estar en el Estado de México, donde ha buscado reinsertarse bajo el entendido de que la vida continúa, aunque ello no necesariamente implica que en su proyecto de vida se desdibuje la idea de volver a Estados Unidos, esperanza que se avivó con la participación de su colectivo DUL y otras organizaciones en la tormenta de tweets realizada en enero de 2021 con la finalidad de exigir el cumplimiento de las promesas de campaña de Biden para la reunificación familiar de las y los deportados durante la administración de Obama y Trump (Red Unidos, 2021).

Es tu vida la que está ahí, y no es fácil, no es fácil, a mí me cuesta hacer videollamadas a veces porque mi casa, veo mis cosas y es tan difícil y es difícil para mí y para mis hijos también. Parece que la casa está detenida en el tiempo, no han tirado ni mi cepillo de dientes, ni mis pinzas, ni mis cosas que se quedaron ahí, ahí siguen porque ellos también tienen la esperanza de que tal vez algún día uno regrese. Un día hablé con una psicóloga, le dije Mari, no sé qué sea más bueno, o dejarles claro que ya no voy a regresar, que no hay posibilidades tanto para mí, como para que mis hijos lo asimilen ya y que me manden mis cosas y como que nunca existí, o dejarlo así, que de alguna manera es un consuelo. Al final tengo que dejar las cosas así, porque es un pequeño consuelo a romper de tajo (Ana, 2020, Nezahualcóyotl, Estado de México).

Así las cosas, aunque en su narrativa Ana señale que ya no regresará a Estados Unidos, en la práctica pareciera estar optando por quedarse, por permanecer en México, pero con imaginarios que en todo momento se alimentan de la ilusión de volver a Estados Unidos. Ejemplo de ello puede observarse en las publicaciones que recientemente ha realizado en su red social de Facebook, con imágenes de la Ciudad de Chicago que usa para reconocer su “hogar”, el lugar donde está su corazón y su felicidad: “*home is where the heart is*” (el hogar está donde el corazón está), escribe en una de sus publicaciones.

Retornos imaginados. Quedándose en Estados Unidos, pero yéndose a México: el caso de Omar

Las ausencias y presencias que acompañan al acto de emigrar y/o de encontrarse *in between* (en medio) de dos condiciones es uno de los principales aspectos observados en la historia migratoria de Omar. Como él mismo señala, el hecho de “permanecer en Estados Unidos anhelando regresar a México” sustenta sus esfuerzos por mantenerse vinculado con su lugar de origen, en tanto su proyecto de vida es volver.⁴

Omar emigró a Estados Unidos por primera vez en 2001, cruzó sin documentos, siendo soltero y con el objetivo de llegar a Phoenix. Su estancia en ese lugar fue de cuatro años y regresó a su municipio de origen, aunque por problemas familiares se trasladó a Cancún, lugar en el que trabajó por un tiempo de 10 meses. Volvió a Ixtapan de la Sal, pues falleció su abuela paterna, quien lo cuidó y con quién vivió desde niño y hasta antes de irse a Estados Unidos por primera vez.

⁴ Las primeras entrevistas con Omar fueron en 2017 de manera virtual. En 2019 se realizó trabajo de campo en Estados Unidos, por lo que fue posible entrevistarle y seguirlo en diversas de sus actividades.

En 2006, tras la pérdida de su abuela y el hecho de no ser aceptado por sus tíos en Ixtapan de la Sal, decidió emigrar nuevamente. Ayudado por la hija de su vecina que vivía en Arizona⁵ y con el pago realizado por su mamá desde Nueva York, llegó nuevamente a Phoenix. En ese lugar empezó a trabajar en el mismo restaurante donde obtuvo empleo la primera vez que estuvo en Estados Unidos, pero después de visitar a su mamá en Nueva York se trasladó a Waukegan, Illinois, ciudad en la que radican un número importante de migrantes mexiquenses, particularmente originarios de Ixtapan de la Sal.

Desde el momento que yo decidí que quería venir otra vez a Estados Unidos yo quería tener una segunda oportunidad de lo que había desperdiciado en esos años [primera vez que estuvo en Estados Unidos], cuando yo decidí que quería venir acá [en Estados Unidos] otra vez yo ya venía con la programación en mi computadora de lo que yo quería, yo ya sabía a lo que venía, de hecho mi estancia aquí no iba a ser mucha, quería que mi vida fuera corta en este país, pero al final de cuentas es demasiado larga, yo ya llevo 13 años aquí (Omar, 2019, Chicago, Estados Unidos).

Antes de partir, como puede leerse en la narrativa de Omar, la noción del retorno aparece en tanto emigra con una meta establecida, sin necesariamente fijar una temporalidad determinada, pero con la idea de permanecer un corto periodo de tiempo en ese país. Sin embargo, como se señaló con anterioridad, durante la inmigración los retornos se transforman en relación con lo incierto. Durante su estancia en Waukegan, Omar consiguió trabajo como cajero en McDonald's: “trabajaba en dos McDonald's para juntar rápido dinero y ver si ya me largaba a mi rancho”.

Los planes del retorno fueron cambiando cuando obtuvo un trabajo bien remunerado y que a la fecha sigue siendo su principal empleo, cajero en una casa de cambio de divisas, pero la decisión de retornar se constituyó en un dilema luego de haberse unido —al igual que lo expone Espinosa (1998) en su estudio de caso—, así como después de tener a sus dos hijas y de haber comprado una vivienda para la seguridad y bienestar de su familia. Así fue como una estancia que se pensó corta se prolongó por un tiempo de aproximadamente 15 años, por lo que el retorno para Omar se trata de un proyecto que no se ha concretado.

A pesar de ello, Omar no ha perdido el contacto con algunos de sus familiares en México, especialmente con su abuela materna y su media hermana, quienes viven en la ciudad de Toluca, así como con amistades en Ixtapan de la Sal. Los vínculos los mantiene con la intención de facilitar su retorno, en caso de que este ocurra en algún momento. El proyecto de retorno ha sido una constante en la vida de Omar, de manera que ha buscado adquirir propiedades en el Estado de México, al tiempo que ha construido su casa en las afueras de Ixtapan, una casa conocida entre los lugareños como “la casa blanca”. Se trata de un espacio que según establece Sayad (2010: 269) “es su obsesión por borrar su emigración [...] pues a menudo, la casa edificada en el país de origen no tiene otra función más que la de recordar la presencia desaparecida, y negar dicha desaparición”.

⁵ El tiempo en el que Omar se encontraba de regreso en Arizona coincide con el ambiente de hostilidad hacia la población migrante, que en 2006 se materializó por lo menos en cuatro leyes con prohibiciones de acceso a diferentes servicios. En 2008, su posicionamiento como el estado más racista motivó la migración de mexicanos a otros estados de la Unión Americana (Torre, 2016).

Le dije a mi abuela: “quiero un terreno en Ixtapan de la Sal”, y ella me dijo: “no, tú eres el pato feo, allá nadie te quiere”. Entonces le dije a un amigo: “búscame un terreno”, para eso me dijo una persona tiene dos terrenos uno de 150 y otro en 90 mil, le dije “quiero el de 90 mil [pesos]”. Le dije abuelita: “quiero ese terreno”, entonces mi abuelita no quería y le dije que le diera el dinero a mi amigo y que él comprara el terreno. Fue, se entrevistó con el amigo, fue a ver el terreno y me dijo ese terreno está refeo, está lejos, y yo con la nostalgia de un paisano inmigrante, y yo con las ganas de querer regresar a mi pueblo y le dije quiero ese terreno, no me importa (Omar, 2019, Chicago, Estados Unidos).

Aunado a ello, las redes sociales han facilitado la vinculación de Omar con otras personas de Ixtapan, en la medida en que se mantiene activo en grupos de Facebook, además de que está buscando implementar un proyecto de taller de costura con el que busca emplear personas que trabajen en la elaboración de productos artesanales, que también él pueda vender en Estados Unidos.

En su anhelo por regresar a México, Omar dice estar ahorrando para ese momento, con la finalidad de facilitar su reinserción social y laboral. Sin embargo, su esposa no quiere regresar a México, además de que él mismo considera tener miedo e inseguridad por el choque cultural, por su forma de hablar, por el estilo de vida que ahora lleva en Estados Unidos, pero especialmente porque “no veo el mismo futuro para sus hijas en México, les negaría oportunidades en caso de regresar”. Todo ello hace entonces que el retorno por ahora se quede como un proyecto, que para Omar cobra también esperanzas con la posibilidad de una reforma migratoria en la administración de Biden, pero que ante las condiciones actuales se orientan más al hecho de quedarse en Estados Unidos pero yéndose a México, por lo menos desde sus planes, desde sus imaginarios, desde sus vínculos y las muchas emociones que le generan el pensar y trabajar para estar de regreso en su lugar de origen.

Conclusiones

Yo le digo mi intención no es estar en Estados Unidos de por vida, o sea mi intención es arreglarles [sus documentos] a ellos [sus hijos], si se lograra, si pensamos trabajar un par de años juntos, darle duro y regresar [a México]. Ese es el plan, no sabemos en el camino qué nos vayamos a encontrar, alomejor arreglo y le gusta vivir por allá [Estados Unidos] y nos quedamos, al cabo es estar bien, no se puede estar a fuerzas, pero yo mi idea es quedarme aquí [Tenancingo] (Luis, 2020, Tenancingo, Estado de México).

Para concluir, retomamos un breve fragmento de la entrevista con un migrante documentado originario de Tenancingo, Estado de México, con la finalidad de hacer énfasis en el retorno como una motivación o intención regularmente manifiesta en los proyectos migratorios de esta

población. Como aluden Massey, et al. (1991: 15) estos patrones se asocian con un apego sentimental al terruño que se expresa en una ideología que alienta el retorno.

Además, la narrativa de Luis ofrece una aproximación a lo ya planteado por Cassain (2019), en torno al carácter procesual de la migración con “retornos que se hacen” a partir de las circunstancias específicas que vive y en las que se encuentra inserto cada sujeto migrante al momento de emigrar, como durante su estancia en el país de destino e incluso durante el retorno mismo, pero también en función de la relación que los retornos pueden tener con lo incierto. Como ha sido señalado por Luis, aunque su intención sea volver, es posible que sus hijos quieran permanecer en Estados Unidos, lo que impactaría entonces en el proyecto de retorno de su familia. Es el mismo caso que aborda Espinosa (1998), donde las posiciones encontradas entre Quico Correa, Ana María y sus cuatro hijos nacidos en Estados Unidos ponen de manifiesto que los sentidos que el retorno adquiere son asignados por el sujeto migrante, pero también por las personas que lo rodean, lo que construye entonces la noción del dilema entre volver y permanecer.

Así, se puede decir que los casos aquí expuestos ponen de manifiesto la prolongación en el tiempo de estancia entre la población migrante que no tiene documentos (Alarcón, et al., 2009), pero también entre la que cuenta con estos, quedando en cierto sentido atrapados en territorio norteamericano ante los costos, los riesgos, la incertidumbre y las muchas circunstancias que reposicionan la idea de volver.

De esta manera, entre lo imprevisto e improbable, los retornos que se piensan temporales, como en todos los casos aquí expuestos, pueden adquirir más visos de permanencia. En otras palabras, se trata entonces de un “volver” que se reposiciona constantemente frente a las circunstancias, particularidades y contextos en los que se ven inmersos los sujetos migrantes, especialmente considerando que “cada proyecto es de su tiempo que lo acondiciona y lo ahorma” (Izquierdo, 2000: 43).

En suma, los tres casos presentados en este trabajo ofrecen un acercamiento a la propuesta conceptual sobre las movilidades del retorno como una categoría analítica para comprender la complejidad de los regresos de las personas migrantes, en función de los diversos patrones de movilidad, los motivos, las temporalidades, las representaciones y los sentidos asignados a estos desplazamientos. Reflexionar sobre el retorno desde la perspectiva de los sujetos entrevistados permite sustentar la noción del regreso —visitas cortas, temporales, ocasionales, circulación en campos transnacionales— que ocurre por motivos diversos e interdependientes a los lugares y con las personas con las que esta población sostiene algún tipo de vínculo emocional y social, por lo que entonces habrán de mantenerse, en la mayor parte de los casos, prácticas de diversa índole que permitan asegurar los lazos con estos espacios de vida, con vidas simultáneas en el aquí y el allá, envueltos en la liminalidad de la experiencia migrante que supone encontrarse en medio (*in between*), con la conciencia de ser de ambos lugares, con ausencias y presencias en el destino y el origen, pues en todo caso es posible que en algún momento estas prácticas posibiliten que el retorno ocurra al lugar que consideran su hogar, sea este en México o en Estados Unidos.

Así, en las movilidades del retorno de estas personas migrantes se observa esa tensión entre volver, permanecer, pertenecer, establecerse y re-emigrar. La incertidumbre y las emociones que acompañan a estos desplazamientos generan también ansiedades ante el posible retorno al

terruño imaginado, al que se desea volver, siendo así las emociones una ventana a través de las que se asoman los sentidos y significados del retorno, como puede leerse en los tres casos aquí expuestos. En suma, según lo establecen King y Christou (2011), es necesario reflexionar los retornos más allá de una mirada simplista situada en un movimiento corporal, toda vez que las emociones, redes, actividades, estilos de vida e ideologías que involucran las vidas duales de estos sujetos migrantes requieren de nuevas conceptualizaciones y aproximaciones para su comprensión (Cavalcanti y Parella, 2013).

Bibliografía citada

- Alarcón, Rafael, et al. (2009). “La crisis financiera en Estados Unidos y su impacto en la migración mexicana”. *Migraciones Internacionales* [en línea], 5 (16), pp. 193-210. Disponible en: <https://migracionesinternacionales.colef.mx/index.php/migracionesinternacionales/article/view/1108> (Consultado el 6 de agosto de 2021).
- Anguiano Téllez, María Eugenia (2000). “Reseña Bibliográfica. El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional”. *Frontera Norte* [en línea], 12 (23), pp. 165-168. Disponible en: <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/view/1399> (Consultado el 11 de enero de 2021).
- Bhabha, Homi K. (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.
- Cassain, Laura (2019). *Volver. Trayectorias migratorias y procesos de retorno de España a Argentina*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Sociología y Antropología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/50849/1/T40790.pdf> (Consultado el 27 de octubre de 2020).
- Cassarino, Jean-Pierre (2004). “Theorizing Return Migration: The Conceptual Approach to Return Migrants Revisited”. *International Journal on Multicultural Societies* [en línea], 6 (2), pp. 253-279. Disponible en: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01237439/document> (Consultado el 7 de agosto de 2021).
- Cavalcanti, Leonardo y Parella, Sònia (2013). “El retorno desde una perspectiva transnacional”. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* [en línea], 21 (41), pp. 9-20. Disponible en: <http://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/401> (Consultado el 27 de octubre de 2020).
- Consejo Nacional de Población (CONAPO) y Fundación BBVA (2020). *Anuario de Migración y Remesas 2020* [en línea]. Ciudad de México, México: Fundación BBVA, Consejo Nacional de Población. Disponible en: https://www.bbvaesearch.com/wp-content/uploads/2020/10/Anuario_Migracion_y_Remesas_2020.pdf (Consultado el 16 de marzo de 2021).

- Corona Vázquez, Rodolfo (1993). “La migración de mexicanos a los Estados Unidos: cambios en la década de 1980-1990”. *Revista Mexicana de Sociología* [en línea], 55 (1), pp. 213-233. doi: <https://doi.org/10.2307/3541001> (Consultado el 21 de septiembre de 2020).
- Cueto Calderón, José Salvador, Ismael García Castro y Nayeli Burgueño Angulo (2019). “Retorno actual como estrategia resiliente de sobrevivencia de familias mexicanas establecidas en Arizona”. *Revista NuestrAmérica* [en línea], 7 (13), pp. 241-263. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6809039> (Consultado el 10 de septiembre de 2020).
- Durand, Jorge (1996). *El norte es como el mar. Entrevistas a trabajadores migrantes en Estados Unidos*. México. D.F., México: Universidad de Guadalajara. Disponible en: <http://www.catedrajorgedurand.udg.mx/es/contenido/el-norte-es-como-el-mar-entrevistas-trabajadores-migrantes-en-los-estados-unidos> (Consultado el 18 de enero de 2021).
- Durand, Jorge (2006). “Los inmigrantes también emigran: la migración de retorno como corolario del proceso”. *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana* [en línea], 14 (26/27), pp. 167-189. Disponible en: <http://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/40> (Consultado el 18 de enero de 2019).
- Espinosa, Víctor M. (1998). *El dilema del retorno: migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco.
- Galvin, Treasa M. (2015). “‘We Deport Them but They Keep Coming Back’: The Normalcy of Deportation in the Daily Life of ‘Undocumented’ Zimbabwean Migrant Workers in Botswana”. *Journal of Ethnic and Migration Studies* [en línea], 41 (4), pp. 617-634. doi: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2014.957172> (Consultado el 8 de febrero de 2020).
- González de la Rocha, Mercedes y Escobar Latapí, Agustín (1990). “La ley y la migración internacional: el impacto de la Simpson-Rodino en una comunidad de los Altos de Jalisco”. *Estudios Sociológicos* [en línea], 8 (24), pp. 517-546. Disponible en: <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/1132/1132> (Consultado el 20 de enero de 2020).
- Goycochea, Alba y Ramírez Gallegos, Franklin (2002). “Se fue, ¿a volver? Imaginarios, familia y redes sociales en la migración ecuatoriana a España (1997-2000)”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 14 [en línea], pp. 32-45. doi: <https://doi.org/10.17141/iconos.14.2002.582> (Consultado el 20 de enero de 2020).
- Guarnizo, Luis Eduardo (1997). “The Emergence of a Transnational Social Formation and The Mirage of Return Migration Among Dominican Transmigrants”. *Identities (Identities-glob stud)* [en línea], 4 (2), pp. 281-322. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/315487571_The_Emergence_of_a_Transnational_Social_Formation_and_The_Mirage_of_Return_Migration_Among_Dominican_Transmigrants (Consultado el 13 de octubre de 2020).

- Hannam, Kevin, Mimi Sheller y John Urry (2006). “Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings”. *Mobilities* [en línea], 1 (1), pp. 1-22. doi: <https://doi.org/10.1080/17450100500489189> (Consultado el 20 de enero de 2020).
- Hirai, Shinji (2012). “¿Sigue los símbolos del terruño?: etnografía multilocal y migración transnacional”, en Ariza, Marina y Velasco, Laura (coords.). *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México, D.F., México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 77-107. Disponible en: <https://www.iis.unam.mx/metodos-cualitativos-y-su-aplicacion-empirica-por-los-caminos-de-la-investigacion-sobre-migracion-internacional/> (Consultado el 10 de marzo de 2021).
- Hirai, Shinji (2013). “Formas de regresar al terruño en el transnacionalismo. Apuntes teóricos sobre la migración de retorno”. *Alteridades* [en línea], 23 (45), pp. 95-105. Disponible en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/718> (Consultado el 20 de enero de 2020).
- Hirai, Shinji y Sandoval, Rebeca (2016). “El itinerario subjetivo como herramienta de análisis: las experiencias de los jóvenes de la generación 1.5 que retornan a México”. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* [en línea], 32 (2), pp. 276-301. doi: <https://doi.org/10.1525/mex.2016.32.2.276> (Consultado el 7 de agosto de 2021).
- Instituto Nacional de Geografía e Informática (INEGI) (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020. Tabulados* [en línea]. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html> (Consultado el 27 de enero de 2021).
- Izquierdo Escribano, Antonio (2000). “El proyecto migratorio y la integración de los extranjeros”. *Revista de Estudios de Juventud* [en línea], Núm. 49. Disponible en: <http://www.injuve.es/sites/default/files/Revista49-3.pdf> (Consultado el 14 de enero de 2019).
- Jardón Hernández, Ana Elizabeth (2017). *Encuesta Dinámicas de la emigración y el retorno en comunidades rurales del sur del Estado de México*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Jardón Hernández, Ana Elizabeth y Hernández Lara, Itzel (2019). “Dinámica contemporánea de los vínculos transnacionales. Estudio de caso de una comunidad migrante en el sur del Estado de México”. *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos* [en línea], 19 (1), pp. 66-84. Disponible en: <https://www.sisomosamericanos.cl/index.php/sisomosamericanos/article/view/890> (Consultado el 3 de marzo de 2020).
- Jardón Hernández, Ana Elizabeth y Ronzón Hernández, Zoraida (2020). “The art of coming home. Experiencias de reinserción laboral de migrantes deportados de Estados Unidos”. *Estudios Fronterizos* [en línea], Vol. 21, pp. 1-23. doi: <https://doi.org/10.21670/ref.2016058> (Consultado el 10 de febrero de 2021).
- King, Russell y Christou, Anastasia (2011). “Of Counter-Diaspora and Reverse Transnationalism: Return Mobilities to and from the Ancestral Homeland”. *Mobilities* [en línea], 6 (4), pp. 451-466. doi: <https://doi.org/10.1080/17450101.2011.603941> (Consultado el 10 de marzo de 2021).

- Levitt, Peggy y Glick-Schiller, Nina (2004). “Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society”. *International Migration Review* [en línea], 38 (3), pp. 1002-1039. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/27645424?seq=1> (Consultado el 10 de marzo de 2021).
- Maitilasso, Annalisa (2017). “Quiero quedarme, pero volviendo: movilidad y circulación como estrategias de re-dinamización de proyectos migratorios entre España y Mali”, *Huellas de la Migración* [en línea], 2 (3), enero-junio, pp. 111-133. Disponible en: <https://huellasdela migracion.uaemex.mx/article/view/4536> (Consultado el 18 de enero de 2021).
- Majidi, Nassim (2020). “Assuming Reintegration, Experiencing Dislocation – Returns from Europe to Afghanistan”. *International Migration (International Organization for Migration)* [en línea], Vol. 59, pp. 186-201. doi: <https://doi.org/10.1111/imig.12786> (Consultado el 1 de marzo de 2021).
- Martínez Díaz Covarrubias, Sandra Nadezhda (2019). “Mojado en mi propia tierra”. *Integración y exclusión de personas migrantes de retorno en dos contextos de recepción; San Gabriel y Guadalajara (Jalisco)*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Disponible en: <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/911/1/TE%20D.C.%202019%20Sandra%20N%20Diaz%20Cobarrubias.pdf> (Consultado el 11 de agosto de 2021).
- Massey, Douglas, et al. (1991). *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. México, D.F., México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial. Disponible en: http://www.catedrajorgedurand.udg.mx/sites/default/files/los_ausentes.pdf (Consultado el 10 de agosto de 2021).
- Mendoza, Celia (2021). “Biden asegura a los latinos que su Administración siempre los respaldará”. *Voz de América* [en línea], 26 de julio. Disponible en: <https://www.vozdeamerica.com/inmigracion/presidente-biden-dice-latinos-que-su-administraci%C3%B3n-siempre-los-respaldara> (Consultado el 9 de agosto de 2021).
- Mummert, Gail (2015). “Pensando las familias transnacionales desde los relatos de vida: análisis longitudinal de la convivencia intergeneracional”, en Ariza, Marina y Velasco, Laura (coords.). *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. 2a edición. México, D.F., México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 151-184.
- Papademetriou, Demetrios G. y Terrazas, Aaron (2009). *Immigrants and the Current Economic Crisis: Research Evidence, Policy Challenges, and Implications* [en línea]. Washington D.C., United States of America: Migration Policy Institute. Disponible en: <https://www.migrationpolicy.org/research/immigrants-and-current-economic-crisis-research-evidence-policy-challenges-and-implications> (Consultado el 10 de marzo de 2021).
- Parella, Sònia, et al. (2019). “Sufrimiento social y migraciones de retorno: una propuesta conceptual”. *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], 46 (84), pp. 37-63. doi: <http://dx.doi.org/10.21678/apuntes.84.1013> (Consultado el 1 de marzo de 2021).

- Piñeiro Aguiar, Eleder y Ferrer Muñoz, Manuel (2015). “Las inseguridades del retorno. Viajes de vuelta y las vueltas de los viajes”. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales* [en línea], Núm. 19, pp 173-183. doi: <https://doi.org/10.20932/barataria.v0i19.34> (Consultado el 1 de marzo de 2021).
- Portes, Alejandro (2005). “Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes”. *Migración y Desarrollo* [en línea], 4 (1), pp. 2-19. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/660/66000401.pdf> (Consultado el 22 de marzo de 2021).
- Pujadas, Joan J. (2000). “El método biográfico y los géneros de la memoria”. *Revista de Antropología Social* [en línea], Vol. 9, pp. 127-158. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0000110127A> (Consultado el 17 de febrero de 2020).
- Red Unidos (2021). *Twitter Storm. Vamos, juntos podemos cambiar las cosas* [video]. Disponible en: https://fb.watch/5dHy_EYMHw/ (Consultado el 25 de enero de 2021).
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala. Disponible en: https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1064&context=abya_yala (Consultado el 11 de agosto de 2021).
- Sanz Hernández, Alexia (2005). “El método biográfico en investigación social: potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales”. *Asclepio* [en línea], 57 (1), pp. 99-116. doi: <https://doi.org/10.3989/asclepio.2005.v57.i1.32> (Consultado el 5 de febrero de 2018).
- Sassone, Susana María (1988). “Imaginario migratorio del retorno: lazos y lugares”. *Caravelle* [en línea], Núm. 91, pp. 73-85. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/40854451?seq=1> (Consultado el 5 de febrero de 2018).
- Sayad, Abdelmalek (2010). “El retorno, elemento constitutivo de la condición del inmigrante. Selección de textos”. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* [en línea], Núm. 19, pp. 263-273. Disponible en: <https://www.proquest.com/openview/73af03aedfd838cf2bd2cf71eddb915a/1.pdf?pq-origsite=gscholar&cbl=1596377> (Consultado el 10 de marzo de 2021).
- Schuster, Liza y Majidi, Nassim (2013). “What Happens Post-Deportation? The Experience of Deported Afghans”. *Migration Studies* [en línea], 1 (2), pp. 221-240. doi: <https://doi.org/10.1093/migration/mns011> (Consultado el 10 de marzo de 2021).
- Sinatti, Giulia (2011). “‘Mobile Transmigrants’ or ‘Unsettled Returnees’? Myth of Return and Permanent Resettlement Among Senegalese Migrants”. *Population, Space and Place, Special Issue: Return and Onward Migration* [en línea], 17 (2), pp. 153-166. doi: <https://doi.org/10.1002/psp.608> (Consultado el 4 de febrero de 2020).
- Torre Cantalapedra, Eduardo (2016). “Explaining State and Local Anti-Immigrant Policies in the United States: The Case of Arizona’s SB 1070”. *Migraciones Internacionales* [en línea], 8 (3), pp. 37-63. doi: <https://doi.org/10.17428/rmi.v8i3.612> (Consultado el 6 de agosto de 2021).

**INTERCAMBIO DE CONOCIMIENTOS CIENTÍFICOS Y LEGOS:
UN DIÁLOGO URGENTE PARA COMPRENDER Y ACTUAR
ANTE LA DIABETES**

**EXCHANGE BETWEEN SCIENTIFIC AND LAY KNOWLEDGES:
AN URGENT DIALOGUE FOR THE UNDERSTANDING
OF AND ACTION AGAINST DIABETES**

Laura Montesi*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A09>

Resumen: En México, la diabetes mellitus, junto con otros desórdenes metabólicos, sigue incrementándose a pesar del despliegue de diversas estrategias de salud pública. Este artículo cuestiona las bases epistemológicas de estas estrategias y plantea la necesidad de un cambio de paradigma, alcanzable a través del intercambio entre conocimientos científicos y legos. Con base en ocho años de investigación etnográfica en un pueblo indígena de México, se describe cómo interpretaciones ‘otras’ de la diabetes —usualmente subalternizadas o ignoradas— presentan valiosos aportes epistémicos que resuenan con recientes avances científicos de tipo biosocial, que critican la autonomía del individuo y la separación cuerpo-mente y cuerpo-ambiente. Este diálogo, aunque permeado por tensiones, puede tener consecuencias trascendentales para el conocimiento y la acción ante la diabetes mellitus.

Palabras clave: Conocimientos populares sobre la diabetes, la antropología como trickster entre conocimientos sobre la diabetes, cambios epistémicos para conocer y atender la diabetes.

Abstract: Diabetes mellitus, as well as other metabolic disorders, are on the rise in Mexico, despite the implementation of several public health strategies. This article questions the epistemologic bases of such strategies and calls for a paradigm shift, achievable through the exchange between scientific and lay knowledges. Drawing on eight years of ethnographic fieldwork among an indigenous group in Mexico, it describes how ‘other’ interpretations of diabetes —usually subaltern or ignored— present valuable epistemic contributions that resonate with recent

* Dra. en Antropología, profesora investigadora Cátedra CONACyT con adscripción al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Pacífico Sur, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8916-6776>. Correo-e: lmontesi@conacyt.mx.

Fecha de recepción: 05/05/2021. Fecha de aceptación: 12/11/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



biosocial scientific developments which criticize the autonomy of the individual and the body-mind and body-environment divide. This dialogue, although permeated with tensions, can have transcendental implications for how we get to know and act against diabetes mellitus.

Keywords: Peoples knowledge on diabetes, Anthropology as a trickster between understandings of diabetes, epistemic changes to know and address diabetes.

Introducción

Durante el último medio siglo, en México la prevalencia de diabetes mellitus ha estado en incremento, hasta el punto de que en el año 2000 esta enfermedad llegó a posicionarse como la primera causa de muerte en las mujeres y la segunda en los hombres (Shamah-Levy, T., et al., 2020: 45), manteniéndose entre las primeras dos causas de muerte hasta la pandemia de covid19. Como es ampliamente reconocido, la diabetes constituye el “motivo más frecuente de incapacidad prematura, ceguera y amputaciones de extremidades no causadas por traumatismos” y “[e]s una de las cinco enfermedades con mayor impacto económico al sistema de salud” (2020: 45). Aunque México presenta tasas de diabetes alarmantes, no es el único país en esta situación, habiéndose afirmado esta epidemia a nivel global.

Al agrandarse este problema de salud en magnitud y gravedad, los estudios en biología, genética, epidemiología y otras ciencias afines fueron multiplicándose, arrojando nuevos entendimientos de una enfermedad difícilmente descifrable, al ser sistémica, heterogénea, crónico degenerativa y multifactorial. Así, los estudios más recientes siguen diversas pistas explicativas, algunas resumidas en un artículo de revisión publicado recientemente en la revista Nature (Roden y Shulman, 2019): entre los factores causantes se mencionan ciertamente los cambios en el estilo de vida, pero también el rol que juegan la contaminación ambiental, la condición socioeconómica y psicosocial, los patrones de conducta de los genitores y las condiciones ambientales intrauterinas durante la gestación, entre otros.

Estas pocas líneas ya de por sí dan cuenta de la complejidad de la diabetes mellitus, hecho que queda de manifiesto en la incapacidad que se ha demostrado hasta la fecha para contenerla y, mucho menos, revertirla. En otras palabras, la práctica médica y las políticas públicas se han quedado cortas.

En este artículo¹ sostengo que esto se debe a que sus enfoques se han concentrado en el plano de los estilos de vida, entendiéndolos como patrones conductuales individuales. Pero la argumentación va más allá de esto; también arguyo que para repensar las intervenciones en materia de salud se hace imperativo salir de la cómoda pero limitada postura del cambio comportamental

¹ Quisiera agradecer a todas las personas e instituciones que a lo largo de muchos años me brindaron la oportunidad de explorar y seguir interrogándome en torno a los procesos salud/enfermedad/atención, en particular, a la University of Kent, a la Wenner-Gren Foundation (grant n. 8884) y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Reconozco el apoyo de Conacyt a través del programa Cátedras (recientemente renombrado Investigadoras e investigadores por México) y de mi institución de adscripción, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Pacífico Sur. Por supuesto, el agradecimiento más grande va a las y los pobladores ikojts. Gracias también a las o los dictaminadores anónimos y editores que me permitieron mejorar el manuscrito.

y asumir una mirada sistémica que considere los desarrollos científicos arriba mencionados que indican la porosidad y mutua implicación de cuerpo(s) y ambiente(s), y, finalmente, prestar atención a otras epistemologías que reconocen esta implicación mutua y que están presentes en los que denominamos “conocimientos legos”, los cuales se encuentran subalternizados o francamente ignorados.

Se trata, básicamente, de establecer un auténtico diálogo entre sistemas de conocimientos científicos y legos. El mismo se ha desarrollado sobre todo en el ámbito de los estudios socioambientales:

Ciencias naturales y ciencias sociales han convergido, en varias ocasiones de manera interdisciplinaria, en la consideración de que dichos saberes [conocimientos y prácticas de los pueblos] son fundamentales, y se han preocupado por establecer, en lo posible, un diálogo con aquellos otros producidos por la ciencia moderna, la de la academia (Guerrero, 2015: 8).

Proyectos similares se han emprendido también en el ámbito de la antropología médica, disciplina que explora los procesos salud/enfermedad/atención (en adelante *s/e/a*) desde las experiencias y prácticas de los grupos sociales, lo cual ha permitido “agregar nuevas perspectivas a las interpretaciones del bienestar y subjetividades alternativas desde las cuales teorizar” (Gamlin y Berrio, 2020: 42, traducción propia).²

Sin embargo, en la disciplina también se ha cristalizado una tendencia hacia el representacionismo, es decir, se documentan y tratan los significados que “otros” tienen de los estados de salud y malestar como epifenómenos culturales (representaciones) de una realidad subyacente: la de los procesos fisiológicos humanos (Good, 1994: 6) definidos por la medicina occidental (para una crítica reciente véase Kolb, 2015). Este tipo de acercamiento inhibe la generación de un verdadero diálogo, tan necesario, entre epistemologías que pueda llegar a criticar, cuestionar, complejizar, ampliar o repensar los modelos explicativos dominantes.

Para dilucidar por qué es importante romper barreras entre sistemas de conocimientos, haré referencia a mi propia experiencia como antropóloga médica que ha trabajado con personas afectadas por la diabetes en zonas indígenas. En este sentido, considero que la antropología puede fungir como bróker o *trickster* entre ciencia occidental y conocimiento lego.

A lo largo de este artículo recurriré al término “conocimiento lego” porque me refiero a entendimientos de personas comunes, sin un grado de especialización como lo pueden tener los médicos tradicionales u otras figuras reconocidas como detentoras de un conocimiento especial por parte de su grupo social. Esto no implica que el conocimiento lego no sea sofisticado, coherente o estructurado; al contrario, constituye una episteme. En el caso que nos atañe, se trata de conocimiento lego en contexto indígena. Si bien me encuentro lejos de poder ofrecer una fórmula acabada y exitosa de intercambio entre conocimientos científicos y legos, aprovecho el espacio de este artículo para poner la cuestión sobre la mesa, esperando contribuir a los

² Trad. propia: “[...] the presence throughout Latin America of diverse indigenous medical systems has informed anthropological theory, adding new perspectives to interpretations of wellbeing, and alternative subjectivities from which to theorise” (Gamlin y Berrio, 2020: 42).

debates en torno a las posibilidades y los retos de un diálogo de este tipo, consciente de que este planteamiento está repleto de tensiones y controversias, que prefiero nombrar como “fricciones”.

El artículo se desarrolla en cuatro partes: primero, se describe y critica la manera en que en México se ha desarrollado la política pública de salud para combatir la diabetes; en segundo lugar, se presentan dos ejemplos etnográficos de cómo una cultura indígena de México, los huaves o ikojts de Oaxaca, interpreta la diabetes; en la tercera parte, se contrasta este conocimiento lego con algunos desarrollos científicos recientes, mostrando áreas de potencial diálogo entre diversos sistemas de conocimiento. Por último, se discuten los riesgos y las fricciones que se generan al intercambiar saberes en situaciones de asimetría y se propone una reflexión sobre el rol que la antropología puede jugar en este proyecto de contaminación científica.

El paradigma dominante: estrategias nacionales para la prevención y el control de la diabetes

Si analizamos las acciones de salud pública más relevantes emprendidas en México hasta la fecha para hacer frente a la diabetes nos daremos cuenta de que su objetivo fundamental ha sido combatir el sedentarismo y los malos hábitos alimenticios, vistos como las principales causantes de la epidemia. La mayor parte de las intervenciones en el ámbito clínico se han concentrado en promover estilos de vida “saludables”, exhortando a las personas a que se alimenten de una forma balanceada y hagan ejercicio.

Hasta hoy, la acción más ambiciosa remonta al lanzamiento en el 2013 de la “Estrategia Nacional para la Prevención y el Control del Sobrepeso, la Obesidad y la Diabetes” para hacer frente a lo que el gobierno mexicano definió como una “emergencia sanitaria” (Secretaría de Salud, 2013: 7).³ En la Estrategia se reconoce que la situación de morbimortalidad en México “es fruto de factores económicos, sociales, políticos y culturales” y que, por lo tanto, es necesario crear las condiciones para generar determinantes sociales positivas para la salud (2013: 11-12). Para esto, la Estrategia identificó tres pilares fundamentales: (i) salud pública, (ii) atención médica y (iii) regulación sanitaria y política fiscal.

Leyendo a detalle los ejes que componen los primeros dos pilares, destaca el énfasis puesto en la concientización de la población a través de campañas sobre nutrición y actividad física, la educación en salud y el autocuidado, además de la detección temprana del sobrepeso, la prediabetes y la diabetes. El tercer pilar se concentra en promover un etiquetado claro para el consumidor, regular la publicidad de alimentos y bebidas altamente calóricas, especialmente entre la población infantil, y generar una política fiscal con impuestos en alimentos y bebidas no nutritivas.⁴ Aunque estas acciones sean sumamente importantes, manifiestan una visión

³ Con el cambio de administración en 2018, encabezado por el presidente Andrés Manuel López Obrador, ha habido un quiebre importante en la política pública respecto a temas como salud y alimentación. Sin embargo, estando estas acciones aún en desarrollo, consideramos prematuro evaluarlas; por lo tanto, tomamos como último y más reciente ejemplo de política pública en salud, particularmente enfocada en la prevención y atención de la diabetes, a la Estrategia Nacional del gobierno del expresidente Enrique Peña Nieto.

⁴ Este último punto solo se logró en 2019 con el cambio de régimen político, que llevó a la aprobación de las modificaciones a la norma oficial mexicana número 51 (NOM-051) sobre etiquetado en alimentos y bebidas.

hipermedicalizada del problema, una adscripción al modelo comportamental de la enfermedad y un énfasis en el plan individual, conceptualizando lo colectivo como suma de consumidores.

Dentro de este paradigma, individuos y comunidades quedan descontextualizados, y la etiopatología de la diabetes pensada como consecuencia de estilos de vida insanos, diferencias biológicas y falta de adherencia terapéutica, dimensiones que se consideran modificables principalmente a través de la educación, la creación de espacios no bien definidos que faciliten la toma de buenas decisiones y terapias médicas personalizadas. Básicamente, nos encontramos ante una concepción del individuo como un ser autónomo y capaz de autorregularse puestas ciertas condiciones.

Es importante señalar que las desigualdades sociales y económicas mencionadas en la parte introductoria de la Estrategia desaparecen casi por completo en el desarrollo del texto. El término “desigualdad” comparece solo tres veces y no de manera sustantiva; tres veces se menciona “pobreza”, mientras que la única referencia a la “violencia” es en relación con la violencia familiar que, si bien es un fenómeno de importancia trascendente, no puede aislarse de las violencias estructurales; la “justicia” se nombra en una sola ocasión. Aún más llamativo es el hecho de que en ninguno de los ejes que componen los tres pilares de la Estrategia Nacional se detectan acciones específicamente pensadas con el fin de erradicar las desigualdades, atender las injusticias sociales, medioambientales y políticas, y atacar las múltiples violencias que sufren los y las mexicanas según líneas de discriminación étnica, lingüística, social y de género. Por supuesto, ampliar el acceso a la atención médica y elevar la calidad de los servicios son acciones dirigidas a fundamentar el derecho universal a la salud, pero aún en este segundo apartado gran parte de los propósitos se dirigen al “empoderamiento del paciente”, tema deseable pero controversial cuando dicho empoderamiento se piensa desde un marco individual, sobre todo en un contexto como el mexicano en donde una porción importante de la población sufre por condiciones de vida (no estilos de vida) tan apremiantes que ponen a la sobrevivencia en primer plano y a la salud en segundo o tercero.

Este acercamiento a la salud se refleja en las principales iniciativas de prevención y control que se han implementado en el país. Ejemplo de esto es la campaña “Chécate, Mídete, Muévete” del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), que se difundió masivamente en los medios de comunicación, o la estrategia de los grupos de ayuda mutua para brindar atención a los pacientes crónicos y que se implementa de manera desigual y fragmentada en los centros de salud del país. Varios análisis han señalado que estas iniciativas tienen un enfoque biologicista/reduccionista (Sánchez-Reina y Brito, 2016) y actúan solamente en un plano microsocioal, con limitados cambios estructurales (Menéndez, 2014).

Campañas de este tipo, que, por cierto, no son excepcionales en el concierto mundial, se enfocan demasiado en la autorregulación para alcanzar parámetros biométricos de normalidad y a menudo señalan y estigmatizan cuerpos no hegemónicos, produciendo efectos nocivos en la salud física y mental de las personas (Yates-Doerr, 2015). Además, su implementación queda rebasada por la realidad. Por ejemplo, Saldaña-Tejeda ha documentado cómo en el caso de niños con obesidad bajo tratamiento biomédico son las madres quienes son responsabilizadas por sus dietas,

mientras que los padres quedan relegados de tal obligación, imponiéndoles, además, dietas difícilmente alcanzables, sobre todo para las que se dedican al trabajo doméstico, a menudo en condiciones laborales de explotación (Saldaña-Tejeda, 2014; 2018: 41).

La evidencia etnográfica, entonces, puesta en diálogo con la producción científica, nos permite dar un rostro y un contexto a las experiencias vividas de la diabetes. La mirada antropológica dentro de las experiencias cotidianas de personas y comunidades profundamente afectadas por la epidemia de diabetes arroja luz sobre las complejas sinergias socioambientales que contribuyen a la hiperglucemia crónica. Además, evidencia los efectos que tienen las desigualdades sociales en los grupos subalternizados. Finalmente, la escucha puesta en los modelos explicativos legos revela otras formas de entender el cuerpo y los procesos *s/e/a*, las cuales no pueden quedar como curiosidades antropológicas sino como fuentes de conocimiento capaces de poner de manifiesto los límites de paradigmas establecidos. En lo que sigue, me propongo demostrar la necesidad de emprender este camino, aunque sea incierto y resbaloso.

Epistemologías “otras” de la diabetes

En esta sección, como se anticipó, se presentan las experiencias vividas y narradas por hombres y mujeres de San Dionisio del Mar, comunidad ikojts con poco más de 3 000 habitantes situada en el sur del Istmo de Tehuantepec en el estado de Oaxaca y en donde la diabetes constituye la primera causa de muerte según datos del 2015 verificables en la base de datos de la Dirección General de Información en Salud. Las elaboraciones narrativas de las experiencias con la diabetes revelan epistemologías del cuerpo subyacentes.

La información que reporto fue recabada entre 2013 y la actualidad, durante estancias de campo de diferente duración. Entre 2013 y 2014 realicé entrevistas semiestructuradas a 34 personas con diabetes, además de haber tenido múltiples conversaciones informales con personas con y sin la enfermedad. A lo largo del tiempo, pude ahondar en diversos temas relacionados con las concepciones locales del cuerpo y de los procesos *s/e/a*. En 2017 entrevisté a 13 jóvenes que conviven con familiares con diabetes para conocer su percepción de la enfermedad y su experiencia del cuidado (Montesi, en prensa). Lo que sigue deriva de este trabajo plurianual.

De cuerpos emocionales y emociones corporeizadas

Al tiempo de la entrevista, Magdalena⁵ era ama de casa y tenía 55 años, de los cuales 18 viviendo con la diabetes. Se acordaba bien cuándo y cómo empezó a sufrir los síntomas de la enfermedad:

Tuve un susto y empecé a tomar agua. [Tenía sed] y puro tomo agua. [Me dio] dolor de cabeza y sueño. El susto fue cuando metieron a la cárcel mis familiares, vino mi sobrina a decirme que su mamá ya la llevaron, dice. Me asusté porque la muchacha llegó llorando y luego tomé cerveza. A una semana de los eventos seguía yo tomando agua, agua y a cada ratito voy al baño. Entonces ya fui con el doctor. Me sacaron sangre y salió que yo ya tengo azúcar. Es por el susto y por lo

⁵Todos los nombres son ficticios.

que piensa uno. Ahora tomo las pastillas y con las pastillas estás tranquila. Pero de repente da dolor de cabeza y de cuerpo y no quieres que la gente te diga nada (Entrevista a Magdalena, San Dionisio del Mar, 11 de septiembre de 2013).

Magdalena, así como muchas de las personas con diabetes que entrevisté, anclaba el origen de este desorden en un evento traumático que la había marcado de por vida. La noticia de que unos familiares estaban siendo aprehendidos irrumpió en su vida de una manera dramática y repentina, generándole un susto que trastocó su equilibrio fincado en el balance frío/caliente, con efectos permanentes.

Como en muchas culturas mesoamericanas, también entre los huaves sigue vigente la idea de que una persona es saludable cuando lo frío y lo caliente —dos cualidades que no necesariamente reflejan la temperatura corpórea— se encuentran en balance, sin que uno prevalezca sobre el otro. Lo frío y lo caliente se adjudican también a la comida según específicos sistemas clasificatorios, por lo cual las decisiones cotidianas sobre la dieta incluyen la evaluación de estas características en los alimentos (Montesi, 2017a).

El extracto arriba reportado alude a que el tomar agua y cerveza (asociados con lo frío) después de haber experimentado un susto (asociado con lo caliente) rompe el equilibrio frío/caliente que sostiene la salud. Este desequilibrio llega a afectar la sangre, develando una compleja relación entre emociones, frío/caliente y sangre. El relato, además, no solamente identifica un evento “agudo” detonador del susto, sino que también reporta que dicho suceso tuvo la capacidad de dejar a la persona en un estado de vulnerabilidad o susceptibilidad emocional. Como explica Magdalena al final de su relato: “no quieres que la gente te diga nada”. Como ella, la mayor parte de las personas con diabetes entrevistadas evocaron muchas emociones detonadoras: susto, impresión, coraje, muina, enojo, desesperación, sentimiento, mucho pensar, tristeza, envidia, maldad, achaque, alegría repentina.

La relación entre estrés emocional y diabetes no existe solo en México, tanto entre la población indígena como en la mestiza, sino que ha sido documentada en varios contextos sociales entre sí muy diversos (Cabassa, et al., 2008; Wagner, et al., 2011), por lo tanto, se trata de una explicación etiológica y patofisiológica transcultural. Sin embargo, es importante no perder de vista las maneras específicas en que cada cultura concibe y experimenta lo emocional. En el caso huave, desde los estudios pioneros de Signorini y Tranfo (1979), se reconoce que existe un conjunto amplio y complejo de enfermedades atribuidas al estrés emotivo y ocasionadas por una acción humana; los autores se refieren a ellas como *narangič* y reportan:

El *narangič* a menudo se enlaza en el plano sintomático con condiciones emotivas críticas tales como la ira, la envidia llevada a niveles de constante tensión, la depresión y la excitación, ambas en su manifestación límite, el miedo. Pero todo esto, que para nuestra cultura médica es pura sintomatología, es considerado en el mundo huave, y en el mesoamericano en general, como una verdadera enfermedad, mientras que la causa, entendida solamente como humana y comportamental, es removida a una fase subyacente al hecho biológico (1979: 234).

Signorini y Tranfo destacan una sustantiva discrepancia entre cultura médica occidental y cultura médica huave, la cual deriva de una concepción del cuerpo que se fundamenta en una comprensión biopsicoanímica unitaria en la que se entrecruzan la pérdida del equilibrio frío/caliente, la pérdida del alma y, hoy en día (a raíz de la epidemia de diabetes), los cambios en la calidad de la sangre que se vuelve “dulce”.

Como reporté en otros trabajos (Montesi, 2018), en el plano anímico y emocional un rol fundamental lo juega el *umyajts*, término polisémico, difícilmente traducible, que indica la parte central del cuerpo y se emplea para referirse a la barriga y el corazón. Este constituye una de las sedes vitales por excelencia, además de ser capaz de sentir, pensar, recordar y regular la calidad y el ritmo de la sangre (2018: 215). Desde esta perspectiva, tiene sentido considerar que la diabetes se genera o acompaña por emociones fuertes que afectan el centro vital de la persona y todo el equilibrio biopsicoanímico. Estar asustados, pensar mucho o sentir desesperación no son dimensiones incidentales de la diabetes sino sustantivas: “Con el susto, la sangre se pone dulce” (Entrevista a Eusebio, San Dionisio del Mar, 2014).

En otro nivel de análisis, aquel que mira a las circunstancias sociales que propician la experiencia de emociones en sus manifestaciones límite, se evidencia que fenómenos como la inseguridad, el conflicto o la violencia cotidiana son marcadores fundamentales de la experiencia del padecer; estos fenómenos se multiplican en contextos sociales desiguales como el mexicano. La violencia, que como recuerdan Schepher-Hughes y Bourgois “es un concepto escurridizo, inefable —*nonlinear*, productivo, destructivo y reproductivo—” (2004: 1, traducción propia),⁶ parece incidir de manera contundente en las trayectorias vitales de las y los ikojts con diabetes.

Tal es el caso de Susana, 53 años y casi 20 con diabetes, quien relaciona su enfermedad con el asesinato de su padre, evento que ocurrió cuando ella todavía era niña. O el caso de Rutilio, 53 años y alrededor de 15 con diabetes, quien considera que sus síntomas se presentaron a raíz de vivir violencia policial, durante una manifestación política reprimida con la fuerza. La violencia también marcó la vida de Sergio, quien tuvo un cargo político que le trajo momentos de fuertes tensiones. A raíz de un susto sufrido durante un pleito, Sergio empezó a enfrentar los retos de la diabetes: “Ya me dijo el doctor ‘tienes azúcar, procura curarte ahora’” (Entrevista a Sergio, San Dionisio del Mar, 20 de septiembre de 2013).

Estos testimonios resuenan con las narrativas recolectadas por Loza Taylor (2017) en una comunidad mestiza/indígena del estado de Morelos o con la trayectoria de una mujer guatemalteca establecida en Chiapas documentada por Jaime Page (2019). Para Loza Taylor, “violencia, emoción y enfermedad encuentran un punto de referencia en el cuerpo de las personas afectadas” por la diabetes (2017: 593). Asimismo, Page reconoce este vínculo y, al seguir las vicisitudes de esta mujer guatemalteca —víctima de la pobreza, la violencia armada y la discriminación racial vinculada con su estatus migratorio ilegal—, contextualiza su diabetes dentro de un cuadro de violencia estructural y política.

Lo presentado hasta aquí indica que los cuerpos son ante todo emocionales y que las emociones están en todo momento corporeizadas, actantes en cuerpos cultural y socialmente

⁶ Trad. propia: “Violence is a slippery concept—nonlinear, productive, destructive, *and* reproductive [...]” (Schepher-Hughes y Bourgois, 2004: 1).

situados (Csordas, 1994). Las distinciones entre cuerpo y alma, cuerpo y psique, son un constructo cultural occidental ya fuertemente problematizado, incluso dentro de los campos de estudio científicos, los cuales han avanzado mucho en el entendimiento de las relaciones entre cuerpo, mente y entorno físico y sociocultural.

“Química”, contaminaciones ambientales y debilidad

En San Dionisio del Mar, que las emociones fuertes y el sufrir ocasionen y acompañen la diabetes llega a un tal punto de consenso que pueden considerarse una verdad. Sin embargo, esta explicación etiológica no es siempre suficiente. Claudia, quien al tiempo de la entrevista llevaba tres años con un diagnóstico de diabetes, se preguntaba lo siguiente: “No tengo idea de por qué me dio diabetes. Porque aquí [en mi casa] nunca peleamos, nunca estamos discutiendo. Vivo tranquila con mi marido. [...] Hay gente que tiene problemas, deudas, montón de hijos, que se preguntan cómo van a vivir, ¿pero nosotros qué?” (Entrevista a Claudia, San Dionisio del Mar, 7 de septiembre de 2013). Frente a esta pregunta sin respuesta que soslaya incertidumbre existen otros planos explicativos elaborados por los pobladores huave. En el trabajo de campo, otra constante ha sido la vinculación entre el consumo de alimentos con “químico” y el deterioro de la salud, hecho documentado también por Kolb entre los totonacos de Puebla: “los químicos en la comida han resultado en la introducción de la diabetes al pueblo, pero no en los casos individuales” (2015: 165). Es decir, si en el nivel personal casi siempre la etiología evocada se enraza en circunstancias que provocan emociones fuertes, en el plano colectivo el cambio alimentario cobra relevancia.

En las personas de cincuenta y más años que se consideran testigos de un mundo antiguo desvanecido bajo las influencias de un rápido cambio social (una suerte de “gran aceleración” en el nivel local) existe la percepción de que las condiciones de salud de la población se han deteriorado y que sus cuerpos se han vuelto más frágiles. Esta percepción parece contrastar con datos importantes de morbimortalidad que apuntan a un aumento de la esperanza de vida, a un mejor control de las enfermedades infecciosas y a un descenso de la mortalidad materna, entre otros.

Este tipo de “paradoja” ha sido documentado en otros contextos indígenas, por ejemplo, entre los matsigenka de la Amazonia peruana, quienes también perciben un deterioro en su salud a pesar de que los indicadores biomédicos indiquen sustanciales mejorías. Según Izquierdo (2005), esto se debe a discrepancias conceptuales en la definición de “salud”, ya que para los matsigenka la ausencia de enfermedad es solo un componente del bienestar, el cual para ellos incluye otros estados ideales como la felicidad, la productividad y la bondad.

Así, entre los huaves, son recurrentes los comentarios acerca de cómo, generación tras generación, la capacidad de trabajo y la resistencia ante las enfermedades ha ido disminuyendo. Innumerables veces he escuchado a adultos con diabetes comentar que sus padres o suegros están sanos y que los abuelos murieron “centenarios”, también que los jóvenes ya “no aguantan” la carga de trabajo. Esta apreciación queda bien encapsulada por una metáfora agrícola muy sugestiva evocada por Pedro, un campesino huave cuya esposa tiene diabetes: “En la primera

cosecha, las sandías salen grandes; en la siguiente, salen más pequeñas y luego más pequeñas aún. Así parecen los jóvenes, cada generación salen más débiles” (Montesi, 2017a: 105-106).

Este tipo de percepciones en torno a un deterioro en la fuerza y la energía de las generaciones más jóvenes amerita un escrutinio profundo, ya que nos interroga sobre el significado subjetivo y cultural de la salud y el bienestar, además de que indica que hay una sensación compartida de fragilidad e inseguridad frente al futuro. Por supuesto, las percepciones que los adultos tienen de las personas más jóvenes, vistas como menos dadas a la fatiga, se relacionan con procesos más amplios como lo es la disminución de las actividades primarias, fenómeno debido a la desagrarización del campo y al consecuente aumento de una población rural siempre más dependiente de y subordinada al mercado laboral urbano (Carton de Grammont, 2009). Estos procesos macroestructurales conllevan rupturas que se pueden manifestar en el orgullo por las actividades campesinas, vistas como baluarte de un modo de vida “sano” aunque arduo. La alimentación queda justo en el cruce de estos procesos, viéndose afectada de manera directa por los cambios en los modos de subsistencia y reproducción. Hablando de la epidemia de diabetes, Pedro me compartió este análisis:

Antes no hay ese problema de la enfermedad. Sí, se escucha en la ciudad, pero no en el pueblo. [...] Nosotros lo que estamos pensando, analizando las cosas, es que anteriormente, cuando yo era chico, tomábamos atolito de maíz cocido en la olla y comíamos pescado del mar, no viene del hielo [congelado], del mar al plato directamente. [...] Tomábamos agua del pozo, ahora lo preparan con la química y hay uno que toma mucha cerveza, se engorda, ahí infecta la enfermedad. Por ejemplo, ese pollo ahorita llega de afuera, es de granja y come alimento, no come maíz, se ve muy gordo, pero no es sabroso. [...] Ahora el mar se fue pa' bajo, ya no hay tanto producto como antes, no sé por qué. [...] ¿Y el campo? Mira, ahora de tanto que llovió fracasó el campo. Al principio [cuando era temporada de lluvia] no llovió, secó el campo, murió la milpa de sequía. Tanto el campo como el mar están bajando. Antes el mar era rico, pero ahora ya está escaso o ya tienen maña los animales (Entrevista a Pedro, San Dionisio del Mar, 11 de octubre de 2013).

Como ya he expuesto en otro trabajo (Montesi, 2017), los pobladores huaves relacionan su estado de salud con malos hábitos alimenticios, pero también con un cambio más profundo en la calidad de los alimentos que llegan a sus mesas. Pedro, con gran capacidad de observación y lucidez analítica, denuncia por lo menos tres grandes temas: la imprevisibilidad de los ciclos meteorológicos y agrícolas; la industrialización de la producción alimentaria que incide en el consumo; la disminución y alteración de la calidad de los alimentos de origen animal, incluso el producto pesquero del cual los huaves dependen.

Asimismo, Raquel, una mujer de 55 años y con 18 años desde su primer diagnóstico de diabetes, despierta interrogantes y observaciones similares a las de Pedro:

¿Será por herencia? No. Mi mamá nunca platicó de esta enfermedad. Ahí está pobre mi papá, no tiene [diabetes], todavía está vivo. ¿Y por qué yo? Ahorita bastante gente tiene esa enfermedad. Dice el doctor que antes nosotros nunca comíamos cosas de hielo, comemos de rancho, el pollo

no hay ese de engorda, y no hay agua purificada, puro de pozo. Ahora tomo agua de garrafón, pero antes lo iba a traer del pozo mi papá, luego mi mamá lo echa en una manta, lo amarra en su olla, [lo filtra] y eso vamos a tomar. No es la raza de la gente, porque mi abuelita murió y nunca tuvo esa enfermedad. Murió mi otro abuelito y ni un día platicó que tiene azúcar. Ahorita toda la gente tiene ese. Ahorita, ya joven, ya tiene ese. ¿Por qué pues? (Entrevista a Raquel, San Dionisio del Mar, 11 de septiembre de 2013).

Aquí Raquel descarta que la diabetes tenga que ver con una predisposición genética de tipo racial, pues tiene el recuerdo de abuelos sanos. Por otra parte, la enfermedad ahora no solo es común, sino que afecta a personas siempre más jóvenes. Raquel menciona el cambio alimentario, evocando tres ejemplos: la comida congelada en lugar de fresca, el pollo de engorda en lugar del de rancho, el agua tratada y embotellada en lugar de la de pozo. Se detectan entonces varias alteraciones potencialmente problemáticas en la cadena de suministro de alimentos: la conservación prolongada, la alteración de los ritmos de crecimiento de los animales y el tratamiento con “químicos”.

Las palabras de Pedro y Raquel —comunes, no extraordinarias— complejizan la relación alimentación-diabetes y apuntan a que esta enfermedad no se debe solamente a malos hábitos alimenticios individuales, sino a una alteración mucho más amplia y profunda de los sistemas alimentarios. De hecho, la investigación científica en torno a la industrialización global de los sistemas alimentarios muestra varias aristas en cuanto a su incidencia en los metabolismos, ya sea de organismos o de ecosistemas. Una vez más, nos encontramos ante interesantes cruces entre conocimientos legos y científicos.

Diálogos entre miradas huaves y perspectivas científicas

En el desarrollo del pensamiento occidental se han sucedido y contrastado diversas ideas acerca del ser, por lo tanto, sería una falacia asumir homogeneidad y permanencia. Sin embargo, tampoco se puede obviar que algunas concepciones han llegado a tener un peso específico, tanto a nivel de imaginarios compartidos como de principios organizadores de las relaciones sociales. Es este el caso del dualismo cuerpo/mente y de la noción del cuerpo como máquina, ideas que han influido enormemente en la ciencia y la biomedicina y, a la vez, en parte del sentir popular.

El dualismo cuerpo/mente quedó conceptualizado de manera explícita en la obra del filósofo francés René Descartes (1596-1650), quien en sus *Méditations métaphysiques* se dedicó a probar “que no sólo son diversas la naturaleza del espíritu y del cuerpo, sino que en cierto modo son opuestas” (Descartes, 2006: 59). Así, estableció un racionalismo radical con el que quedaba plasmado un hiato profundo entre cuerpo y espíritu (o mente).

Descartes postuló también la idea del cuerpo como máquina, consagrada en su obra *L'Homme* (conclusión del tratado *Le Monde*), y cuya concepción refleja plenamente los desarrollos de la revolución científica del siglo XVI (Maldonato y Anzoise, 2013: 439). La metáfora del cuerpo-máquina ha sido tan influyente que aún en la actualidad permea una

parte importante de la enseñanza de la medicina, como bien lo documenta Ramírez Galván Rasgado (2020) en su etnografía sobre las prácticas de enseñanza-aprendizaje en la facultad de medicina de una universidad mexicana. En una entrevista, un profesor de la materia de anatomía explicó: “Creo que la Medicina se estudia como si estuviéramos viendo el motor de un carro” (Ramírez Galván, 2020: 147).

Sin embargo, a través del tiempo, otras representaciones del cuerpo han ido sucediéndose: en el siglo XX, por ejemplo, se desarrolló la metáfora computacional, relacionada con la revolución cibernética (Maldonato y Anzoise, 2013: 439), en la que el binomio cartesiano no desvaneció sino que se camufló en el binomio hardware/software o cerebro/mente (2013: 443), en el cual el cerebro es la *res extensa* que permite las operaciones de la *res cogitans*. Para Meloni (2019) otra influencia importante en la metáfora cibernética la han tenido los estudios de genética que promueven la idea de que los genes son “la fuerza controladora de los procesos vitales” (2019: iii, traducción propia),⁷ al “programar” la vida desde su inicio (Peluffo, 2015).

En cambio, arguye Meloni, con el advenimiento de disciplinas postgenómicas a partir del siglo XXI la centralidad de los genes como programadores de los desarrollos biológicos de un organismo ha encontrado creciente inconformidad conduciendo a un movimiento de “nociones de fijeza biológica a ideas de plasticidad e ‘impresionabilidad’ del material biológico” (2019: iii, traducción propia).⁸ Los estudios de epigenética son un claro ejemplo de esto, ya que las influencias ambientales tienen efectos trascendentes en las expresiones de los genes, por lo cual el desarrollo biológico no es enteramente comprensible y predecible a partir de un mapeo genético exhaustivo. Es decir, los cuerpos son porosos, dotados de plasticidad, a la vez que expuestos e impuestos a otros.

Estas conceptualizaciones cobran particular importancia en el mundo contemporáneo, el de la sociedad del riesgo (Beck, 1992), en donde las intervenciones humanas alteran al ambiente generando nuevos riesgos —piénsese en la industria nuclear, pero también en industrias más mundanas como la farmacéutica, con la inmisión siempre creciente de antibióticos en nuestras vidas y la consecuente resistencia que esto detona— o el del Antropoceno, en donde el ser humano se ha convertido en una fuerza geológica capaz de interferir en los procesos bio-químico-físicos de enteros ecosistemas.

Por otra parte, la plasticidad del cuerpo, o más bien de los cuerpos, se ha acompañado por una ruptura del binomio cuerpo/mente, especialmente en disciplinas como la psicología fisiológica y las neurociencias. Así, las emociones han pasado de ser consideradas afecciones contrapuestas al raciocinio y experiencias totalmente fuera de nuestro control a experiencias biopsicosociales que juegan un rol crucial en diversos procesos del inconsciente y de la cognición y que, además, están profundamente influidas por la sociedad y la cultura. Ya en la mitad de los años 90 del siglo pasado el neurocientífico António Damásio exponía “el error de Descartes”

⁷ Trad. propia: “During the twentieth century, genes were considered the controlling force of life processes” (Meloni, 2019: iii).

⁸ Trad. propia: “The rise of epigenetics in particular signals a shift from notions of biological fixedness to ideas of plasticity and “impressionability” of biological material” (Meloni, 2019: iii).

y pregonaba que “sin cuerpo, no hay mente” y que el “self” o “yo” no era “una personita —el infame homunculus— dentro de nuestro cerebro” sino “un estado biológico que se reconstruye de continuo” (Damásio, 1994: 252).

En el mismo tenor, en los últimos años han crecido los estudios enfocados en entender cómo el ambiente influye en la salud física y emocional de las personas; por ejemplo, se ha puesto de relieve que la pérdida de contacto con la “naturaleza” en nuestras sociedades contemporáneas está repercutiendo en las emociones, la salud mental e incluso en las capacidades cognitivas (Bratman, Hamilton y Daily, 2012), o cómo las desigualdades sociales (inclusive las de ingresos) afectan la salud (Pickett y Wilkinson, 2015).

Ahora bien, más allá de las específicas posturas teóricas respecto a la naturaleza de las relaciones cuerpo/mente y cuerpo/ambiente, lo que aquí cabe resaltar es que queda siempre más claro que las interconexiones entre organismos, cuerpos y ambientes destacan por su profundidad, complejidad, multiplicidad e implicación mutua. Esto abre escenarios epistémicos distintos a los que se han basado en ideas como las de *individuo* (un ser indivisible y autónomo), cuerpo-máquina o cuerpo-computadora. Y estos desarrollos científicos y filosóficos cuestionan los acercamientos dominantes que hemos venido elaborando ante problemáticas de la salud como la diabetes mellitus durante las últimas décadas, basados en un tipo de educación que responsabiliza excesivamente al individuo con sus ‘elecciones’ o estilos de vida.

Sin embargo, como advierte Meloni, tampoco hay que pensar que plasticidad (*plasticity*) e imbricación (*embeddedness*) son nociones del todo nuevas; incluso en el pensamiento occidental anterior a la Ilustración han prevalecido teorías del cuerpo y del ser basadas en la plasticidad y la íntima interpenetración entre ser y ambiente. Por ejemplo, escribe Meloni, es este el caso de las teorías humorales que demuestran la “naturaleza impresionable de la biología antigua y de la temprana edad moderna” (2019: 35-36, traducción propia).⁹

Y si esto es así en las mismas sociedades occidentales, ¿qué decir entonces de las ideas de cuerpo y salud existentes en poblaciones no occidentales, que conservan otras miradas a pesar de la aculturación agresiva hacia ontologías “modernas”? Y si han estado a salvo de concepciones tan individualistas y mecanicistas del cuerpo, que, excepto por algunas ventajas específicas, han demostrado sus límites ante los actuales desafíos a la salud, ¿por qué no se les ha prestado atención? Es justo esto lo que intento traer a colación en este artículo. Regresemos, entonces, al caso de la diabetes.

La relación entre emociones fuertes (experimentadas en circunstancias sociales adversas) y diabetes es reconocida de manera contundente en el pensamiento lego. Al revés, en la práctica clínica, usualmente es minimizada, ya que el enfoque está puesto en la obtención del control glicémico a través de la dieta y de los tratamientos farmacológicos. La atención psicológica, cuando se brinda, se centra en el momento del diagnóstico y se ofrece para que el paciente acepte la enfermedad (o más bien la versión de la diabetes propuesta por la biomedicina) y supere la fase de negación para, de esta manera, apearse al tratamiento. Aunque pueda haber un reconocimiento de que las emociones influyen en el control de la enfermedad, rara vez se explora

⁹ Trad. propia: “[...] the impressionable nature of ancient and early modern biology” (Meloni, 2019: 35-36).

su rol y alcance en la etio- y fisiopatología. Son contadas las ocasiones en las que se consideran las circunstancias de vida de los pacientes, sus aficciones, dilemas morales, frustraciones.

La antropóloga Kaja Finkler (1994) ha denominado “lesiones de la vida” a “las adversidades percibidas de la existencia, incluyendo las relaciones sociales adversas, y las contradicciones irresueltas en las cuales una persona se encuentra atrapada y que erosionan su ser” (1994: 15, traducción propia).¹⁰ Estas lesiones, invisibles y no directamente relacionadas con lesiones orgánicas observables “son tan virulentas como cualquier otro patógeno hallado en la naturaleza” (1994: xii, traducción propia).¹¹ Según esta autora, el deterioro crónico de la salud tiene mucho que ver con las lesiones de la vida. La diabetes, así como muchas narrativas del padecer parecen indicar, ¿podría ser la manifestación incorporada de estas lesiones invisibles y acumuladas en el tiempo? Si bien múltiples y complejos factores biológicos y sociales están en juego, una extensa literatura científica ha relacionado la exposición al estrés emocional con la diabetes (Kelly e Ismail, 2015). Muchos trabajos antropológicos han puesto en evidencia las sinergias entre diabetes, estados depresivos y situaciones de vida marcadas por distintos tipos de violencias, entre ellas la intrafamiliar en sus múltiples expresiones (Mendenhall y Jacobs, 2012). Asimismo, las historias de las personas que evoqué arriba apuntan a procesos biosociales en donde desigualdades sociales, violencias y enfermedades crónicas se entrelazan.

La famosa investigación “Whitehall” —así llamada porque se refiere al complejo administrativo de Londres donde se desempeñan los funcionarios británicos—, que empezó en 1967 desarrollándose por diez años durante su primera fase, arrojó luz sobre el impacto que las jerarquías sociales tienen en la salud. Básicamente, esta serie de estudios epidemiológicos demostraron que hay una relación inversa entre estatus (relacionado al grado laboral) y prevalencia de enfermedades crónicas (sobre todo cardiovasculares). Estas conclusiones indicaron que las jerarquías y las desigualdades se inscriben en los cuerpos y tienen un impacto que trasciende los estilos de vida individuales (Marmot, et al., 1978). A esto se le ha llamado el “gradiente social” de los procesos salud-enfermedad. Así, la desproporcionada carga de desórdenes metabólicos entre poblaciones colonizadas o subalternizadas muestra que las altas prevalencias “no son el resultado de una ‘transición,’ sino más bien de una sedimentación de desventajas” (Vaughan, 2019: 138, traducción propia).¹² El paradigma antropológico del *embodiment*, o incorporación, tiene entonces su contraparte científica, al haberse demostrado que las circunstancias sociales se materializan en los cuerpos.

La diabetes como síntoma y expresión del sufrir (Leal y Lang, 2006; Montesi, 2017b) queda ampliamente ignorada por la “mirada médica” que privilegia el dato fisiológico y opera a través de una separación entre cuerpo y mente. Aunque los médicos sean empáticos con sus pacientes, su propia formación, las carencias infraestructurales y la ideología que subyace a las intervenciones

¹⁰ Trad. propia: “By life’s lesions, I mean the perceived adversities of existence, including inimical social relationships, and unresolved contradictions in which a human being is entrenched and which gnaw at the person’s being” (Finkler, 1994: 15).

¹¹ Trad. propia: “[...] what I identify as life’s lesions [...] are as virulent as any pathogen found in nature” (Finkler, 1994: xii).

¹² Trad. propia: “[...] are not the result of ‘transition’ but of a sedimentation of disadvantage” (Vaughan, 2019: 138).

de salud pública no permiten atender este trastorno psicofísicoemocional en su totalidad. El resultado es que las heridas emocionales de los pacientes quedan desentendidas y desatendidas, sin hablar de las causas estructurales que las han generado.

En síntesis, tomar en consideración el conocimiento lego que establece de manera tan clara un vínculo entre emoción y diabetes nos lleva a: comprender que la experiencia de la diabetes se enmarca dentro de procesos biográficos que se desarrollan a través de un entramado de desventajas sociales y micro-macro violencias, que a veces se presentan como “agudas” (en un evento específico y traumático), otras veces, como “crónicas”; identificar una unidad psicofísicoemocional que desafía entendimientos biomédicos dominantes que se enfocan casi únicamente en los procesos fisiológicos; percatarnos de que la diabetes se ha convertido, entre otras cosas, en un *idiom of distress*, es decir, “formas socialmente y culturalmente apropiadas de vivir y expresar la aflicción en mundos locales” (Nichter, 2010: 405, traducción propia),¹³ lo cual interroga las capacidades y posibilidades que tiene la medicina de atender estas expresiones.

En cuanto al segundo eje de explicaciones legas, vimos que los huaves detectan como culpable a “la química”, o ese conjunto de sustancias que desde la ciencia sabemos que interfieren con nuestros sistemas endócrinos y contribuyen al desarrollo de desórdenes metabólicos. En San Dionisio, la química es reconocida particularmente en algunos alimentos de la dieta cotidiana; entre estos, el pollo de granja, el maíz que se vende en las tiendas y el agua embotellada. El pollo de granja se contrapone con el pollo “de rancho”, el que se cría en los patios de las casas; el maíz que se vende en las tiendas tiene un origen desconocido y ajeno, llegando de los estados del norte del país, y se considera producido de manera intensiva, contrariamente al maíz chico de producción campesina; el agua embotellada se asocia a tratamientos artificiales que la alteran en contraste con el agua “de pozo”.

El caso del agua es bastante curioso, ya que ilustra las contradicciones que caracterizan a la sociedad del riesgo. El agua purificada ha sido promovida a partir de los años ochenta del siglo pasado por el centro de salud de la comunidad, el cual, desde entonces, recomienda hervir el agua o comprarla embotellada, claramente para evitar infecciones. Hoy día, el consumo de agua embotellada en San Dionisio es generalizado. Sin embargo, esto no evita que muchas personas manifiesten insatisfacción con el líquido: consideran que tiene menores propiedades nutritivas y organolépticas (sabe dulce y no satisface, “no te llena”), implica un costo mientras que el agua de pozo es compartida, idealmente disponible para todos, y sospechan que el cloro usado en el proceso de purificación a largo plazo es dañino. Además, se preguntan por qué desde que toman agua embotellada las personas “más se enferman”, por ejemplo, de diabetes. Estos testimonios visualizan una paradoja de la sociedad contemporánea: se vive con mayores precauciones ejercidas cotidianamente en el plano individual y, al mismo tiempo, hay la sensación de estar más expuestos a enfermedades sobre las cuales se puede ejercer poco control. Algo parecido lamentan los matsigenka, que observan:

¹³ Trad. propia: “Idioms of distress are socially and culturally resonant means of experiencing and expressing distress in local worlds” (Nichter, 2010: 405).

No teníamos que hervir el agua y vivíamos en paz. Éramos felices sin tener que lavarnos las manos todo el tiempo y ahora el personal de salud viene y dice que tenemos que lavarnos las manos a cada rato, hervir todo, y tener letrinas para ser felices, pero nosotros éramos felices antes (Amalia, mujer de 25 años) (Izquierdo, 2005: 767, traducción propia).¹⁴

La coexistencia de asepsia y presencia de contaminantes derivados de los mismos productos y procesos que se ocupan para garantizar esa asepsia también está siendo objeto de interés científico.

Por otra parte, es creciente la investigación acerca de los efectos ramificados que tiene la proliferación de químicos sintéticos orgánicos e inorgánicos en el ambiente (Guthman, 2011: 100). Según varios estudios, la exposición a pesticidas, tintes, plásticos, medicamentos, aditivos alimentarios, entre otros, han configurado una compleja “ecología tóxica” cuyos alcances aún no comprendemos del todo, pero que tienen verificados efectos disruptores en el sistema endócrino que regula las hormonas y el metabolismo (2011). Los estudios epigenéticos están explorando la posibilidad de que estos cambios se puedan transmitir a nivel intergeneracional, por lo cual la exposición a toxinas podría generar efectos diferidos en el tiempo, hecho que rinde más compleja la detección de cadenas causales (2011: 104).

Pero la exposición no es equitativa: estudios llevados a cabo en Estados Unidos, demuestran que latinos, afroamericanos e individuos de bajo ingreso están más expuestos a disruptores endócrinos diabotogénicos, por lo cual las diferencias etnoraciales en las prevalencias de diabetes pueden explicarse como el efecto de injusticias socioambientales (Ruiz, et al., 2018).

La segregación racial y la racialización del mercado laboral determinan que ciertos grupos sociales estén más involucrados en trabajos que requieren contacto con contaminantes (véase el caso de los trabajadores agrícolas mexicanos en Holmes, 2013), consuman comida enlatada, en embalajes de plástico y con aditivos alimentarios y residan en áreas contaminadas o con pocos espacios verdes.

Desde esta óptica, algunos científicos están cuestionando la clasificación de la diabetes como una enfermedad “no transmisible”. Si bien la diabetes no es contagiosa, puede que existan agentes patógenos que fomenten su transmisión (Seeberg y Meinert, 2020), por ejemplo, los contaminantes ambientales. Desde esta perspectiva, la diabetes sería transmisible, aunque no infecciosa.

En el caso que nos atañe, el del istmo oaxaqueño, es complejo identificar las fuentes contaminantes. Hasta donde tengo entendido, no hay estudios epidemiológicos de amplia envergadura que retraten la relación entre contaminación y salud en la región. Sin embargo, las observaciones etnográficas sugieren algunas pistas que ameritarían ser estudiadas.

La dieta local ha sido invadida por productos industrializados de baja calidad nutricional y se han integrado sobre todo en las dietas de niños y niñas. La gente observa una disminución del producto pesquero, quizás por la sobreexplotación de las lagunas (Cuturi, 1990) y su

¹⁴ Trad. propia: “We didn’t have to boil water and we lived in peace. We were happy without having to wash our hands all the time and now health personnel come and say we have to wash our hands all the time, boil water for everything, and make latrines to be happy, but before we were happy (Amalia, a 25-year-old Matsigenka woman)” (Izquierdo, 2005: 767).

contaminación. El ecosistema de las lagunas, de las cuales dependen los pueblos huave y zapoteca, necesita ser preservado para que sus habitantes humanos y no humanos puedan coexistir. El cambio climático está determinando grandes desafíos al cultivo de maíz (como también a los ciclos acuáticos de las lagunas), aumentando la dependencia de insumos externos. Finalmente, cabe añadir que en toda la región del istmo el sistema de recolección y gestión de la basura es ineficiente, lo cual ha determinado una situación en la que los pobladores tienen que vivir cerca de basureros a cielo abierto. Las familias no tienen más remedio que quemar los desechos, incluso productos altamente tóxicos como plásticos y baterías. Todo esto sin mencionar el gran desarrollo petrolero de la región, de cabo a cabo del istmo. El istmo veracruzano, con el puerto de Coatzacoalcos, ya es considerado un “infierno ambiental”.¹⁵ A comienzos de los años 2000, Bozada y Bejarano (2006) publicaron resultados de un análisis de contaminantes orgánicos persistentes (COP) en el istmo y en el caso del complejo lagunar del Pacífico reportaron la presencia de sustancias con propiedades cancerígenas en el tejido adiposo de camarones, base de la alimentación huave.

Desde el nivel global, se están buscando nuevos mapas interpretativos para conocer los nexos entre salud, medioambiente y economía política. Ejemplo de esto es el lanzamiento por la revista biomédica *The Lancet* del concepto de “sindemia” (acuñado por los antropólogos Merrill Singer y Hans Baer desde los años 90) aplicado a la obesidad, vista como parte de una interrelación entre malnutrición y cambio climático (Swinburn, et al. 2019). Las implicaciones que este tipo de entendimiento tienen aún quedan por verse, pero promete ofrecer soluciones colectivas y sistémicas más que individuales. Por otra parte, y como bien lo señalan Emily Mendenhall y Merrill Singer (2019), también se corre el riesgo de que esta narrativa “global” oculte las formas en que la sindemia se manifiesta en cada contexto histórico y sociocultural. Para esto, la integración de metodologías etnográficas y biológicas será imprescindible (Roberts y Sanz, 2018). En la siguiente y última sección muestro ejemplos de los riesgos presentes en el diálogo entre conocimientos científicos y legos, y el rol que la antropología podría jugar en propiciar y cuidar este diálogo.

Reflexiones finales: Antropología ¿bróker o *trickster*?

En la sección anterior, se mostraron los potenciales puntos de contacto entre conocimientos legos y científicos, y se argumentó que si se diera un intercambio serio y horizontal se podrían generar mejores entendimientos de las problemáticas sociales que nos incumben. Sin embargo, es importante no romantizar este diálogo y reconocer que está permeado por tensiones. Existen diferencias epistemológicas subyacentes y asimetrías de poder que pueden determinar que la práctica científica coopte o “corrompa” los conceptos legos. Por esta razón, este diálogo entre conocimientos hay que entenderlo como una “fricción”, de manera similar a la definición de Anna

¹⁵ Hay que señalar que actualmente se están promoviendo esfuerzos por abordar de manera holística salud-alimentación-medioambiente, por lo menos desde el lado de la investigación, buscando ir más allá de la educación en salud.

Tsing (2004) de este concepto, es decir, como un conjunto de (des)encuentros e interacciones un poco aleatorios y en ocasiones rípidos que generan algún tipo de entendimiento, aunque sea provisional e inestable.

Los estudios antropológicos han documentado varias de estas fricciones y la misma antropología ha estado imbricada, queriendo o no, en procesos de traducción, pero también de traición. Para ilustrar cómo un diálogo entre conocimientos y prácticas puede conllevar ciertas problemáticas —aun cuando se establezca con las mejores intenciones— presentaré dos ejemplos.

El primero es el caso documentado por Abramowitz (2010) en Liberia de una organización humanitaria enfocada en salud mental que aceptó tomar en cuenta un síndrome de filiación cultural —hoyo en la cabeza— en su práctica médica. Esta organización, trabajando en un contexto posbélico tras sangrientas guerras civiles, tomó con seriedad las manifestaciones de malestar imputadas a “hoyo en la cabeza”. Sin embargo, lo que hicieron fue traducirlo a una categoría diagnóstica de la psiquiatría occidental, llamándolo trastorno de estrés postraumático, terminando así por objetivar ese síndrome y ocupándolo como puerta de entrada para tratamientos psiquiátricos. Para la autora, esta operación en realidad muestra la teleología ínsita en muchas intervenciones humanitarias. Un peligro similar se vislumbra cuando nociones “otras” de cuerpo y de emociones (como en el caso huave arriba descrito) se traducen de manera bruta en síntomas, por ejemplo, de “estrés” o “somatización”.

El segundo ejemplo retoma la advertencia de Mendenhall y Singer respecto a lo que ocurre cuando ciertos conceptos, como el de *sindemia*, se difunden y se vuelven hegemónicos produciendo modelos explicativos universales. Para Emily Yates-Doerr incluso un paradigma progresista como el de los determinantes sociales de la salud “puede exacerbar condiciones de desigualdad al priorizar una idea de salud determinada a la distancia por expertos” (2020: 384, traducción propia).¹⁶ Es este el caso, por ejemplo, de las intervenciones médicas inspiradas por los estudios de epigenética que detectan una relación privilegiada entre “ambiente uterino” y desarrollo de la progenie a lo largo de su ciclo de vida. Estas intervenciones médicas, tan enfocadas en el control de las embarazadas, terminan ocultando las influencias que los fetos y otros actores significativos (miembros de la familia, comunidad) tienen en el bienestar de las propias gestantes (2020: 390). Se trata de un reduccionismo aplicado a problemas biosociales complejos. Esto se acompaña a menudo por tecnificación y estandarización de las soluciones.

Así, mientras que para los huaves la preocupación por la química surge de una conceptualización más amplia de la relación simbiótica entre cuerpo, medioambiente y territorio, el peligro es que desde la ciencia se termine acogiendo esta preocupación, pero se traduzca únicamente en soluciones tecnificadas para disminuir la contaminación ambiental, sin incidir en la defensa del territorio ante proyectos extractivistas.

Frente a estas fricciones, ¿qué papel juega la antropología? Por un lado, las y los antropólogos trabajamos como brókeres, es decir, mediadores entre diversos actores, y nos ocupamos de traducir y hacer entendibles conocimientos diversos. Sin embargo, a menudo esta operación se convierte en

¹⁶ Trad. propia: “Despite its stated goals, however, the social determinants framework may uphold and even exacerbate conditions of inequality by prioritizing and targeting a form of health that has been predetermined by distant experts” (Yates-Doerr, 2020: 384).

hacer digeribles conceptos complejos como *sumak kawsay* (buen vivir) a la sociedad hegemónica. Este trabajo de traducción es importante pero también peligroso, ya que puede terminar descontextualizando y reproduciendo estructuras de poder (Briggs y Mantini-Briggs, 2016).

Por otra parte, asumir el rol de *tricksters*, o bufones de corte como lo propone Scheper-Hughes (1990), tiene el potencial de dialogar con los modelos explicativos dominantes, pero a través del desafío, el desacato, incluso la irreverencia. Este juego (serio) permite ser críticos, generar nuevos entendimientos, voltear sentidos, mirar a otras partes y, sobre todo, nunca afianzarse con un modelo. Para Kolb (2015), quien retoma orientaciones teóricas desde el giro ontológico,

es sólo a partir de la equivocación que el antropólogo puede relacionarse y traducir. El equívoco no es algo que pueda (o deba) “superarse” para lograr la relación y la comunicación, pues “el contrario del equívoco no es la verdad, sino lo unívoco, [...] la afirmación de la existencia de un significado único y trascendente” (Viveiros de Castro, 2004: 12). En la teoría de la equivocación controlada, basada en la relacionalidad amerindia, “la equivocación no es aquello que impide la relación, sino eso que la funda e impulsa: una diferencia de perspectiva” (Viveiros de Castro, 2004: 10) (Kolb, 2015: 119).

La aceptación del equívoco y abandono de lo unívoco implica evidentemente “descolonizar ideologías y prácticas de la salud y de la comunicación” (Briggs y Mantini-Briggs, 2016: 265-266, traducción propia),¹⁷ así como “aprender a escuchar modos indígenas de producción del conocimiento en torno a la salud” (2016: 265-266, traducción propia).¹⁸ No es un camino sencillo y conlleva ciertos riesgos; sin embargo, a estas alturas, queda claro que la comodidad de una ciencia y una práctica médica endogámicas es más perniciosa que útil.

Epílogo

A lo largo de este artículo me propuse ir más allá de la importante pero ya conocida crítica al paradigma individualista que rige a la biomedicina y que se traduce en políticas y programas de salud orientadas casi exclusivamente al cambio comportamental. Lo que intenté mostrar es la manera en que los enfoques biosociales que se han desarrollado recientemente en diversas disciplinas científicas están desdibujando binomios persistentes, como el de cuerpo/mente y naturaleza/cultura, hecho que presenta algunos puntos de convergencia con varios conocimientos legos (por ejemplo, de los pueblos indígenas) que han sido históricamente subalternizados. Esta subalternización es en primera instancia una injusticia epistémica, pero también una imperdonable pérdida ante los desafíos apremiantes que nos aquejan en la actualidad. Como dije en un principio, la propuesta de “abrazar” en lugar que evitar la fricción que se genera al confrontar e intercambiar conocimientos entre sí tan distantes no puede acompañarse de “respuestas” o “soluciones”.

¹⁷ Trad. propia: “We have argued that it also requires decolonizing health/communicative ideologies and practices” (Briggs y Mantini-Briggs, 2016: 265-266).

¹⁸ Trad. propia: “Learning to listen to indigenous ways of producing knowledge about health” (Briggs y Mantini-Briggs, 2016: 265-266).

Tenerlas contradeciría las mismas premisas sobre las cuales se funda esta propuesta de diálogo abierto. Lo que sí puedo atreverme a indicar como escenario futuro es la necesidad de “dar lugar a la indeterminación semiótica-material de la salud” (Yates-Doerr, 2020: 378, traducción propia),¹⁹ lo cual implicará replantearnos y cuestionar los conceptos que manejamos de manera irreflexiva: cuerpo, enfermedad, individuo. El “no [...] asumir de antemano que sabemos lo que es la diabetes, o lo que es el cuerpo” (Kolb, 2015: v) nos demandará trabajar con y desde las comunidades para encontrar las acciones idóneas para la procuración de lo que determinen sea “bienestar”.

Bibliografía citada

- Abramowitz, Sharon Alane (2010). “Trauma and Humanitarian Translation in Liberia: The Tale of Open Mole”. *Culture, Medicine and Psychiatry* [en línea], 34 (2), pp. 353-379. doi: <https://doi.org/10.1007/s11013-010-9172-0> (Consultado el 12 de febrero de 2019).
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London, United Kingdom: Sage Publications.
- Bozada Robles, Lorenzo M. y Bejarano González, Fernando (2006). *Los contaminantes orgánicos persistentes en el istmo mexicano*. México, D.F., México: Red de Acción sobre Plaguicidas y Alternativas en México, Red Internacional de Eliminación de los COPs, Universidad Istmó Americana, Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Instituto de las Naciones Unidas para Formación Profesional e Investigaciones, Global Environment Facility. Disponible en: <https://www.rapam.org/wp-content/uploads/2015/12/Los-Contaminantes-Istmo-Opti.pdf> (Consultado el 7 de noviembre de 2021).
- Bratman, Gregory N., J. Paul Hamilton y Gretchen C. Daily (2012). “The Impacts of Nature Experience on Human Cognitive Function and Mental Health”. *Annals of the New York Academy of Sciences* [en línea], 1249 (1), pp. 118–136. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2011.06400.x> (Consultado el 5 de abril de 2021).
- Briggs, Charles L. y Mantini-Briggs, Clara (2016). *Tell Me Why My Children Died: Rabies, Indigenous Knowledge, and Communicative Justice*. Durham, North Carolina, United States of America: Duke University Press.
- Cabassa, Leopoldo J., et al. (2008). “Azúcar y Nervios: Explanatory Models and Treatment Experiences of Hispanics with Diabetes and Depression”. *Social Science & Medicine* [en línea], 66 (12), pp. 2413-2424. doi: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2008.01.054> (Consultado el 31 de octubre de 2012).
- Carton de Grammont, Hubert (2009). “La desagrarización del campo mexicano”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], Núm. 50, pp. 13-55. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/105/10511169002.pdf> (Consultado el 9 de marzo de 2021).
- Csordas, Thomas J. (ed.) (1994). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

¹⁹ Trad. propia: “[...] to make space for health’s material-semiotic indeterminacy” (Yates-Doerr, 2020: 378).

- Cuturi, Flavia (1990). "Dalla laguna delle Sirene al mercato dei gamberi". *La Ricerca Folklorica*, Núm. 21, pp. 61-68. También disponible en: <https://doi.org/10.2307/1479351>
- Damásio, António (1994). *El error de Descartes: La razón de las emociones*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Andres Bello.
- Descartes, René (2006). *Discurso del método, meditaciones metafísicas, reglas para la dirección del espíritu, principios de filosofía. Estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo*. 21a edición. México, D.F, México: Editorial Porrúa.
- Finkler, Kaja (1994). *Women in Pain: Gender and Morbidity in Mexico*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Gamlin, Jennie y Berrio, Lina (2020). "Critical Anthropologies of Maternal Health: Theorising from the Field with Mexican Indigenous Communities", en Gamlin, Jennie, et al., (eds.). *Critical Medical Anthropology: Perspectives in and from Latin America*. London, United Kingdom: UCL Press, pp. 42-68. doi: <https://doi.org/10.2307/j.ctv13xprxf.9> (Consultado el 12 de enero de 2021).
- Good, Byron J. (1994). *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Guerrero Martínez, Fernando (2015). "Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos". *Revista Pueblos y Fronteras digital* [en línea], 10 (20), pp. 6-43. doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.20.31> (Consultado el 9 de marzo de 2021).
- Guthman, Julie (2011). *Weighing In: Obesity, Food Justice and the Limits of Capitalism*. Berkeley y Los Angeles, California, United States of America: University of California Press.
- Holmes, Seth M. (2013). *Fresh Fruit, Broken Bodies: Migrant Farmworkers in the United States*. Berkeley, California, United States of America: University of California Press.
- Izquierdo, Carolina (2005). "When 'Health' is Not Enough: Societal, Individual and Biomedical Assessments of Well-being Among the Matsigenka of the Peruvian Amazon". *Social Science and Medicine* [en línea], 61 (4), pp. 767-783. doi: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2004.08.045> (Consultado el 25 de abril de 2009).
- Kelly, Shona J. e Ismail, Mubarak (2015). "Stress and Type 2 Diabetes: A Review of How Stress Contributes to the Development of Type 2 Diabetes". *Annual Review of Public Health* [en línea], Vol. 36, pp. 441-462. doi: <https://doi.org/10.1146/annurev-publhealth-031914-122921> (Consultado el 14 de noviembre de 2015).
- Kolb Cadwell, Susana Rebeca (2015). *Disyuntivas corporales: hacia una teoría totonaca de la diabetes en Ixtepec, Puebla*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/416332> (Consultado el 5 de octubre de 2021).
- Leal Ferreira, Mariana y Lang, Gretchen Chesley (eds.) (2006). *Indigenous Peoples and Diabetes: Community Empowerment and Wellness*. Durham, North Carolina, United States of America: Carolina Academic Press.

- Loza Taylor, Tomas (2017). “Violencia y emociones. Experiencia de la enfermedad en personas con complicaciones crónicas por diabetes mellitus tipo 2 en la localidad de Coatetelco, Municipio de Miacatlán, Estado de Morelos, México”. *Thule Rivista Italiana di Studi Americanistici* [en línea], 42/43, pp. 583-602. Disponible en: <http://www.amerindiano.org/wp-content/plugins/pdfjs-viewer-shortcode/pdfjs/web/viewer.php?file=http://www.amerindiano.org/wp-content/uploads/2019/10/Thule-42-43.pdf&download=false&print=false&openfile=false> (Consultado el 12 de enero de 2021).
- Maldonato, Mauro y Anzoise, Ilaria (2013). “Homo-Machina Visual Metaphors, Representations of Consciousness and Scientific Thinking”, en Apolloni, Bruno, et al. (eds). *Neural Nets and Surroundings*. Berlin, Heidelberg, Germany: Springer, pp. 437-451.
- Marmot, Michael Gideon, et al. (1978). “Employment Grade and Coronary Heart Disease in British Civil Servants”. *Journal of Epidemiology and Community Health* [en línea], Vol. 32, pp. 244-249. doi: <http://dx.doi.org/10.1136/jech.32.4.244> (Consultado el 24 de abril de 2019).
- Meloni, Maurizio (2019). *Impressionable Biologies: From the Archaeology of Plasticity to the Sociology of Epigenetics*. New York, United States of America: Routledge.
- Mendenhall, Emily y Jacobs, Elizabeth A. (2012). “Interpersonal Abuse and Depression Among Mexican Immigrant Women with Type 2 Diabetes”. *Culture, Medicine and Psychiatry* [en línea], Vol. 36, pp. 136-153. doi: <https://doi.org/10.1007/s11013-011-9240-0> (Consultado el 3 de noviembre de 2012).
- Mendenhall, Emily y Singer, Merrill (2019). “The Global Syndemic of Obesity, Undernutrition, and Climate Change”. *The Lancet* [en línea], 393 (10173), pp. 741-741. doi: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(19\)30310-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(19)30310-1) (Consultado el 12 de marzo de 2019).
- Menéndez, Eduardo (2014). “Comentario: De rituales y subjetividades. Reflexiones sobre algunas características de los grupos de Alcohólicos Anónimos”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], Núm. 29, pp. 107-120. Disponible en: <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/435> (Consultado el 9 de marzo de 2021).
- Montesi, Laura (2017a). “Ambivalent food experiences: Healthy eating and food changes in the lives of Ikojts with diabetes”. *International Review of Social Research* [en línea], 7 (2), pp. 99-108. doi: <https://doi.org/10.1515/irsr-2017-0012> (Consultado el 9 de marzo de 2021).
- Montesi, Laura (2017b). “La diabetes como metáfora de vulnerabilidad. El caso de los ikojts de Oaxaca”. *Revista Pueblos y fronteras digital* [en línea], 12 (23), pp. 46-76. doi: [doi: http://doi.org/0000-0001-8916-6776](http://doi.org/0000-0001-8916-6776) (Consultado el 22 de noviembre de 2021).
- Montesi, Laura (2018). “‘Como Si Nada’: Enduring Violence and Diabetes among Rural Women in Southern Mexico”. *Medical Anthropology* [en línea], 37 (3), pp. 206-220. doi: <https://doi.org/10.1080/01459740.2017.1313253> (Consultado el 8 de marzo de 2021).
- Montesi, Laura (pendiente de publicar). “Representaciones sociales y cuidados de la diabetes mellitus tipo 2 por parte de un grupo de jóvenes ikojts en el Istmo de Tehuantepec”, en Sesia, Paola M. y Muñoz Martínez, Rubén (coords.). *Políticas globales, vulnerabilidades locales y desigualdades persistentes. La salud de los pueblos indígenas en el sur de México*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Nichter, Mark (2010). "Idioms of Distress Revisited". *Culture, Medicine and Psychiatry*, Vol. 34, pp. 401-416. doi: <https://doi.org/10.1007/s11013-010-9179-6> (Consultado el 11 de febrero de 2019).
- Page Pliego, Jaime Tomás (2019). "Memoria, imaginación y miedo en la génesis de la diabetes mellitus. El caso de una mujer guatemalteca". *Revista Pueblos y Fronteras digital* [en línea], Vol. 14, pp. 1-25. doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2019.v14.433> (Consultado el 8 de marzo de 2021).
- Peluffo, Alexandre E. (2015). "The 'Genetic Program': Behind the Genesis of an Influential Metaphor". *Genetics* [en línea], 200 (3), pp. 685-696. doi: <https://doi.org/10.1534/genetics.115.178418> (Consultado el 2 de febrero de 2021).
- Pickett, Kate E. y Wilkinson, Richard G. (2015). "Income Inequality and Health: A Causal Review". *Social Science and Medicine* [en línea], Vol. 128, pp. 316-326. doi: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2014.12.031> (Consultado el 2 de febrero de 2021).
- Ramírez Galván Rasgado, Soledad (2020). *La formación de la identidad profesional médica entre las y los estudiantes de la facultad de medicina de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca: Un estudio etnográfico*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Roberts, Elizabeth F.S. y Sanz, Camilo (2018). "Bioethnography: A How-To Guide for the Twenty-First Century", en Meloni, Maurizio, et al. (eds.). *The Palgrave Handbook of Biology and Society*. London, United Kingdom: Palgrave Macmillan, pp. 749-775.
- Roden, Michael y Shulman, Gerald I. (2019). "The Integrative Biology of Type 2 Diabetes". *Nature* [en línea], Vol. 576, pp. 51-60. doi: <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1797-8> (Consultado el 2 de febrero de 2021).
- Ruiz, Daniel, et al. (2018). "Disparities in Environmental Exposures to Endocrine-Disrupting Chemicals and Diabetes Risk in Vulnerable Populations". *Diabetes Care* [en línea], 41 (1), pp. 193-205. doi: <https://doi.org/10.2337/dc16-2765> (Consultado el 7 de abril de 2019).
- Saldaña-Tejeda, Abril (2014). "Entre Malinche, Guadalupe y la Llorona: maternidad, cuidados e infancia en México", en Durin, Séverine, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (eds.). *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Tecnológico de Monterrey, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 239-267.
- Saldaña-Tejeda, Abril (2018). "Mother's Experiences of Masculinity in the Context of Child Obesity in Mexico". *Women's Studies International Forum* [en línea], Vol. 70, pp. 39-45. doi: <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2018.07.013> (Consultado el 3 de febrero de 2021).
- Sánchez-Reina, J. Roberto y Brito Fuentes, Carla (2016). "Comunicación de la salud en la campaña 'Chécate, mídete, muévete'. Representaciones y eficacia". *Razón y Palabra*, 20 (3_94), pp. 640-656. Disponible en: <https://www.revistarazonypalabra.org/index.php/ryp/article/view/730> (Consultado el 9 de abril de 2019).

- Scheper-Hughes, Nancy (1990). "Three Propositions for a Critically Applied Medical Anthropology". *Social Science & Medicine* [en línea], 30 (2), pp. 189-197. doi: [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(90\)90079-8](https://doi.org/10.1016/0277-9536(90)90079-8) (Consultado el 10 de abril de 2018).
- Scheper-Hughes, Nancy y Bourgois, Philippe (2004). *Violence in War and Peace: An Anthology*. Oxford, United Kingdom: Blackwell.
- Secretaría de Salud (2013). *Estrategia Nacional para la Prevención y el Control del Sobrepeso, la Obesidad y la Diabetes*. México, D.F., México: Secretaría de Salud. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/276108/estrategia_sobrepeso_diabetes_obesidad.pdf (Consultado el 2 de abril de 2014).
- Seeberg, Jens y Meinert, Lotte (2020). "Can Epidemics Be Noncommunicable? Reflections on the Spread of 'Noncommunicable' Diseases". *Medicine Anthropology Theory* [en línea], 2 (2), pp. 54-71. doi: <https://doi.org/10.17157/mat.2.2.171> (Consultado el 28 de septiembre de 2018).
- Shamah-Levy, T., et al. (2020). *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2018. Resultados nacionales* [en línea]. Cuernavaca, México: Instituto Nacional de Salud Pública. Disponible en: https://ensanut.insp.mx/encuestas/ensanut2018/doctos/informes/ensanut_2018_informe_final.pdf (Consultado el 5 de febrero de 2021).
- Signorini, Italo y Tranfo, Luigi (1979). "Enfermedades. Clasificación y terapias", en Signorini, Italo. *Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. México D.F., México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 215-262.
- Swinburn, Boyd, et al. (2019). "The Global Syndemic of Obesity, Undernutrition, and Climate Change: The Lancet Commission report", *The Lancet* [en línea], 393 (10173), pp. 791-846. doi: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)32822-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(18)32822-8) (Consultado el 12 de marzo de 2019).
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2004). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, New Jersey, Woodstock, Virginia, United States of America: Princeton University Press.
- Vaughan, Megan (2019). "Conceptualising Metabolic Disorder in Southern Africa: Biology, History and Global Health". *BioSocieties* [en línea], Vol. 14, pp. 123-142. doi: <https://doi.org/10.1057/s41292-018-0122-3> (Consultado el 18 de febrero de 2021).
- Wagner, Julie A., et al. (2011). "Beliefs About Racism and Health Among African American Women With Diabetes: A Qualitative Study". *Journal of the National Medical Association* [en línea], 103 (3), pp. 224-233. doi: [https://doi.org/10.1016/S0027-9684\(15\)30298-4](https://doi.org/10.1016/S0027-9684(15)30298-4) (Consultado el 18 de febrero de 2021).
- Yates-Doerr, Emily (2015). *The Weight of Obesity. Hunger and Global Health in Postwar Guatemala*. Berkeley, California, United States of America: University of California Press.
- Yates-Doerr, Emily (2020). "Reworking the Social Determinants of Health: Responding to Material-Semiotic Indeterminacy in Public Health Interventions". *Medical Anthropology Quarterly* [en línea], 34 (3), pp. 378-397. doi: <https://doi.org/10.1111/maq.12586> (Consultado el 16 de julio de 2020).

CONFIGURACIÓN DE LA REGIÓN SANITARIA DE LA ZONA ALTOS TSOTSIL-TSELTAL: PANORAMA ACTUAL DE LA BÚSQUEDA DE SALUD

CONFIGURATION OF THE HEALTH REGION OF THE ALTOS TSOTSIL-TSELTAL AREA: CURRENT PANORAMA OF THE SEARCH FOR HEALTH

Rocío Marisela Ruíz Ruíz*

José Enrique Eroza Solana**

Jorge Magaña Ochoa***

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A10>

Resumen: En la construcción de una región participan diversos actores sociales e institucionales, que en el devenir histórico construyen y reconstruyen procesos de forma individual y colectiva. En la zona denominada Altos Tsotsil-Tseltal se ha configurado una región sanitaria, constituida por procesos salubristas relacionales entre quienes brindan atención a la salud y quienes emprenden la búsqueda de la misma. En este artículo se analizan los procesos históricos que han conformado la oferta de opciones de atención a la salud y las formas en que la población las articula, mediante sus trayectorias de atención, lo que confiere a esta zona una dinámica sociocultural propia al configurar una región sanitaria relativamente distintiva.

Palabras clave: región, procesos sanitarios, atención a la salud, zona Altos Tsotsil-Tseltal.

Abstract: Various social and institutional actors participate in the construction of a region, which through historical processes has been individually and collectively shaped and reshaped. In the area known as the Tsotsil-Tseltal Highlands, a health system-related region has been fashioned, constituted by relational processes between those who provide health care and those who undertake the search of health. This paper, deals with the historical processes that have configured the offer

* Doctorante en Estudios Regionales, Universidad Autónoma de Chiapas, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5968-9402> Correo-e: rocio.ruiz1806@gmail.com.

* Dr. en Filosofía, profesor-investigador Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Región Sureste, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1430-6022> Correo-e: enriquesol@yahoo.com.

* Dr. en Antropología Social y Cultural, profesor-investigador Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9424-2814> Correo-e: jorge.magana@unach.mx.

Fecha de recepción: 27/05/2021. Fecha de aceptación: 22/12/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



of different health care options and the articulation that the population makes of them, through their health seeking trajectories, which confers to this zone its own socio-cultural dynamic by forming a relatively distinctive health system region.

Keywords: region, health processes, health care, Altos Tsotsil-Tzeltal zone.

Introducción

Se analiza el transitar histórico y relacional del papel de individuos, organizaciones e instituciones, entre prácticas de quiénes han brindado y brindan atención a la salud y de aquellos a quienes han sido y son dirigidas, para construir la región sanitaria de los Altos de Chiapas. En primer término, a partir de información de fuentes documentales y de experiencias de actores sociales que han sido y son participes de organizaciones e instituciones de atención a la salud. Posteriormente, revisamos el panorama actual de búsqueda de salud en la zona, mediante información registrada en campo de dos estudios.¹

Iniciamos planteando el concepto de región, a partir del que se formula el de región sanitaria, para enseguida emprender un recorrido histórico a lo largo de la implementación de políticas públicas en salud, de iniciativas por parte de organizaciones indígenas y civiles, de instituciones de salud públicas y privadas, de prácticas tradicionales y religiosas referidas a la salud, de medicinas alternativas y complementarias, de empresas productoras y comercializadoras de multivitamínicos, grupos de autoayuda y prácticas de autocuidado. Por último, documentamos y reflexionamos en torno a la articulación de opciones de atención a la salud que, como efecto de procesos socioculturales relativamente recientes, las personas emprenden en el cometido de resolver sus problemáticas en salud en la región.

Los testimonios en los que se basa el análisis de la articulación de opciones de atención a la salud se refieren a datos relativos a trayectorias de atención registradas mediante dos investigaciones, una realizada entre 2008 y 2016, denominada “Procesos de búsqueda de atención entre Tsotsiles y Tzeltales de los Altos de Chiapas”,² y otra realizada durante 2020 y 2021 con personas que recibieron atención en el Hospital de las Culturas³ y que refrieron haber buscado otras opciones para atender sus problemas de salud.⁴

La metodología para recabar información sobre actores institucionales, así como vinculada a programas de salud y a organizaciones, se centró en entrevistas semiestructuradas. Los entrevistados fueron contactados mediante la estrategia de bola de nieve. Se entrevistó a personal que laboraba

¹ En dos diferentes periodos, uno de 2008 a 2016 y otro de 2020 a 2021.

² Realizada por uno de los autores, el Dr. Enrique Eroza, docente investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Regional Sureste (CIESAS Sureste).

³ Hospital general de segundo nivel de atención, que se encuentra ubicado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y que brinda cobertura de atención a la zona Altos Tsotsil-Tzeltal, principalmente.

⁴ Realizada por una de las autoras del presente artículo, la Mtra. Rocío Ruiz, doctorante de Estudios Regionales de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), como parte de su proyecto de tesis “De encuentros ficticios a desencuentros reales: saberes y significados de pacientes sobre su padecimiento/enfermedad en el Sistema hospitalario del Hospital de Las Culturas”.

en el Distrito de Salud no. II,⁵ en el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI),⁶ de algunas Organizaciones civiles y religiosas y a personal de salud del Hospital de Las Culturas. Testimonios de las trayectorias del padecimiento se obtuvieron con entrevistas a profundidad y observación directa.

Región sanitaria, una construcción histórica

Dentro de un territorio las interrelaciones se gestan de manera conjunta en los ámbitos históricos, culturales, sociales, económicos y políticos, y configuran una región específica en la que interactúan procesos estructurales y socioculturales en diferentes escalas. Las regiones constituidas desde una visión político administrativa, como lo es la zona V Altos Tsotsil-Tseltal,⁷ otorgan un referente geográfico, político y económico, así como cultural, pero, su división no explicita los procesos que históricamente se fueron gestando a escalas locales, regionales, nacionales y globales por parte de los propios actores sociales.

Se alude así al concepto de región como una construcción resultante de procesos individuales y colectivos, como espacio vivido por y desde los sujetos dentro de un mismo espacio territorial (García, 2006). Dentro de la región existe una cultura con contenido social y político-económico que se produce mediante interacciones humanas (Lomnitz, 1995), se construye históricamente y se crea una estructura con procesos distintivos (Albet, 1993).

Partiendo de esta premisa, el presente texto analiza la construcción de una región sanitaria, en términos de los procesos salubristas dirigidos a lo largo del tiempo a la población usuaria, inicialmente a los indígenas y ulteriormente también a la no indígena. Máxime los que tuvieron y tienen lugar en San Cristóbal de Las Casas, cabecera regional de Los Altos de Chiapas, donde confluye una amplia variedad de opciones de atención a la salud⁸ y no solamente la biomédica. En esta ciudad se concentran servicios asistenciales, sociales y comerciales, y concurren personas de toda la región.

Es menester aclarar que la biomedicina es entendida como el sistema médico hegemónico que enfatiza el modelo biológico y el control tecnológico de la enfermedad como entidad, pero en detrimento del análisis de las correlaciones y/o determinantes mentales, sociales y culturales de la enfermedad. Es una medicina científica y cosmopolita, porque es académica, se trasmite a través de la educación universitaria, y, debido a su propia hegemonía, se apropia de los recursos

⁵ Denominado hasta el año 2019 Jurisdicción Sanitaria no. II.

⁶ Antes de 2003 se denominaba Instituto Nacional Indigenista (INI), posterior a este año Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y, actualmente, INPI.

⁷ Una de las 15 zonas político-administrativas del estado de Chiapas, compuesta por 17 municipios localizados en la parte central del estado, y cuya cabecera regional es la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Aunque la regionalización administrativa ha variado, a partir de mayo de 2011 se denominó así de acuerdo a la última reforma (Ruíz, 2018).

⁸ Información basada en el proyecto de tesis “De encuentros ficticios a desencuentros reales: saberes y significados de pacientes sobre su padecimiento/enfermedad en el Sistema hospitalario del Hospital de Las Culturas” (Ruíz, 2021), para dar cuenta de las otras opciones de atención a la salud, además de la biomedicina, que se otorga en el Hospital de Las Culturas, y que los pacientes hacen uso antes o después de asistir al servicio hospitalario.

de otras prácticas médicas, las fusiona y las hace parte de la suya. Además, no solo se centra en la conceptualización orgánica de la enfermedad, también tiene su propia forma de tratarla, a través de medicamentos e intervenciones físicas para aminorar los síntomas, es decir, con alopátia; y a partir de la bioquímica se aprovecha de la farmacopea a nivel de industria para generar procesos mercantiles desde una lógica capitalista. En el presente artículo se hace referencia a la biomedicina como sinónimo de medicina científica, cosmopolita y medicina alópata (Menéndez, 2016; Eroza y Carrasco, 2019; Magaña y Rojas, 2020).

Por último, en los procesos sanitarios que se documentan y analizan han participado y participan diversos actores y usuarios, quienes a lo largo del tiempo han interactuado en la conformación relativamente particular de la región sanitaria.

Si bien partimos del análisis histórico de las problemáticas de salud de la población indígena y de las políticas institucionales en materia de salud, también documentamos y revisamos la riqueza y complejidad que hoy día expresa la población de los Altos de Chiapas en lo concerniente a las prácticas de atención a su salud, tanto la población indígena como no indígena.

Políticas sanitarias y organizaciones indígenas

En la década de los treinta del siglo XX se suscitó en México un movimiento médico tendiente a erradicar a los curanderos urbanos e indígenas; junto a estas acciones, el gobierno cardenista retomó la estrategia integracionista de Manuel Gamio de 1915, quien la proponía como una solución al problema indígena en México. En 1935 se crearon las Agencias del Departamento de Acción Social y Cultural y de Protección al Indígena abriéndose una en San Cristóbal de Las Casas. No obstante, a fines de los años cuarenta, dicho programa desapareció y se implantó una política indigenista integracionista dependiente a nivel federal (Kohler, 1975; Villa Rojas, 1976; Campos, 1996).

En 1940, en Pátzcuaro, Michoacán, se celebró el Primer Congreso Interamericano Indigenista. En este se establecieron las bases para el desarrollo de la política indigenista continental. A raíz de dicho evento, el gobierno mexicano inauguró en 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI) y su primer centro coordinador en San Cristóbal de Las Casas (Page, 2002).

También arribaron a la región iglesias evangélicas y protestantes. En 1944 misioneras presbiterianas, amén de evangelizar, prestaban servicios de salud a la población en localidades de Oxchuc (Harman, 1969). Hacia los setenta, las misioneras contaban con clínicas equipadas y en los ochenta fundaron una escuela de capacitación en salud (Villa Rojas, 1990).

En 1957 la Iglesia católica también comenzó a emprender acciones asistenciales en salud, introduciendo nociones de higiene (Harman, 1969). En el año 1988 constituyó el área diocesana de salud con agentes de pastoral encargados de planear, coordinar y capacitar a agentes de salud para control de la natalidad con métodos naturales, salud comunitaria, manejo de enfermedades frecuentes, rescate del sistema tradicional y el manejo de un botiquín básico (Freyermuth, 1993).

En 1974 la voz de las comunidades indígenas se había escuchado en el Primer Congreso Indígena de Chiapas, “Tierra, comercio, educación y salud en San Cristóbal de Las Casas,

Chiapas”, en el que el representante de la Delegación Tsotsil planteó algunas demandas de su población en relación a sus condiciones de salud (Lozoya, Velázquez y Flores, 1988).⁹

Ante la influencia de agencias internacionales respecto a la atención en salud para toda la población y con la lógica de un modelo económico neoliberal, el Estado mexicano instauró políticas sanitarias que incluían la medicina tradicional para la atención primaria a la salud.¹⁰ Desde entonces se iniciaría una serie de políticas del Sector Salud que, aún con diversas designaciones, según el periodo político, han sido reiterativas en contenido y, a la larga, fallidas.

Durante los años setenta, también se implementaron programas a nivel federal que tuvieron protagonismo en Chiapas; en 1977 se creó la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), en 1979 suscribió un convenio con el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y se convirtió en el Programa Nacional de Solidaridad Social por Cooperación Comunitaria (IMSS-COPLAMAR), y en 1982 se emprendió un proyecto denominado “Programa de interrelación de la medicina tradicional con el Programa Nacional de Solidaridad Social por Cooperación Comunitaria IMSS-COPLAMAR”, con la finalidad de proporcionar herramientas tendientes a facilitar el acercamiento de la medicina indígena con la alópata (Viesca, 1987; Page, 2002),¹¹ aunque la segunda prevaleció al final.

En 1979 el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil de San Cristóbal echó a andar el proyecto “Medicinas Paralelas” —que a la postre se extendería a otros centros coordinadores—, a partir de entonces se comenzaron a realizar reuniones con médicos tradicionales y parteras en los que se pretendía el intercambio de experiencias entre médicos indígenas de distintas regiones.¹² Pero hacia 1982 el INI ya no contaba con presupuesto y dio por terminado el proyecto, que pasó a ser parte de la Secretaría de Salud (SSA) (Page, 2002). En 1985 el convenio con la SSA finalizó y los médicos indígenas se retiraron del programa (Freyermuth, 1993; Page, 2002).

Estos acontecimientos llevaron a los médicos tsotsiles y tseltales y a los promotores de salud, también miembros de dichas etnias, a crear en 1985 la Organización de Médicos Indígenas del

⁹ Expresó que los centros de salud estaban concentrados en la ciudad, que existía falta de comunicación con los médicos, sufrían de mal trato del personal de enfermería, que no se tomaban en cuenta sus medicinas, lidiaban con costos elevados, abusos y discriminación, pidió que se enseñara la medicina preventiva, preparación de enfermeros indígenas, que se estudiara el modo de integrar ambas medicinas y que aprendiera el personal de salud institucional las lenguas indígenas (Lozoya, Velázquez y Flores, 1988).

¹⁰ La Organización Mundial de la Salud (OMS) buscó engarzar sus propuestas con los programas de salud, apoyándose de las recomendaciones que se dieron en la Declaración de Alma-Ata sobre “Atención Primaria en Salud” en 1978, y en la estrategia global de “Salud para todos en el año 2000”; la OMS se centró en extender los servicios de salud y en la atención primaria de Salud tomando los recursos locales como la medicina tradicional, con inclusión de médicos, enfermeras, parteras, auxiliares y trabajadores de la comunidad, siempre y cuando recibieran adiestramiento social y técnico para trabajar con un equipo de salud. México firma dicha declaración, y el Estado lo toma como una oportunidad para pasar la responsabilidad de la atención primaria a la población y ahorrar recursos (Lozoya, Velázquez y Flores, 1988; Freyermuth, 1993; Page, 2002).

¹¹ Esta fue la primera vez que se oficializó la inclusión de la medicina tradicional dentro del Sistema Nacional de Salud (Page, 2002).

¹² Entrevista a Rafael Alarcón Lavín en septiembre de 2020. Médico en el INI, fue coordinador del Centro de Ocosingo, y, posteriormente, asesor de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A. C. (OMIECH) desde 1986.

Estado de Chiapas, A. C. (OMIECH)¹³ (Page, 2002). Comenzó a tener asesores del INI que representaban el vínculo con la biomedicina, pero cuyo rol era mantener una visión amplia del contexto sanitario cultural de ambas medicinas. Seguidamente, crearon el “Museo de la Medicina Maya”, donde aún proporcionan atención los médicos indígenas tsotsiles y tseltales.¹⁴

Ulteriormente, se creó la Organización de Terapeutas Indígenas Tzeltales (ODETIT) en Oxchuc, a fin de preservar y fortalecer la medicina indígena tseltal, aunque tuvieron problemas para recibir asesorías y tramitación de proyectos (Freyermuth, 1993; Page, 2002).

En 1991 conformaron una red nacional de organizaciones de médicos indígenas y un órgano coordinador de las organizaciones, el Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales (CONAMIT).¹⁵ A través de la OMIECH y el CONAMIT se hicieron convenios con el sector salud, que tampoco lograron articular la medicina indígena y la alópata (Page, 2002).

El camino que siguió después la OMIECH fue un tanto infructuoso, en 2003 dejaron de recibir recursos. Los directivos del INI también cambiaron la línea de apoyo a la medicina indígena y comenzaron a trabajar en coordinación con el Sector Salud para tener más recursos.¹⁶ La organización se mantiene vigente, pero con dificultades debido al camino por el que ha transitado ante un sector político-económico-sanitario que sigue sin reconocer ni entender los saberes y las prácticas en salud de la población indígena. Quienes acuñaron el término de medicina tradicional, lo hicieron mediante una visión reduccionista, pues en realidad las prácticas indígenas al respecto participan de la totalidad de la vida social de las comunidades y más allá de ellas, por lo mismo, sus prácticas en salud no pueden considerarse vis a vis con la medicina científica; tampoco, por la misma razón, han tenido alguna vez cabida en un mismo espacio, al menos en términos de práctica colaborativa y complementaria (Knipper, 2006).

Es de mencionar, también, que, por su parte, las organizaciones de médicos tradicionales han aprendido a jugar el juego planteado por las instituciones, para beneficiarse del mismo, por lo que llegan a utilizar ciertos discursos de lo cultural, terminando, a fin de cuentas, por alimentar un imaginario que nos presenta una cara esencialista de los grupos étnicos y de su cultura.

Organizaciones de la Sociedad Civil

Las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX estuvieron marcadas por movimientos sociales y cambios propuestos desde la sociedad civil, así como por el nacimiento de organizaciones no gubernamentales (ONG), como el Colectivo de Mujeres (COLEM) de San Cristóbal de Las Casas, que se fundó en 1989 para la defensa de los derechos humanos y de la violencia contra las mujeres, sobre todo indígenas, y proporcionaba atención médica y programas de capacitación con una perspectiva intercultural (SIPAZ, 2014), y la organización Asesoría, Capacitación y Asistencia en Salud, A.C. (ACASAC), que brinda atención en materia de salud a las comunidades

¹³ Rafael Alarcón Lavín, comunicación personal en septiembre de 2020.

¹⁴ Rafael Alarcón Lavín, comunicación personal, en septiembre de 2020.

¹⁵ Que llegó a agrupar a 57 organizaciones de médicos indígenas del país.

¹⁶ Rafael Alarcón Lavín, comunicación personal, en septiembre de 2020.

y atención a mujeres e infantes víctimas de violencia —cuenta con el Centro de Atención contra la Violencia Familiar (CAVIF)¹⁷ y con un Refugio para las Mujeres víctimas de violencia, básicamente indígenas—.

Con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) emergieron otras Organizaciones, ligadas a la iglesia, con proyectos para la prevención, atención y promoción de la Salud. La Fundación León XIII fue una de ellas, fundada en 1994 por un grupo de personas ligadas al Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC). Comenzó a atender necesidades de las comunidades indígenas de las zonas Altos y Selva, mediante la promoción de la salud con herbolaria, así como la elaboración y venta de artesanías. En 2012 transformó su modelo quedando como base el programa de “Grupos de Ahorro”. El de salud continuó, mas por falta de recursos dejaron de dar consultas en las comunidades.¹⁸

En 1998 una fundación de Monterrey estableció la Clínica Esquipulas, inicialmente ligada al obispo Samuel Ruiz, dada la necesidad que les planteó sobre salud. Hoy día proporciona consulta externa con servicios de medicina general, odontología general, odontopediatría, endodoncia, traumatología, reumatología, otorrinolaringología, ginecología, oftalmología, endocrinología, pediatría, psicología, laboratorio de análisis clínicos y rayos X. Todos los servicios se otorgan con cuotas de recuperación mínimas. Trabajan también con promotores de salud, y a través de ellos conocen las prácticas de los médicos tradicionales y parteras.¹⁹

La Fundación León XIII se alió posteriormente a una asociación civil denominada Sanando Heridas, creada en 2008. Otorga consultas médicas y medicamentos con una cuota de recuperación mínima en su propia sede.²⁰ Trabajan en las localidades de Chenalhó, Zinacantán, Chamula, Teopisca y San Cristóbal de Las Casas.²¹ A partir de la pandemia de la covid-19 comenzaron a dar atención en San Cristóbal los días lunes y miércoles a cualquier persona.²²

Estas organizaciones no son las únicas en la zona,²³ existen varias, pero en ocasiones se han encontrado en competencia o duplicando acciones en las mismas localidades.²⁴ Por esta razón, se creó en 2012 la Alianza por la salud, alimentación y nutrición (ASAN) en San Cristóbal, que

¹⁷ Brinda los servicios de acompañamiento psicológico, jurídico y de trabajo social, realizan talleres, capacitaciones, pláticas y cursos y canalización a espacios de protección (CAVIF, 2021).

¹⁸ Se obtuvo la información de la Fundación León XIII y sus acciones desde su inicio hasta la época actual, en una entrevista con la Coordinadora de San Cristóbal de Las Casas, el 3 de febrero de 2021.

¹⁹ Información obtenida en entrevista al director de la Clínica Esquipulas, en enero de 2021.

²⁰ En la actualidad existen tres Centros de la Fundación León XIII, en Chiapas en San Cristóbal de Las Casas, en Oaxaca en Pinotepa Nacional y en Guerrero en Santa María Huatulco.

²¹ La coordinadora refiere que originalmente ya tenían relaciones de confianza con algunas localidades, ya que conocían gente de cooperativas u organizaciones indígenas, y establecieron acuerdos de trabajo con las autoridades.

²² Información obtenida con la Coordinadora de Sanando Heridas, en enero de 2021.

²³ Por limitaciones de presupuesto, tiempo y la pandemia de la covid-19 no se realizaron entrevistas a otras organizaciones.

²⁴ De acuerdo a la coordinadora de la Fundación León XIII.

trabaja como un actor colectivo de 19 organizaciones²⁵ mediante tres ejes temáticos: agua, salud y nutrición, así como seguridad alimentaria, en distintas áreas de influencia del estado.

Otras ONG brindan apoyo a mujeres embarazadas en situación de violencia y calle, para la atención del parto con parteras tradicionales y el puerperio, como el Hogar Comunitario Yach'il Antzetic.²⁶ Dan servicio gratuito a cambio de colaboración en tareas de limpieza en casa, por parte de las mujeres (Morales, 2021).

Respecto a estas organizaciones, se advierte que los procesos sanitarios están entrelazados con dinámicas socio-políticas. El movimiento zapatista dio pie a la intervención de sectores no gubernamentales, aún a nivel internacional; si bien, con una óptica centrada en problemáticas sociales y tentativas tendientes a promover la relación con saberes y prácticas locales basadas en el diálogo con las comunidades, sus perspectivas y acciones, no han dejado de ser una expresión de la cultura biomédica:

En el tiempo que hubo consulta médica aquí estaba el médico herbolario, [...] hay algunas comunidades que tienen muy arraigada la medicina tradicional, pensando en eso es que la fundación cuando daba consultas tenía aquí al médico tradicional, había un consultorio de medicina herbolaria, incluso teníamos un huerto de plantas medicinales, y también era huesero [...] hay personas específicas que dicen: "prefiero que sea medicamento natural", pero también la parte de cómo convences a esa gente que además de la medicina tradicional, necesita la medicina alópata (Entrevista a la coordinadora de la Fundación León XIII, enero 2021).

No estamos peleados con la utilización de la medicina alópata junto con herbolaria, siempre y cuando no haya inconvenientes, o algunos otros tratamientos que por creencia puedan llevar [...] algunas cosas hemos aprendido entonces también ¿por qué no echar mano otras tantas? Tenemos que analizar y también somos críticos, y podemos decir aquí no; igual con la partería estamos de acuerdo, hasta hemos impulsado con el Tecnológico de Monterrey con la creación de casas de partería y mientras esté todo bien con la experiencia que ellas tienen, pues adelante (Entrevista al director de la Clínica Esquipulas, enero 2021).

²⁵ Pro Mazahua; Asociación Mexicana de Transformación Rural y Urbana, A. C. (AMEXTRA); Audes Milenio UNACH (de la Universidad Autónoma de Chiapas); Batsil Antsetik, A. C.; Fundación Cántaro Azul, A. C.; Centro Agropecuario para el Desarrollo Rural, A. C. (CEADER); Consultorías Integrales para el Desarrollo Rural Sustentable, S. C. (CONDINER); Diseño y Capacitación para el Desarrollo y las Microfinanzas S. C. (DICADEM); Foro para el Desarrollo Sustentable, A. C. (FORO); Fundación León XIII, I. A. P.; Alianza Pediátrica Global, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, A. C., Proyectos de Reciclaje y Acciones por la Naturaleza "PRANA", S. A. P. I. de C. V. (GPA); Sanando Heridas, A. C.; Salud y Nutrición, A. C. (SANUT); Save the Children, Chiapas, México; Facultad de Ciencias de la Nutrición y Alimentos, UNICACH (de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas); y, por último, YAXALUM, Chiapas A. C. (ASAN, 2020).

²⁶ Fue fundado en 1996, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, por María de la Luz Ruíz García para acompañar a mujeres indígenas y mestizas que viven un embarazo no planeado y violencia de género (Hogar Comunitario Yach'il Antzetic, 2021).

Igual con los diferentes sistemas médicos que existen, porque los alópatas pensamos que solo la alopática es medicina, entonces pues igual si la gente quiere probar la hierba, o quiere ir al *Ilo' l* [curandero, en tsotsil] pues se respeta, se platica, se hace un diálogo: “mira, sí me parece”, o “ve, pero tómate también esta medicina” (Entrevista a la coordinadora de Sanando Heridas, diciembre 2020).

Espacios representados por el Sector Salud

Otros espacios que forman parte de la región sanitaria en la zona Altos Tsotsil-Tseltal son los del Sector Salud, correspondientes al primer nivel de atención, segundo y tercer nivel.²⁷

Por parte de la Secretaría de Salud (SSA) existen en la zona Altos, en diferentes municipios, unidades médicas exclusivamente de primer y segundo nivel de atención.²⁸

Los hospitales, que corresponden al segundo nivel, son: 5 Hospitales Integrales Comunitarios, que se encuentran en Chamula, San Andrés Larráinzar, Oxchuc, Teopisca y Chalchihuitán, y dos Hospitales Generales, que se encuentran en San Cristóbal de Las Casas, el Hospital de Las Culturas y el Hospital de la Mujer. Estos últimos reciben pacientes de todos los demás municipios, y los refieren, cuando es necesaria atención subespecializada, a otros hospitales de segundo y tercer nivel en Tuxtla Gutiérrez y Tapachula;²⁹ tal disyuntiva genera dificultades para la oportuna atención, ya que los gastos de traslado deben subsidiarlos los propios pacientes, quienes terminan por no hacerlo dado su falta de recursos.³⁰

En el estudio realizado en dicho Hospital, encontramos que existen dificultades por falta de insumos, por el tipo de políticas institucionales y por un sistema burocrático vertical que depende de la SSA estatal y federal y de políticas internacionales.³¹

Otras instituciones del sistema de salud de la región sanitaria son el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), que atiende a trabajadores asalariados, patronos, y funciona con cuotas

²⁷ Los componentes del sistema de salud chiapaneco se encuentran, dada su organización, segmentados horizontalmente e integrados verticalmente en orden jerárquico. La estructura vertical se conforma, básicamente, por tres niveles de atención: el primer nivel opera como mínimo con un médico general, enfermería y técnico en salud; el segundo atiende situaciones de mayor complejidad; incluye uno o más hospitales con al menos cuatro especialidades básicas; y, por último, el tercer nivel se conforma por hospitales e institutos de alta especialidad (Jiménez y Núñez, 2016).

²⁸ De primer nivel: 2 Brigadas móviles, 40 Unidades móviles, 72 Centros de salud rurales básicos, 9 Centros de salud Urbanos básicos, 36 Casas de Salud, 6 Centros de Salud con servicios ampliados, 3 Centros de Salud con hospitalización, 3 Unidades de Especialidades Médicas (UNEMES), 2 Clínicas de especialidades. De segundo nivel: 1 Clínica de atención respiratoria (covid-19), 5 Hospitales Integrales Comunitarios y 2 Hospitales Generales (SSA, 2021).

²⁹ Información obtenida en entrevista a una Trabajadora Social del Hospital de Las Culturas, en enero de 2021.

³⁰ Información obtenida en entrevista a una Trabajadora social del Hospital de Las Culturas, en enero de 2021, y a dos pacientes del mismo Hospital en diciembre de 2020 y enero de 2021.

³¹ A través de diversas entrevistas al personal de salud, administrativo y de vigilancia y limpieza, de diciembre de 2020 a febrero de 2021.

patronales, trabajadores y recursos del gobierno;³² el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), que asiste a los empleados de las dependencias estatales; y el Instituto de Seguridad Social para los Trabajadores del Estado de Chiapas (ISSSTECH), que atiende al personal y sus familias de las dependencias del gobierno chiapaneco y la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA). Tanto el IMSS, como el ISSSTE y el ISSSTECH operan con muchas limitantes en cuanto a recursos y atención oportuna.

La población no derechohabiente de las instituciones de seguridad social podía afiliarse al programa de protección social del Seguro Popular, fundado en 2003, pero en 2020 se sustituyó por el INSABI (Instituto de Salud para el Bienestar), que atiende a población abierta, por lo que se espera que en los próximos años la atención pública amplíe su cobertura a toda la población sin requerir afiliación.

Política de interculturalidad en salud en el Hospital de Las Culturas

Desde la creación de la Dirección de Interculturalidad en 2003,³³ se determinó que en la zona Altos Tsotsil-Tseltal las prácticas de atención deben regirse por lineamientos de interculturalidad.³⁴ Sin embargo, estos se basan en criterios que se limitan a ciertos aspectos de orden cultural, cuyo enfoque no repercute en un mutuo entendimiento, ni, por tanto, enriquece la interacción entre los profesionales de la salud y las perspectivas y prácticas en salud de la población usuaria.³⁵ A partir de esta política, la interculturalidad es un enfoque que la SSA le exige implementar al Hospital de Las Culturas, con el objetivo de ofrecer atención a la salud con pertinencia cultural no solo a la población indígena, sino en general (Ruíz, 2021).

³² Tiene la sección comunitaria, conocida ahora como Bienestar, antes fue Prospera, Oportunidades, Progres y COPLAMAR.

³³ Desde la SSA (2008) se plantea que la interculturalidad en la salud es una herramienta para comprender diferentes elementos asociados a la cultura de los usuarios, de las diversas prácticas terapéuticas y sistemas de atención a la salud a los que acude la población, como la medicina indígena, la acupuntura y la homeopatía. Los planteamientos se centran en cuatro estrategias para alcanzar la competencia cultural: capacitación/sensibilización del personal de salud, impulso y fortalecimiento de la medicina tradicional indígena, impulso y desarrollo de las medicinas complementarias y atención a la salud de los pueblos indígenas.

³⁴ El concepto de interculturalidad emana de los movimientos sociales latinoamericanos en 1970, en una búsqueda por legitimar, defender y empoderar a los pueblos indígenas y cuestionar a los sectores que los excluían o discriminaban, pero se dejó de lado la transformación de las estructuras colonialistas con carácter monocultural y hegemónico (Eroza y Carrasco, 2019) y se ha tratado de instrumentar estéticamente como una estrategia de apaciguamiento social e integración de las minorías, la diversidad y variabilidad cultural y el contacto a través del diálogo y buenas maneras, pero sin incidir en las condiciones económico-políticas de la propia desigualdad, sin llegar a políticas concretas y eficaces que impugnen esas desigualdades y exclusiones (Ramírez, 2011). Una verdadera interculturalidad, tendría que de-colonizar los sistemas categoriales, representacionales, interpretativos para crear una nueva relación sistema humano/entorno (Ramírez, 2011).

³⁵ Desde la interculturalidad en salud no se trata solo de reconocer la diferencia entre diversas formas de atención o diferencias culturales entre la población con respecto a la enfermedad y la salud, sino de evidenciar y enfrentar los abordajes hegemónicos con intereses políticos y económicos (Eroza y Carrasco, 2019) que subyacen en el diálogo de saberes y la prevención y atención a la salud de la población desde cualquier forma de atención en todo contexto social.

El área encargada al respecto es el Departamento de Enseñanza e Investigación, que tan solo se responsabiliza de realizar cursos de capacitación al personal interesado —no son obligatorios—, por lo que difícilmente se llevan a cabo; de hecho, se desconoce su existencia. Se observan también letreros e información al público sobre campañas de salud en tsotsil y tseltal, instalados en diversas zonas del hospital, así como los lineamientos de interculturalidad. No obstante, según la encargada del departamento, estos no competen al programa de interculturalidad interno, sino que son parte de una política de la SSA estatal. Dicha institución exige al hospital contar con empleados hablantes de estas lenguas, lo cual no ocurre en la práctica, por lo que, para efectos de traducción, se le pide asumir dicho rol al personal de enfermería, vigilancia e intendencia, o a familiares de los pacientes indígenas.³⁶

Eroza y Carrasco (2019) consideran que son necesarios estudios de largo aliento para documentar y entender, por ejemplo, el sentido más amplio y profundo de las prácticas de salud de los pueblos indígenas. A su vez, Magaña (2016) considera que un modelo intercultural debería enriquecerse para constituirse en un fuerte sustento para el trazado de políticas en salud dirigidas a población rural, marginal y pobre, no solamente indígena.

Como parte de los lineamientos interculturales, se enuncia hoy día el reconocimiento de las medicinas alternativas y complementarias, como la acupuntura. Sin embargo, una experiencia narrada, muestra limitantes, relativas, por ejemplo, a la vida institucional para introducir estas terapéuticas dentro del sistema de salud oficial; tuvo lugar en el Hospital de Las Culturas. Durante 2010, una médica anestesióloga organizó un diplomado de acupuntura dentro del hospital, en el que participaron 10 personas que laboraban allí y en el Hospital de la Mujer. Realizaron prácticas con pacientes internos y de consulta externa.³⁷ Al respecto, refirió que, aunque el director en turno apoyó este proyecto, tuvieron disputas con personal médico, de enfermería y con algunos departamentos administrativos que no validaban la acupuntura. Aunado a ello, al solicitar a la SSA estatal un área para la atención al dolor, en donde el requisito era incluir a personal del hospital especialista en acupuntura, la SSA no le dio seguimiento y nunca lograron abrir el área.

Casas Maternas

Otro proyecto que forma parte de la política de interculturalidad en Chiapas es el de las Casas Maternas³⁸ a cargo de parteras indígenas, capacitadas por el Sector Salud. Una de ellas se encuentra

³⁶ Información obtenida a través de observación y entrevistas al personal del Hospital de Las Culturas, entre diciembre y enero de 2021.

³⁷ Entrevista a la médica anestesióloga que lleva laborando 30 años en el hospital y a un empleado del área de planeación y estadística; ambos participaron en el diplomado de acupuntura y son acupuntores actualmente.

³⁸ Desde el año 2002, a través de la coordinación de Salud de la Mujer de la Jurisdicción Sanitaria no. II (ahora Distrito no. II), en un programa llamado “Desarrollo Integral de Salud para los Pueblos Indígenas” (DISPI), se trabajaba con la finalidad de reducir las tasas de mortalidad materna e infantil; hermanado a un programa federal que se creó en el año 2001, “Arranque parejo en la Vida”, en el que el objetivo era atender a la mujer durante el embarazo, en el parto, como puerpera y al recién nacido, con el mismo nivel de atención a mujeres en zonas urbanas y rurales. Una de sus estrategias fue la creación de las Posadas o Casas AME a nivel federal, para la atención materno infantil, que en Chiapas se denominan Casas Maternas. En la actualidad, el programa “Componente Comunitario de Salud

instalada dentro del Hospital de Las Culturas. Comenzó a operar cuando fue inaugurado el Hospital en 2010 y se denominaba Área de Medicina Tradicional, pero por dificultades, no del todo claras, la clausuraron en 2015.³⁹ Sin embargo, mediante la resistencia y lucha de las parteras con apoyo de instancias no gubernamentales la reabrieron un año después, aunque bajo la supervisión directa de personal comisionado de la Jurisdicción Sanitaria no. II. En el año 2018 la denominaron Casa Materna de San Cristóbal de Las Casas. Al prestar servicios parteras tradicionales junto a personal de la SSA, incide en relaciones de poder desiguales, falta de diálogo entre saberes y sometimiento a las normas institucionales de salud, lo que impide cumplir los objetivos de interrelación de las políticas interculturales (Gómez, 2017; Ruíz, 2018).

La interacción entre parteras tradicionales y la medicina institucional sigue siendo difícil debido a las racionalidades disímiles, una relación de poder mediada por posicionamientos desiguales y una lógica laboral institucional vertical, que ni siquiera confiere a las parteras el estatus de trabajadoras dignas de contar con un salario (Gómez, 2017; Ruíz, 2018).

Una porción de parteras de la zona Altos Tzeltal-Tsotsil está incorporada a programas de interculturalidad en salud, pero bajo una lógica de integración y dominación por parte del sistema de salud oficial. Si bien ellas conforman el sector más cooptado por el Sector Salud, más que unificarlas, la persecución y condicionamiento para ejercer sus prácticas a través de capacitaciones ha favorecido el divisionismo entre ellas; mientras que algunas se han integrado a los proyectos como las Casas Maternas, otras se han resistido y luchado, como es el caso de las parteras de la OMIECH. Asimismo, en algunos contextos indígenas de la región, por ejemplo, San Juan Chamula, las mujeres desconfían de las parteras acreditadas por las instituciones, además de que allí suelen ser las parteras pertenecientes a círculos familiares, como madres, tías o abuelas, quienes atienden los procesos reproductivos de las mujeres (Eroza, Morales y Meneses, 2017).

Las parteras siguen siendo una buena opción para las mujeres, principalmente en los contextos rurales, porque buscan el parto natural, pero, actualmente suelen recurrir a instancias médicas alópatas, públicas o privadas, en caso de emergencia obstétrica (Morales, 2021).

Universidad Intercultural

Por otro lado, los proyectos de interculturalidad no solo han operado en espacios clínicos y hospitalarios, también se han dirigido a la formación académica de médicos interculturales — por demás, fallidos— en proyectos de universidades con este enfoque, como la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), que en 2013 contaba con la carrera de Medicina con Enfoque Intercultural (MEI), pero por condicionantes aparentemente curriculares, aunque en el fondo político-económicas, se modificó a Médico Cirujano (Magaña, 2016). No solo se trataba de la

de la Mujer” es el que se encarga de las Casas maternas. Hasta el 2018 había cuatro Casas funcionando en la zona Altos: San Cristóbal de Las Casas, Chamula, Zinacantán y Larráinzar (Ruíz, 2018).

³⁹De manera similar, en 2011, La Casa materna de San Andrés Larráinzar permanecía casi siempre cerrada, pues por lo general las mujeres no se interesaban en utilizarla ni siquiera para atender su embarazo, por lo mismo, la mujer encargada de abrirla casi nunca estaba, de modo que cuando alguien decidía acudir a tratarse, pues no había servicio (Observaciones en campo, 2011).

puesta en marcha de un programa trazado con un perfil intercultural, sino de impulsar relaciones interinstitucionales para intervenir en las acciones de salud, en un contexto pluricultural y con diversos intercambios interétnicos.

El ámbito privado: biomédico y alternativo

Los servicios biomédicos privados son también una opción significativa en la región, la cual se ha ido incrementando. En la actualidad, existen cinco hospitales privados en la cabecera regional, a los que asiste población diversa capaz de afrontar los costos de su atención.⁴⁰

A la par, se encuentran los consultorios privados en medicina general, especialidades médicas varias, odontología, nutrición, psicología, laboratorios de análisis clínicos, rayos X y de estudios médicos especializados y servicios de enfermería, que dan cuenta de una diversificación de costos —algunos se encuentran subrogados a los servicios de salud públicos—.

Dada la estratificación socioeconómica que por diversos factores se ha desarrollado en la zona Altos, los sectores más beneficiados económicamente han tendido a optar por la utilización de servicios privados. Hemos observado, por ejemplo, que, si bien existen restricciones de acceso de familiares a los espacios hospitalarios, a sabiendas de que los pacientes indígenas representan grandes entradas económicas, dichas restricciones se relajan. Por el mismo motivo, se advierten prácticas médicas tendientes a prolongar la hospitalización de los pacientes.

Asimismo, dada la numerosa presencia de personas provenientes de otras regiones de México y de diversos países, abundan, sobre todo en San Cristóbal de Las Casas, servicios privados de Medicinas Alternativas y Complementarias, clasificadas así por la OMS (2002).⁴¹ Sus sedes se ubican mayormente en zonas urbanas.

En la ciudad de San Cristóbal se pueden encontrar, además, las Casas de Partos, donde laboran parteras profesionales. Son espacios como una casa habitación, en las que se otorgan atención al embarazo, parto, puerperio, entre otros. Su objetivo es recrear una atmósfera confortable, relajante y segura para mujeres embarazadas y sus acompañantes (Sánchez, 2016) desde la perspectiva del parto humanizado, al igual que en las Casas Maternas. No obstante, de acuerdo con Morales (2021), en estos contextos, el trato humanizado que promueven muchas veces no se encuentra al alcance de toda la población por los altos costos de atención, y aunque las mujeres buscan la desmedicalización, terminan por ser medicadas.

⁴⁰ El Hospital y Centro Médico San Cristóbal (HOSCEM), Hospital de Caridad A. C., Sanatorio Ornelas, Sanatorio Dr. Bonilla y Hospital Colonial.

⁴¹ Según la OMS, las medicinas alternativas son aquellas que tienen raíces en los conocimientos de salud y enfermedad de las diferentes medicinas tradicionales chinas, hindúes, japonesas y de otras culturas del mundo, como: acupuntura, digitopuntura, ayurveda, reflexología, tai chi, yoga, reiki, etc. Las medicinas complementarias se consideran derivadas del sistema biomédico y no forman parte de la tradición de un país, algunas de las que se ofrecen son: homeopatía, quiropráctica, terapias bioenergéticas, radiestesia, entre otras. Merece la pena profundizar en otros estudios esta categorización de la OMS.

Otras opciones privadas son las clínicas de rehabilitación para adicciones. Una de ellas se encuentra en San Cristóbal, “Volver a Vivir Libre, A.C.”, que ofrece sus servicios con el mensaje de ayudar a “alcohólicos, drogadictos e ingobernables”, fundada en enero del año 2000 (Volver a Vivir Libre, A. C., 2021).

Se puede decir, en términos generales, que la diversidad de opciones privadas es amplia, no todas se incluyen aquí, su variedad se da en función de formas, lugares, personas y costos.

Prácticas tradicionales y religiosas

Las concepciones y prácticas indígenas en torno a la salud y la enfermedad son una forma de atención en la zona Altos Tsotsil-Tseltal que combina elementos prehispánicos mayas con elementos religiosos católicos configurados desde el virreinato, son las concepciones y prácticas indígenas en torno a la salud y la enfermedad. Persisten entre esta población tradiciones relativas a la atención a la salud como parte de su cultura en un sentido amplio, las cuales aluden a dinámicas sociales, a creencias religiosas, a valores y a visiones en torno a la persona. Concepciones y prácticas que conviven con otras tradiciones y referentes médicos que se brindan de forma diferenciada, ya sea en un espacio particular o en centros donde se ofrecen también las medicinas alternativas.⁴²

Los grupos religiosos son también notables en materia de prácticas de salud, porque promueven la adhesión a los cultos que profesan como premisa para mantener o recuperar la salud.

Un ministro católico de San Cristóbal de Las Casas⁴³ nos habló de dos sacramentos considerados de sanación; la Confesión y la Unción de los enfermos. Respecto al segundo, refirió que los adeptos acuden a la casa de una persona enferma o celebran misas especiales para sanarla. Las iglesias no católicas también operan como redes de apoyo en materia de salud, no solo en lo relacionado con recursos, también en lo que respecta al apoyo emocional. La curación desde la religiosidad resulta, así, un recurso que articula la atención física y emocional del padecer.

En términos generales, sin embargo, las congregaciones religiosas han creado espacios para la atención a la salud, en los que reciben a personas sin que el requisito sea siempre asumir sus preceptos, aunque enfocan parte de sus servicios en prácticas de la religión que profesan. Un ejemplo de ello son el Hospital de Caridad, dirigido por monjas católicas en San Cristóbal, y el centro de rehabilitación para adicciones CIF BETESDA (Centro de Integración Familiar).⁴⁴

⁴² Por ejemplo, La Montaña, ubicado en la zona sur de la ciudad de San Cristóbal, espacio terapéutico fundado por un terapeuta indígena conocido como Don Lauro, donde brindan ritos indígenas, algunas terapias alternativas, retiros, talleres y recorridos de montaña, entre otras opciones. Y Nahual-ha, ubicado en la zona poniente de la misma ciudad, fundado por una terapeuta alternativa de la ciudad de México, y se ofrecen opciones de terapias indígenas, alternativas y spa, además de formaciones académicas en diversas opciones alternativas y complementarias.

⁴³ Información obtenida con un ministro de una iglesia católica en San Cristóbal de las Casas. Refiere que los ministros pueden ser cualquier persona, hombre o mujer, que quiera apoyar en las parroquias. Estos reciben una formación de dos años por un sacerdote asignado para ello y les confieren acciones ministeriales litúrgicas.

⁴⁴ Información obtenida en entrevista a una psicóloga que presta servicio social en este centro, y menciona: “Este centro es particular, no pertenece a ninguna Iglesia, aunque los directivos son cristianos y se enfocan mucho a las cosas de Dios, reciben a cualquier persona, y más o menos duran de 4 a 6 meses aproximadamente en tratamiento” (febrero, 2021).

No se puede soslayar, empero, que, en varios casos, el cometido de ganar y asegurar adeptos conlleva discursos y prácticas que versan en convencer a las personas enfermas de que el mantenimiento y restablecimiento de la salud dependen del hecho de abrazar la fe que cada comunidad religiosa mantiene.

Por lo demás, muchas personas indígenas acuden a iglesias, templos y ermitas, ya sea en sus comunidades o en localidades urbanas, para ser partícipes de estas diferentes congregaciones religiosas —a iglesias católicas donde se realizan misas para la unción de los enfermos o a iglesias protestantes para realizar sesiones de culto tendientes a tratar problemas de salud—. Aunque además de lo referido por el ministro católico, los miembros de cultos protestantes también suelen trasladarse al hogar de las personas enfermas a fin de emprender rezos en favor de su salud.⁴⁵

La medicalización a través de las farmacias

Una opción a la que un amplio sector de la población acude, quizá mayormente indígena, es la utilización de farmacopea proveída en farmacias. Tiene lugar ya sea mediante la automedicación como a partir de la medicación prescrita por los dueños o empleados de las farmacias.

En Chiapas, algunas comunidades contaban en los noventa con farmacias de tipo comunitario, que se establecieron en puestos médicos del INI y eran manejadas por un comité de salud o por promotores de salud que prescribían tratamientos (Freyermuth, 1993). La presencia de farmacias en las comunidades de los Altos se gestó a partir de los promotores en salud, como se aprecia, originalmente formados a partir de las políticas en salud del INI y posteriormente de otras políticas institucionales.⁴⁶ Sin embargo, al quedar desempleados al final de diferentes periodos políticos, algunos abrieron sus farmacias. Lo interesante en términos de interculturalidad es que desde entonces prescriben desde su propia lógica, por ejemplo, el consumo de vitaminas que al favorecer el mantenimiento de un cuerpo activo promueve la creencia de que lo mantiene saludable, o bien la clasificación de medicinas en función de sus calidades frías o calientes (Holland, 1963; Harman, 1969; Eroza, 2016).

En San Cristóbal de Las Casas y demás municipios de la región, también hay farmacias donde se ofrece consulta como una estrategia mercadotécnica tendiente a promover la compra de la farmacopea que ofertan, incluyendo medicinas naturistas. Pertenecen a dueños particulares y a cadenas de farmacias, tanto locales como nacionales, que compiten entre sí vendiendo medicamentos alópatas y herbolarios. Aunque también se puede hablar de cadenas de farmacias con venta exclusiva de medicamentos naturistas.

⁴⁵ Hemos constatado que, en ciertos casos, los pastores protestantes también utilizan la retórica religiosa para convencer a las personas de que accedan a consumir farmacopea prescrita por médicos.

⁴⁶ Medida que aún promueven organizaciones como las de la sociedad civil en la formación de nuevos promotores.

Prácticas de autocuidado y grupos de autoayuda

Ante los padecimientos, los sujetos no solo recurren a las prácticas de distintos actores en atención a la salud, sino que es común la utilización de recursos terapéuticos propios, prácticas que se transmiten de generación en generación, como, por ejemplo, recetas caseras de alimentos naturales, elaborados por quienes cuidan a las personas enfermas.⁴⁷

Es también habitual en la región asistir a grupos de autoayuda para la recuperación de problemas emocionales y/o adicciones, como Alcohólicos Anónimos (AA), Neuróticos Anónimos y los grupos de 4° y 5° paso, que se dirigen al apoyo mutuo a través de sus propios testimonios y se mantienen con cuotas voluntarias de sus miembros..

De acuerdo a un coordinador de AA,⁴⁸ en San Cristóbal existen alrededor de cuarenta y cinco grupos, tres en Oxchuc, uno en Chamula y uno más en Huixtán. Otros grupos son los llamados de 4° y 5° paso, basados en el cuarto y quinto paso de los doce pasos de AA,⁴⁹ pero sin pertenecer a ellos. Además de San Cristóbal, estos también se encuentran en el municipio de Tenejapa, igualmente perteneciente a la región.

La diversidad en el mismo contexto

En materia de salud, históricamente han participado iglesias católicas y no católicas, órganos representantes de políticas de atención a grupos indígenas, organizaciones de parteras y médicos indígenas, parteras tradicionales y médicos indígenas independientes, organizaciones civiles, instituciones del sector salud, agencias internacionales, hospitales y servicios de salud privados, servicios particulares de parteras profesionales, medicinas alternativas y complementarias, grupos de autoayuda y las prácticas de autocuidado propias de la población. Aunque también las empresas productoras y distribuidoras de multivitamínicos resultan dignas de mención.

Por lo mismo, no existe una sola mirada para entender y atender la salud y la enfermedad en la zona. La diversidad de opciones de atención se ha gestado a través de procesos históricos propiciados por el influjo de dinámicas culturales, sociales, políticas y económicas, así como por la interacción entre escalas locales y globales. Pero la construcción de esta región sanitaria, no

⁴⁷ Como lo mencionan pacientes del Hospital de Las Culturas en los siguientes testimonios: “Salió que tenía yo anemia; y tres meses comí pura res y verdura [...] esos tres meses comí cuando estaba yo en la Casa de la Quinta: nabito, la acelga, la espinaca, puro hígado de res, pero ya no lo puedo ver [...] Desde agosto me sentí mal, tomé plantas y plantas y plantas [...] mi hermanita me hacía cuando estaba yo en mi casa jugo de naranja con betabel” (Entrevista a paciente, Hospital de Las Culturas, enero 2021). “[...] al menos yo no he buscado otro tipo de tratamiento, de repente, no siempre, mi mamá me los da, pero ella sí ha buscado cosas naturales y le ha funcionado” (Entrevista a paciente, Hospital de Las Culturas, enero 2021).

⁴⁸ Coordinador del grupo de AA “Camino a la Verdad”, y ex miembro del comité del Distrito II de AA de San Cristóbal de Las Casas del área geográfica sur. Refiere que sesionan dos horas diarias de lunes a viernes, y anualmente tienen una semana de encuentro por aniversario y una sesión de información pública que en los últimos años lo hacen a través de la radio o de canales de Facebook, para expandir su mensaje en varios lugares.

⁴⁹ El cuarto paso es “Sin temor hicimos un minucioso inventario moral de nosotros mismos” (AA, 2021a: 40) y el quinto paso es “Admitimos ante Dios, ante nosotros mismos y ante otro ser humano la naturaleza exacta de nuestros defectos” (AA, 2021b: 53). Comienzan con siete juntas de preparación para luego realizar los pasos en un retiro espiritual (Unidad 12 pasos, 2019).

solo ha sido y es protagonizada por los proveedores de las diferentes formas de atención, también por los destinatarios de las mismas, quienes, lejos de limitar su búsqueda de salud a una sola, de muchas formas transitan al menos por varias de ellas, en función del curso de sus experiencias del padecer.

Articulación de opciones de atención a la salud

En este apartado exponemos lo que las personas de los dos estudios inicialmente citados refieren respecto a la diversidad de opciones a las que recurrieron, las cuales tienden a articular a partir de la lógica que trazan en su trayectoria como enfermos y, precisamente, de las opciones de atención que les brinda el contexto regional. Por tanto, son las personas enfermas quienes pueden hablar de qué lógica incide en su transitar por las diversas opciones de atención a la salud.

Un referente importante que mencionaron personas tsotsiles y tseltales respecto a la atención de sus problemas de salud es la consulta con los médicos indígenas desde un marco interpretativo de la enfermedad/infortunio, el cual amplifica la mirada en torno al sufrir (Eroza, 2016).⁵⁰ En algunas ocasiones buscan atención biomédica antes de asistir con los médicos indígenas, pero si los malestares persisten, gradualmente se van incorporando lecturas de orden sociocultural en las que por lo general predominan ideas acerca de retribución divina o bien de brujería (Eroza, 2016).

Los médicos indígenas se dividen de acuerdo con su especialidad, los *j-iloletik* y *poxtawanejetik*,⁵¹ el *Tzac 'bak* (huesero), el *Ac 'vomol* (hierbero) y la *Jve 't'ome* o *chili*⁵² (partera) y se desempeñan dentro de su localidad y en otros municipios, como San Cristóbal de Las Casas, donde se encuentra el Museo de Medicina Maya de OMIECH, en el cual también comercian medicamentos elaborados con herbolaria. A este Museo no solo acude gente de comunidades, también mestizos e indígenas residentes de las cercanías del museo (Ruíz, 2018).

Entre los recursos terapéuticos que brindan, además de productos herbolarios, se encuentran: rituales de protección y conservación de la salud, tales como limpiezas con albahaca, flores y huevos y quema de velas; rezos frente a altares de imágenes católicas, en cuevas y dentro de las iglesias; sobadas para curar fracturas y zafaduras de huesos. Muchos terapeutas indígenas son al mismo tiempo hueseros, rezadores, parteros y ritualistas.

Además de la de atención con médicos indígenas, hay referentes del uso de medicinas basadas en herbolaria procedentes de otras latitudes y empresas especializadas en la venta de multivitamínicos como Omnilife y Herbalife. En relación con estas últimas, hay personas, en su mayoría indígenas, que distribuyen su catálogo en las comunidades habiendo sido antes capacitados para emprender dicha actividad e inclusive prescribir los productos, los cuales son visualizados como recursos para superar todo tipo de padecimientos, perspectiva que parece

⁵⁰ “La dialéctica entre ideas relativas a castigo divino, brujería y a concepciones espirituales y de su correlación con la experiencia cotidiana, vivida y/o percibida, de la vida social” (Eroza, 2016: 97).

⁵¹ Terapeutas indígenas tsotsiles y tseltales, respectivamente, que basan sus prácticas de diagnóstico y curación a través de rezos y oraciones, sueños y el pulseo.

⁵² Partera en tsotsil y tseltal, respectivamente.

tener como trasfondo la idea de que energizan el cuerpo y ayudan a mantenerse activo, signo inequívoco, para muchos indígenas, de un cuerpo sano.

También se observa en días de plaza de las comunidades a vendedores indígenas de hierbas medicinales, que las ofertan para el tratamiento de muchos padecimientos (Eroza, 2016). En esta práctica también subyacen criterios relacionados con lo que se considera un cuerpo sano, así como la dualidad frío/calor relativa a los tipos de enfermedades y a los propios recursos terapéuticos.

Hasta aquí, se han mencionado las opciones que las personas indígenas tienen a su disposición en su contexto inmediato y las referentes a procesos socioculturales amplios. Hoy día, sin embargo, sin que las personas se desvinculen de estas prácticas, resulta también frecuente el acercamiento a las instituciones del Sector Salud, en primer y segundo nivel de atención, muchas veces a través de programas asistenciales como “PROSPERA”,⁵³ que a partir de 2021 se denomina “Programa Nacional de Becas para el Bienestar”. En parte, ello se debe al beneficio económico que conlleva, lo que resulta un incentivo para utilizar los servicios médicos institucionales. No obstante, hay quienes lo hacen por decisión propia ante la necesidad de atender los aspectos de su padecimiento, lo que no quiere decir que este tipo de alternativa inhiba la utilización de las otras, aunque sí pone de manifiesto que en la diversidad de prácticas también interviene la heterogeneidad sociocultural de la que da cuenta el contexto regional. Por consiguiente, en los complejos y variados procesos de búsqueda de salud median múltiples dimensiones causales.

De manera parcial, las trayectorias terapéuticas de la población son influenciadas por el curso de sus padecimientos, es decir, si en un momento dado alguna opción de atención ha contribuido o no a mejorar su salud. No obstante, al menos en lo que concierne a las personas indígenas entrevistadas, una racionalidad que también interviene se refiere a la idea de que la enfermedad constituye una de las muchas manifestaciones del infortunio propio e incluso familiar. De tal suerte, su búsqueda de salud se guía en gran medida a partir de dicha lógica, lo cual constituye una razón más por la cual las concepciones y prácticas en salud por parte de estas poblaciones no pueden pensarse vis a vis con la epistemología ni con la práctica biomédica.

En lo que compete a las trayectorias del padecer de pacientes que han acudido al Hospital de Las Culturas (población indígena y no indígena), las primeras respuestas ante su padecimiento están relacionadas con formas de autocuidado, de acuerdo con los recursos que brinda su entorno. Es decir, ante los primeros malestares, quienes los padecen se dirigieron en primera instancia a las personas cercanas, como vecinos, conocidos y familiares. En primer término, si se trata de malestares menores, los recursos terapéuticos que suelen entrar en escena son remedios de diversa índole (Ruíz, 2021).

Refirieron utilizar, por ejemplo, plantas medicinales preparadas como infusiones y/o compresas, alimentos con propiedades curativas como nopal, berro, punta de chayote, nabo, acelga, entre otros. Como anticipamos, una de las lógicas que subyace respecto a la utilización de este tipo de recursos fue referida por dos pacientes, una mujer de origen tseltal y otro no indígena,

⁵³ El programa de Inclusión Social PROSPERA tenía el objetivo de articular y coordinar la oferta institucional de programas y acciones de política social, incluyendo aquellas relacionadas con el fomento productivo, generación de ingresos, bienestar económico, inclusión financiera y laboral, educación, alimentación y salud, dirigida a la población que se encuentre en situación de pobreza (Secretaría de Bienestar, 2016).

quienes hablaron de la eficacia de los recursos, calientes o fríos, que utilizaron en función del contra efecto de la calidad fría o caliente de sus padecimientos.

También, fue posible identificar los recursos de los propios sujetos a nivel de sostenimiento del yo, del cuerpo como espacio vivido⁵⁴ en relación con el padecimiento y el restablecimiento de la salud, como la fe en entes sagrados y/o el buen comportamiento que debe observarse. Veamos algunos ejemplos:

[...] lo vi cuando mi papá, él estuvo dos años enfermo, sentado [llora] él ve, él oye, él platica muchas historias, bonitas historias, por eso me recuerdo [...] pero me contó muchas cosas, y lo estoy viendo ahorita: la vida de la Madre tierra, el abuelo Sol, el viento, el agua (Entrevista al hermano de una paciente, diciembre 2020).

Alguien dijo que no iba yo a salir adelante, un montón de cosas que decían, pero gracias a dios estoy mejor, ya camino sin bastón de aquí hasta el taller, con mi nieto le digo: “vámonos a caminar hasta allá atrás”, y nos vamos juntos ya se me hace más fácil todo (Entrevista a expaciente del Hospital de Las Culturas, febrero 2021).

Algo me dice mi cuerpo, no lo he entendido, si ya avancé mucho [...] por eso a pesar de todos los accidentes confío en encontrar mi crecimiento interno (Entrevista a expaciente del Hospital de Las Culturas, febrero 2021).

También el ánimo y la motivación de sanar por su familia es un recurso de sostenimiento del yo:

Pero lo que me motiva a salir adelante principalmente es la familia, mis hijos (Entrevista a paciente del Hospital de Las Culturas, diciembre 2020).

Ante las distintas instancias y actores de la biomedicina, las personas refirieron que no solo acceden a la atención pública, sino a los servicios privados ya mencionados. Si bien algunas consideran que estos son más rápidos en comparación con el sistema público de salud, esta opción se convierte en una transacción de oferta y demanda, con costos elevados,⁵⁵ que muchas veces son asumidos como necesarios de cubrir ante alguna problemática de salud dada.

Las terapias alternativas y/o complementarias son actualmente en esta zona una opción cada vez más socorrida, aunque la utiliza en mayor medida la población foránea y la que reside en San Cristóbal, también la población indígena busca eventualmente atención en dichos ámbitos.

⁵⁴ Espacio de representación donde se refleja subjetividad, es un espacio propio que construye cada sujeto en relación con los demás, se estructura una nueva dimensión material y mental en el individuo conformando un proceso dinámico con el tiempo y generando nuevos valores actitudes e intereses (Lefebvre, 1974).

⁵⁵ En una entrevista con el familiar de una paciente del Hospital de Las Culturas, ella mencionó que antes de buscar el servicio público asistieron con un médico particular que les ofreció transfusión sanguínea para su hermana, pero les cobraba \$5 000 la noche, a lo cual no pudieron acceder. Otro paciente refiere que prefiere realizarse sus estudios de laboratorio de manera privada, aunque gaste mucho, porque así no tiene que enfrentarse a la pérdida de tiempo y molestias ante ciertas actitudes del personal de salud pública.

En lo tocante a los servicios públicos, como el Hospital de Las Culturas, en la mayoría de los casos fue el último lugar en acudir, hasta que el mal fue de gravedad, pero el seguimiento clínico al padecimiento resultó difícil porque el Hospital no contaba con todos los servicios ni todas las especialidades y/o porque se tienen que pagar los medicamentos o los estudios en servicios privados. El hospital público deviene así en el espacio en el que se atiende principalmente la urgencia:

Vine acá con mis análisis, lo trajimos el resultado; por eso me pasaron, si no, no me pasaban, como me miraron caminando, pues. Parece que tenía yo 1.0 de hemoglobina, por eso recibí 6 unidades; por eso quieren 8 o 10 donadores [...] Cuando llegué al hospital, en la tarde, el muchacho que me atendió me dijo: “¿y por qué hasta ahorita señora?”. “Es que nadie me quería firmar, nadie me quería acompañar para que yo entrara aquí”. “Ay señora, te pasas”, me dijo el muchacho. No podía yo hablar porque me agitaba, y temblando de frío (Entrevista a paciente del Hospital de Las Culturas, diciembre 2020).

Antes yo iba en particulares, bueno no con pancreatitis, sino con algunas otras complicaciones, iba con diferentes doctores, pero cuando es de pancreatitis sí vengo acá, aquí las tres veces que me han dado pancreatitis aquí las tres veces me han atendido (Entrevista a paciente del Hospital de Las Culturas, diciembre 2020).

Pero de los más graves y que caí en el Hospital de las Culturas, bueno que caímos, fue un accidente en moto que tuvimos con mi papá [...] Ya mandaron a llamar a las ambulancias y no sé quién dio la orden o si las ambulancias solitas te llevan al Hospital de las Culturas, pero nos llevaron ahí a mi papá y a mí, yo creo que fue como de emergencia. Y resulta que en el Hospital de las Culturas no tenían medicamentos para el dolor, era una cosa, así como, si mal no recuerdo me curaron, y todo sin anestesia y sin medicamento para el dolor (Entrevista a expaciente del Hospital de Las Culturas, febrero 2021).

Entre muchas personas, indígenas principalmente, persiste el imaginario de que en los hospitales las personas llegan a morir, lo que guarda relación, por un lado, con lo referido líneas arriba en el sentido de que a menudo los enfermos son llevados allí ya en un estado de gravedad, pero también, por otro lado, con la negligencia médica que persiste en dichos contextos, en la cual no solo media el burocratismo, también una agenda racista y clasista de profundas raíces históricas que excluye, y en el mejor de los casos, infantiliza, a la población indígena.

Las experiencias dejan ver el sentido que tiene para los pacientes, como sujetos/agentes, su propio proceso en la recuperación de su enfermedad, y el espacio hospitalario suele ignorar el hecho de que los sujetos articulan las diversas prácticas a las que han recurrido mediante una lógica propia. Por tanto, una región sanitaria no solo la configuran las formas de atención, sino los usuarios de estas con sus propias decisiones, a menudo mediadas por vicisitudes y referentes socioculturales, que, por vivir en un contexto diverso, y sobre todo por el carácter de sus búsquedas de salud, son ya de por sí interculturales.

Reflexiones finales

Con la finalidad de comprender los procesos de salud/enfermedad en la zona Altos Tsotsil-Tseltal, hemos documentado y analizado el proceso de construcción de una Región Sanitaria que se ha ido gestando con el paso del tiempo, a través de estructuras sociales y procesos socioculturales, políticos y económicos, mediante relaciones desiguales y visibles de poder y disputas ideológicas, a la vez que intersubjetivas e identitarias, todo lo cual da cuenta de un flujo continuo de construcción y reconstrucción mediante la interacción de diversos actores sociales.

Los procesos sanitarios de esta región, de tal suerte, dan cuenta de importantes particularidades a pesar de mostrar procesos estructurales comunes respecto a otras regiones. Destaca, empero, el devenir histórico de los indígenas, matizado por la violencia y la inequidad propias de una larga era colonial. Devenir que se sigue expresando en políticas específicas en salud. Aún de manera reciente la amplia y variada presencia de agentes foráneos en la zona no logra superar del todo con sus intervenciones en salud las visiones condescendientes para con las concepciones y prácticas de estas poblaciones.

En el mismo tenor, se puede hablar, como lo han hecho algunos estudios (Menéndez, 1992; Magaña, 2002; Eroza, 2016), de la hegemonía de la medicina científica, a través de prácticas, políticas públicas de salud, e inclusive, desde el ejercicio de la mirada social de los médicos y médicas de las Organizaciones de la Sociedad Civil.

Desde dicha postura, la complementariedad entre prácticas médicas se vislumbra como una meta inalcanzable a lo que quizás se podría aspirar y con ello alcanzar logros significativos. Se trata de abrir espacios de comunicación más horizontales para el logro de un mutuo entendimiento y, por ende, de la posibilidad de negociar mecanismos para solucionar conjuntamente problemáticas de salud.

La amplia diversidad de actores que han participado y participan en la conformación de esta región sanitaria nos revela, sobre todo en el presente, un espacio de atención marcadamente cosmopolita que confiere a las personas y sus padecimientos la posibilidad de transitar por búsquedas de salud que auspician una variedad inagotable, en la que sin duda también participa una profusa imaginación cultural que suele rendir historias insospechadas del padecer y del sufrir.

No ha sido aquí nuestro cometido pronunciarnos en contra de la biomedicina ni su posicionamiento de poder frente a otras concepciones y prácticas relativas a la salud y la enfermedad. Nuestra propuesta versa más bien en invitar a sus representantes a hacer un lado la unilateralidad de su mirada y abrirse al diálogo con las personas que atienden y descubrir el sentido que otorgan a sus males, así como la resistencia que oponen a los mismos. Ello posibilitará una verdadera práctica intercultural en salud.

Por lo demás, entender las visiones y los sentires de las personas en torno a su padecer, nos permite vislumbrar lo significativo de su rol en calidad de partícipes en la construcción de la Región Sanitaria de la zona Altos Tsotsil-Tseltal; junto a los muchos y diversos actores sociales que han estado presentes históricamente de forma individual y colectiva. Y al mismo tiempo, nos parece fundamental resaltar que la interculturalidad en la salud parte de los propios usuarios de las prácticas médicas al articular los diversos recursos terapéuticos a los que recurren en el transitar de su padecimiento.

Bibliografía citada

- Alcohólicos Anónimos, AA. (2021a). *Cuarto paso* [en línea]. Disponible en: https://www.aa.org/sites/default/files/2021-11/sp_step4.pdf (Consultado el 20 de noviembre de 2021).
- Alcohólicos Anónimos, AA. (2021b). *Quinto paso* [en línea]. Disponible en: https://www.aa.org/sites/default/files/2021-11/sp_step5.pdf (Consultado el 20 de noviembre de 2021).
- Albert i Mas, Abel (1993). “La nueva geografía regional o la construcción social de la región”. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense* [en línea], Núm. 13, pp.11-29. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/AGUC/article/view/AGUC9393110011A/31664> (Consultado el 2 de agosto de 2021).
- Alianza por la salud, alimentación y nutrición (ASAN) (2020). *Directorio de ASAN* [Folleto].
- Campos Navarro, Roberto (1996). *Legitimidad social y proceso de legalización de la medicina indígena en América Latina, Estudios de México y Bolivia*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/63558> (Consultado el 10 de julio de 2021).
- Centro de Atención Contra la Violencia Familiar (CAVIF) (2021). *Centro de Atención de La Violencia hacia las Mujeres* [Facebook]. Disponible en: https://web.facebook.com/cavif.chiapas/?_rdc=1&_rdr (Consultado el 19 de noviembre de 2021).
- Eroza Solana, Enrique (2016). *El cuerpo como texto y eje vivencial del dolor. Las narrativas del padecimiento entre los tsotsiles de San Juan Chamula*. México, D. F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata.
- Eroza Solana, Enrique, Magdalena Morales Domínguez y Sergio Meneses Navarro (2017). “Preferencias y tema de decisiones para la atención del embarazo y parto en municipios de Chiapas”, en Freyermuth Enciso, María Graciela (coord.). *Salud y Mortalidad Materna en México. Balances y perspectivas desde la antropología y la interdisciplinariedad*. México, D. F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 86-127.
- Eroza Solana, Enrique y Carrasco Gómez, Mónica (2019). “La interculturalidad y la salud: reflexiones desde la experiencia”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* [en línea], 13 (1), pp. 112-128. doi: <https://doi.org/10.29043/liminar.v18i1.725> (Consultado el 20 de marzo de 2020).
- Freyermuth Enciso, María Graciela (1993). *Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*. Chiapas, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste, Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A.C.
- García Álvarez, Jacobo (2006). “Geografía Regional”, en Alicia Lindón y Hiernaux, Daniel (dirs.), *Tratado de Geografía Humana*. México, D. F., México: Universidad Autónoma Metropolitana, Ixtapala, División Ciencias Sociales y Humanidades, Anthropos Editorial, pp. 44-64.

- Gómez García, Irazú (2017). *Echar valor. Parteras tradicionales en el contexto biomédico del sector salud*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología, Programa de Posgrado en Antropología Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México. También disponible en: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/98249>
- Harman, Robert Charles (1969). *Medical and Social Changes in a Tzeltal Community*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Antropología, University Microfilms, Ann Harbor Michigan.
- Hogar Comunitario Yach'il Antzetic, A. C. (2021). *Información* [Facebook]. Disponible en: https://web.facebook.com/mujeresnuevass/?_rdc=1&_rdr (Consultado el 20 de noviembre de 2021).
- Holland William (1963). *Medicina Maya en los Altos de Chiapas; un estudio del cambio sociocultural*. México, D. F., México: Instituto Nacional Indigenista.
- Jiménez Acevedo, Hilda y Núñez Medina, Gerardo (2016). "El sistema de salud de Chiapas ante la transición demográfica y epidemiológica". *Cuadernos del Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES)* [en línea], Año 33, Núm. 92, Tercera época, pp. 79-103. Disponible en: <http://ve.scielo.org/pdf/cdc/v33n92/art05.pdf> (Consultado el 28 de marzo de 2020).
- Knipper, Michael (2006). "El reto de la medicina intercultural y la historia de la medicina tradicional indígena contemporánea", en Fernández Juárez, Gerardo (coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, pp. 413-432.
- Kohler, Ulrich (1975). *Cambio cultural dirigido en Los Altos de Chiapas. Un estudio sobre antropología social aplicada*, Colección INI/Sep, Núm. 42. Chiapas, México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- Lefebvre, Henry (1974). "La production de l'espace. L'Homme et la société". *Sociologie de la connaissance marxisme et anthropologie*, Núm. 31-32, pp. 15-32. doi: <https://doi.org/10.3406/homso.1974.1855> (Consultado el 4 de mayo de 2021).
- Lomnitz Alder, Joaquín (1995). "Conceptos para el estudio de la cultura regional". *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México, D. F., México: Grupo Editorial Planeta, pp. 35-53
- Lozoya, Xavier, Georgina Velázquez y Ángel Flores (1988). *La Medicina Tradicional en México. Experiencia del Programa IMSS-COPLAMAR 1982-1987*. México, D. F., México: Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Magaña Ochoa, Jorge (2002). "Enfermedad y tratamiento entre la población indígena migrada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Lo médico como campo social". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 23 (92), pp. 195-226.
- Magaña Ochoa, Jorge (2016). "Medicina con Enfoque Intercultural: Entre el conflicto de prácticas discriminatorias y la toma de posición de un Modelo Médico por estudiantes Indígenas de Chiapas, México", en Magaña, Jorge, et al. (coords.). *Estudios Latinoamericanos: Pueblos originarios hacia el siglo XXI. Enfoques actuales*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Universidad Autónoma de Chiapas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 171-196.

- Magaña Ochoa, Jorge y Rojas Trejo, Belkis (2020). “Algunas reflexiones desde la Antropología de la Salud en el contexto latinoamericano”. *Boletín Antropológico* [en línea], 38 (100), pp. 356-391. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/712/71266664005/> (Consultado el 18 de diciembre de 2021).
- Menéndez, Eduardo L. (1992). “Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales”. *La antropología médica en México*. México, D. F., México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 97-113.
- Menéndez, Eduardo L. (2016). “Salud intercultural: propuestas, acciones y fracasos”. *Ciência & Saúde Coletiva* [en línea], 21 (1), pp. 109-118. doi: <https://doi.org/10.1590/1413-81232015211.20252015> (Consultado el 18 de diciembre de 2021).
- Morales Domínguez, Magdalena (2021). “La experiencia materna de cinco mujeres de los Altos de Chiapas”. *La medicalización y la maternidad en los Altos de Chiapas*. Chiapas, México: Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 75-78.
- Morales Domínguez, Magdalena (2021). “Reflexiones sobre la complejidad de la medicalización en la salud materna”. *La medicalización y la maternidad en los Altos de Chiapas*, Chiapas, México: Universidad Autónoma de Chiapas, pp.175-187.
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (2002). *Estrategia de la OMS sobre Medicina Tradicional 2002-2005*. Ginebra, Suiza: Organización Mundial de la Salud. Disponible en: http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67314/WHO_EDM_TRM_2002.1_spa.pdf;jsessionid=CE99684CFE774DF0EB50F1B215892812?sequence=1 (Consultado el 22 de julio de 2019).
- Page Pliego, Jaime Tomás (2002). “Primera parte: Política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas de México y Chiapas 1857-1995”. *Política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas de México y Chiapas 1857-1995*. México, D. F., México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 21-66.
- Ramírez Goicoechea, Eugenia (2011). *Etnicidad, Identidad, Interculturalidad. Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana*. Madrid, España: Centro de estudios Ramón Areces, S. A., pp. 579-603.
- Ruíz Ruíz, Rocío (2018). *Interculturalidad en Salud: Parteras tradicionales y biomedicina. Casa materna y medicina tradicional en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Desarrollo Local. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas. También disponible en: <http://www.repositorio.unach.mx:8080/jspui/bitstream/123456789/3166/1/RIBC154346.pdf>
- Ruíz Ruíz, Rocío (2021). *De encuentros ficticios a desencuentros reales: saberes y significados de pacientes sobre su padecimiento/enfermedad en el sistema hospitalario del Hospital de Las Culturas*. Borrador de tesis para obtener el grado de Doctora en Estudios Regionales. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Sánchez Ramírez, Georgina (2016). “Antecedentes”. *Espacios para parir diferente. Un acercamiento a Casas de parto en México*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 15-30.

- Secretaría de Bienestar (2016). *Guía de programas sociales 2016* [en línea]. Disponible en: <https://www.gob.mx/bienestar/documentos/guia-de-programas-sociales-2016?idiom=es> (Consultado el 28 de enero de 2020).
- Servicio Internacional para la Paz (SIPAZ) (2014). *Chiapas: El Colectivo de Mujeres (Colem) cumple 25 años* [en línea]. Disponible en: <https://sipaz.wordpress.com/2014/05/21/chiapas-el-colectivo-de-mujeres-colem-cumple-25-anos/> (Consultado el 14 de noviembre de 2021).
- Secretaría de Salud (SSA) (2008). *Servicios y unidades de Salud culturalmente competentes* [en línea]. México: Gobierno de México. Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/29316/ServiciosUnidades.pdf> (Consultado el 10 de marzo de 2021).
- Secretaría de Salud Chiapas (SSA) (2021). *Unidades médicas. Chiapas* [en línea]. Disponible en: <https://saludchiapas.gob.mx/unidades-medicas> (Consultado el 15 de noviembre de 2021).
- Unidad 12 pasos (2019). *¿Qué son los grupos de 4° y 5° paso?* [video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=3mHGFbq0GLU> (Consultado el 12 de noviembre de 2021).
- Viesca Treviño, Carlos (1987). “Veinte años de investigación en medicina tradicional en México”, en Durán, S. (coord.). *Medicina tradicional y atención primaria. Ensayos en homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*. México, D. F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Cuadernos de la Casa Chata, pp. 59-70.
- Villa Rojas, Alfonso (1976). “Introducción”. *El indigenismo en acción*. México, D. F., México: Instituto Nacional Indigenista, pp.11-24.
- Villa Rojas, Alfonso (1990). “Organización política y religiosa”. *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, D. F., México: Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 23-40.
- Volver a Vivir Libre, A.C. (2021). *Historia* [en línea]. Disponible en: <https://volveravivirlibre.com/index.html> (Consultado el 22 de noviembre de 2021).

DE LA VERGÜENZA Y LA CULPA AL MIEDO. CADENA DE EMOCIONES TRAS UN SUICIDIO

FROM SHAME AND GUILT TO FEAR. CHAIN OF EMOTIONS AFTER A SUICIDE

Laura Hernández Ruiz*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A11>

Resumen: Las emociones revelan las ideas, percepciones y creencias que los individuos construyen sobre aquellos temas que tocan sus vidas de manera sensible. La experiencia de un acontecimiento como el suicidio suscita, reproduce y condiciona emociones entre los deudos y algunos miembros de su comunidad, lo que origina cambios en la dinámica social. En este artículo, más que tratar de comprender las causas que llevan a alguien a suicidarse y los sentimientos que los pueden orillar a dicho acto, nos centramos en las emociones que experimentan los que se quedan. A partir de la revisión de entrevistas realizadas entre 2006 y 2007 a tres mujeres de Yucatán tras el suicidio de un familiar se identifican las situaciones que convocan diferentes emociones y se analiza cómo estas se entretajan, de manera similar a una cadena que acompaña el duelo y que devela los condicionantes sociales —diferencia y subordinación— en la vida cotidiana de los actores. A su vez, se reconocen los cambios que se originan en la dinámica de la comunidad.

Palabras clave: emociones, suicidio, familia, duelo, dinámica social.

Abstract: Emotions reveal the ideas, perceptions and beliefs that individuals build on those issues that touch their lives in a sensitive way. The experience of an event such as suicide raises, reproduces and conciliates emotions among the relatives and some members of their community, which in turn causes changes in social dynamics. In this article, rather than trying to understand the causes that lead someone to commit suicide and the feelings that can lead to this act, we focus on the emotions experienced by those who remain. This is done from the review of the interviews conducted with three women from Yucatán, between 2006 and 2007, after the suicide of a relative. From their speeches, the situations that summon different emotions are identified and

* Dra. en Antropología, área de Lingüística, profesora Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5687-284X>. Correo-e: laheru@hotmail.com; laheru@unam.mx.

Fecha de recepción: 24/03/2020. Fecha de aceptación: 16/08/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



an analysis is made of how they interweave, as a chain that accompanies the mourning, which reveals the social conditions —difference and subordination— in the actors' daily life. Likewise, the changes that originate in the dynamics of the community are recognized.

Keywords: emotions, suicide, family, grief, social dynamics.

Introducción

El ser humano vive en sociedad, esto conlleva el mantener vínculos seguros como la conservación de una adecuada distancia social, el conocimiento y aceptación del otro (Bericat, 2000: 166). Sin embargo, las relaciones cotidianas muestran que hay factores como las emociones que emergen y pueden apoderarse de las situaciones sociales. Por ello, es importante identificar no solo las emociones, sino también las circunstancias que las convocan.

Las emociones, como constructo, son difíciles de definir. Aunque se han convertido en un foco de interés en las ciencias sociales,¹ no existe consenso en su definición, de ahí que establecer sus fronteras y modalidades es una tarea compleja. De hecho, hoy su origen y estructura interna continúan siendo objeto de debate e investigación, así como sucede con el establecimiento de las diferencias entre estados afectivos. Esto debido a que involucran procesos fisiológicos, cognitivos, conductuales y sociales.

En el estudio de las emociones se pueden ubicar diferentes enfoques.² Cada uno de ellos las concibe de manera distinta, se centra en problemáticas específicas y utiliza diferentes herramientas para su análisis. Así, se encuentra la perspectiva darwiniana, la jamesiana, la del racionalismo, del conductismo y del constructivismo, entre otras tantas, y más recientemente la antropología y la sociología de las emociones. Todas cuentan con sus propios preceptos sobre la naturaleza de la emoción y cómo llevar a cabo investigaciones en este campo. Sin embargo, existen varias áreas de traslape en las mismas.

La perspectiva que adoptamos en este texto parte de un enfoque sociológico que toma en cuenta la construcción social de las emociones (Lutz, 1988: 247; Armon-Jones, 1985: 1-22), su comprensión y su explicación en contextos sociales (Durkheim, 2012 [1897]: 28-36; Ortony, Clore y Collins, 1988: 161), su regulación y expresión (Hochschild, 1975: 553), el papel que desempeñan en la acción colectiva (Flam, 1990: 2; Barbalet, 1998: 96), así como en la construcción o ruptura de vínculos sociales (Turner, 2007: 8-9). De esta manera, se identifican las emociones que suscita un suicidio entre los deudos y algunos miembros de la comunidad de este estudio. A partir de dichas experiencias emocionales se pueden evidenciar los condicionantes sociales que ayudan a entender lo que acontece en la vida cotidiana de los actores sociales, así como lo que los lleva a actuar de cierta manera. Es de precisar que el tono descriptivo del documento, en particular durante los testimonios de las mujeres tras el suicidio de algún familiar cercano, es necesario para

¹ “El giro afectivo puede ser entonces presentado como un proyecto destinado a indagar en formas alternativas de aproximarse a la dimensión afectiva, pasional o emocional —y discutir las diferencias que pueda haber entre estas tres denominaciones— a partir de su rol en el ámbito público” (Macón, 2014: 168).

² Para un recuento detallado de estas diferentes perspectivas consúltese Enciso y Lara, 2014.

el análisis de las experiencias emocionales de las entrevistadas, ya que permite identificar parte de las creencias y saberes de las personas ante tal fenómeno en la región, así como la dinámica social de la comunidad. Se debe tomar en consideración lo que señala Fernández (2011: 3): “atrapar la energía emocional y traducirla en palabras es prácticamente imposible”, por lo que haremos lo que la autora sugiere, “zambullirnos en la marea emocional y nadar en su universo que es por definición: inconmensurable, complejo, diverso, subjetivo, misterioso y apasionante” (2011: 3).

El texto está dividido en cuatro secciones. En la primera, “Sobre las emociones”, se abordan algunos planteamientos esenciales para entender la naturaleza de las emociones y se enfatiza la importancia de su estudio. La segunda corresponde a las “Consideraciones metodológicas”, en ella se describe la población entrevistada, así como el acercamiento analítico para captar e inferir las emociones, su secuencia y la dinámica social, a partir de las entrevistas realizadas a los parientes de los suicidas. En la tercera, “Itinerarios emocionales ante un suicidio”, se identifican las emociones que surgen en los relatos de tres mujeres de Yucatán, familiares de suicidas. En estos se muestra cómo vivieron sus experiencias emocionales, incluyendo su atribución causal, la afectación y funciones sociales que emanaron de cada estado emocional, así como las estrategias utilizadas para encararlo. En la cuarta, “Consideraciones finales”, se revisa el surgimiento de emociones entre los diferentes actores, se comparten algunas de las creencias, saberes y dinámicas sociales de la comunidad, así como el punto de convergencia para restablecer la dinámica de la comunidad.

Sobre las emociones

Como explican Gutiérrez, Arbesú y Piña (2014: 28) “los análisis de lo que se denomina comúnmente *emociones* (miedo, cólera, vergüenza, orgullo, odio, amor, piedad, indignación, alegría, tristeza, etcétera) muestran que estas no pueden ser reducidas a sensaciones puras, reacciones simples o pulsiones”. Actualmente, las emociones se reconocen como factores fundamentales, no solo en el estudio de lo individual, sino también en relación con los comportamientos colectivos. Lo anterior se complementa con lo que señalan Gutiérrez y Reyna (2015: 126): “las emociones están presentes en nuestras vidas, prácticamente en todas las actividades que desempeñamos; estas constituyen fuerzas poderosas que influyen en la conducta y en la experiencia subjetiva del ser humano”. De hecho, se ha sugerido que un coeficiente emocional alto puede ayudar más a resolver los conflictos de la vida diaria que un coeficiente intelectual elevado. De ahí que su estudio sea indispensable para identificar “las formas en que los actores en la vida cotidiana se posicionan frente a las diversas proposiciones y discursos que configuran los sistemas culturales” (Rodríguez, 2008: 146).

Así, como señala Bericat (2001: 70), es necesario tomar en cuenta que “ninguna teoría que pretenda explicar o comprender un fenómeno social puede llegar a ser perfectamente inteligible si no se consideran los contenidos emocionales implicados en el fenómeno bajo estudio”. Para el caso particular de este texto es preciso considerar también lo que Durkheim (2012 [1897]: 9) aclara: “Dado que el suicidio, tal como aparece hoy, es una de las formas en que se traduce la afección colectiva que todos padecemos, [su estudio] nos puede ayudar a comprenderla”. De igual

modo, como argumenta Payá (2012: 69) el ser humano “se encuentra atravesado por el lenguaje, las tradiciones y prácticas sociales de su tiempo. Nadie se debe únicamente a sí mismo. Todo gesto va dirigido siempre a otro. La muerte, como la escritura, se brinda a alguien más. El acto suicida está inmerso en el campo grupal, aunque sea el cuerpo individual el que actúa”. De ahí que un suicidio genera en los familiares, amigos y vecinos un cúmulo de emociones que conviene revisar.

Asimismo, de acuerdo con Hochschild (1975: 288, citado en Bericat, 2000: 160) la sociología de las emociones ha aportado planteamientos esenciales para entender que “las emociones están cargadas de significados, de sentidos anclados en unos específicos contextos socio-históricos, entre cuyas dimensiones merece la pena señalar la dimensión normativa, la dimensión expresiva y la dimensión política”. La primera permite al sujeto dilucidar lo que es correcto y lo que no es socialmente aceptado, lo que puede generar una fuente de conflictos latente entre el individuo y los juicios u opiniones de los demás, como se observa en los casos aquí presentados. La dimensión política se refiere al objetivo de los sentimientos entre quienes tienen autoridad y los que no la tienen; así, la distribución diferenciada del poder determina el impacto de las emociones en varios de los casos aquí citados. Aunado a ellas, la dimensión expresiva trata de la relación entre la emoción expresada y la comprendida por los demás. Por otra parte, “Kemper entiende el concepto de estructura social como distribución desigualitaria de posiciones en los dos ejes de poder y estatus, esto es, considera ambas dimensiones en el sentido escalar, por lo que los individuos cuentan siempre con cantidades relativas de mayor o menor poder y estatus” (Kemper, 1978, citado en Bericat, 2000: 153). De este modo, cada actor está en una constante evaluación o ajuste de su conducta con respecto al poder y estatus de los demás; de ahí que se susciten cambios o ajustes de emociones para propiciar un equilibrio, según explica Cuéllar (2020: 266). Así, los interlocutores con mayor poder o estatus motivarán emociones positivas como la alegría, o negativas como la culpa, la vergüenza y el miedo.

En otro orden de ideas, Le Breton declara que “las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos, bajo un fondo emocional próximo” (Le Breton, 2012: 71). También aclara que “la emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo con la singularidad de cada persona” (2012: 75).

Se han hecho diversas propuestas de clasificación de las emociones. Hay quienes basándose en el componente evaluativo las dividen en positivas, negativas, neutras, mixtas, agradables, desagradables, por citar algunas. Otros, en individuales o colectivas. Y algunos más, en adquiridas o innatas. Sin embargo, en este estudio no se considera si las emociones son buenas o malas, sino qué tan necesarias resultan para asegurar el bienestar del sintiente, preparándolo para ofrecer una respuesta conductual adecuada a cada situación. Así, también se observa la forma como se comparten las emociones y si se devela el “contagio” de algunas de ellas entre los interlocutores. Hay que recordar que, de acuerdo con Rimé, el contagio emocional se da cuando la emoción del sintiente se extiende a las personas a su alrededor. Desde luego, para ello deben darse ciertas condiciones, como la presencia de “rasgos o preocupaciones comunes”, así como “lazos de afecto familiares o cercanía física o psicológica” (Rimé, 2012: 150-154).

Consideraciones metodológicas

De acuerdo con Ahmed (2015: 24), más que pensar en lo que son las emociones, la pregunta es “qué hacen”. Por tanto, el terreno para el análisis es, en este caso, el discurso que condensa la emocionalidad de los sujetos. Luego entonces, es fundamental la reconstrucción de las condiciones de producción de los discursos, pues permite entender quiénes expresan qué emoción, por qué y en qué circunstancias. Esto nos ayudará a identificar lo que las dolientes experimentaron ante el suicidio de un familiar, su poder y estatus en la comunidad, las causas que originaron ciertas emociones, así como las modificaciones en la dinámica social a que dieron lugar.

En este estudio, para el abordaje empírico de las emociones se seleccionaron tres entrevistas en profundidad concedidas por familiares de suicidas que habitan en una subcomisaría de Mérida, Yucatán, México.³ Dichas entrevistas fueron realizadas entre 2006 y 2007. Este material forma parte de una investigación más amplia sobre las percepciones del suicidio en esa zona geográfica. El acercamiento a estas mujeres se hizo a través de la entonces subcomisaria ejidal, quien además de conocer bien a la población sabía de los suicidios ocurridos antes y durante su gestión. Los nombres de las entrevistadas se cambiaron para proteger su identidad, ya que se trata de un tema muy sensible para ellas. Ahora bien, las tres mujeres tienen en común la pérdida de un ser querido por ahorcamiento;⁴ en el caso de Alba, su esposo, en el de Martha, su hijo, y en el caso de Juana, dos de sus hijos y un nieto, con diferencia de un año aproximadamente. Es importante señalar que Martha era la suegra de Alba, su inclusión es relevante para ilustrar sus diferentes percepciones a partir de su experiencia y estatus social. A continuación se presenta una breve semblanza de cada una de las entrevistadas.

Alba es originaria de la subcomisaría de estudio, pertenece a una familia de seis integrantes: los padres, una hermana y dos hermanos. Ella es la más joven de todos. En la fecha de la entrevista tenía 18 años; cuando su pareja se suicidó tenía 17 y él 19. Se efectuaron dos entrevistas, de entre 40 y 60 minutos cada una, con diferencia de una semana y media entre ambas. La primera se llevó a cabo el 30 de marzo de 2007 en la sala de la casa de sus padres. Entonces trabajaba como costurera en una maquiladora de ropa, empleo que dejó después de unos meses de la muerte de su pareja.

³ El municipio de Mérida se divide en comisarías y subcomisarías para facilitar la administración de las poblaciones rurales. En este caso, la subcomisaría de estudio se ubica a nueve kilómetros del centro de la Ciudad de Mérida. Cuando se realizó el estudio la subcomisaría tenía el 50% de sus calles pavimentadas, 20% de las cuales con banquetas. Solo el 80% de la población contaba con electrificación, alumbrado público y agua potable. En ese momento había 1 050 pobladores. De las 108 familias encuestadas, el 9% de los adultos eran analfabetos y el 57% solo había estudiado la primaria, algunos de los cuales únicamente cursaron el primero o segundo grado. En cuanto a la cuestión laboral, el 23% de los varones de dichas familias se dedicaban a la albañilería, el 3% trabajaba como ayudante de albañil y cerca del 10% estaban empleados como obreros, jardineros, choferes, veladores, pintores de brocha gorda, mecánicos, mozos, dinamiteros y un fosero (que limpia las fosas sépticas). Casi el 13% de dichas familias se sostenía con un ingreso mensual de entre \$1 200.00 a \$2 000.00; casi el 27% de ellas con un ingreso de \$2 001.00 a \$3 000.00, y un 33% con \$3 000.00 a \$5 000.00. De entre los entrevistados, casi el 51% de los varones jóvenes y adultos consumían bebidas embriagantes y otro tanto, estupefacientes (Hernández, 2014: 43-74).

⁴ Un gran porcentaje de los suicidios ocurridos en Yucatán es por ahorcamiento y los instrumentos más utilizados, según los informantes, son sogas de vinil o la hamaca (que cuelgan al hamaquero), la regadera del baño o una planta (árbol); en la comunidad de estudio existe una cierta propensión por las “matas de tamarindo” (Hernández, 2010: 247). Es de señalar que también prefieren decir “planta” o “mata”, para referirse a un árbol.

Martha, suegra de Alba, es originaria de Cacalchén, Yucatán. Es una señora de 52 años. Se separó de su esposo, pues él andaba con otra mujer. Vive con una nueva pareja y uno de sus cuatro hijos del primer matrimonio. El tercero de sus hijos ya no vivía con ella cuando se suicidó, tenía 19 años. Casi un año después del suicidio, se le entrevistó en tres ocasiones, de 20 a 40 minutos, debido a su variable disposición de tiempo.

Juana es originaria de la comunidad de estudio. Es una mujer de 72 años. Vivía con su esposo de 77 años (ya falleció) y un hijo soltero, de los 12 que engendró. Se suicidaron su hijo mayor, de 55 años; el menor, de 24, y un nieto. Otros dos de sus hijos fallecieron por cirrosis. Su esposo vendía botellas de vidrio y de plástico que recolectaba en la calle; lo que servía para la manutención familiar. Por su parte, Juana vendía semillas de calabaza que empacaba cuidadosamente en pequeñas bolsitas de plástico. A ella se le entrevistó en cuatro ocasiones, de 40 a 60 minutos cada una, debido a su gran disposición de tiempo para compartir sus experiencias; la primera se llevó a cabo el 28 de febrero de 2007, a un año del último suicidio de sus familiares.

Procedimiento analítico

Para el análisis de las entrevistas partimos de la idea de que la emoción no puede ser cabalmente investigada si no se atiende al lenguaje y al contexto específico en el que se experimenta y expresa. Siguiendo a Lutz y Abu-Lughod (1990), “si las emociones son consideradas como fenómenos sociales, entonces el discurso es crucial para entender cómo se constituyen” (1990: 11). Las autoras también asumen que el estudio de las emociones, a través del discurso verbal y no verbal, permite interpretarlas como algo que ocurre al interior de la vida social y que tiene efectos en esta realidad.

Para identificar las emociones, así como los recorridos emocionales de las entrevistadas, nos basamos en la técnica de tres vías de Plantin (2014): “La vía directa: la emoción es declarada, anunciada, en un enunciado de emoción explícito. Y las dos vías indirectas, cuando la emoción se afirma indirectamente, el enunciado de emoción debe ser reconstruido” (2014: 161). Estas últimas se hacen a través de las “señales *a posteriori* de la emoción, es decir, los informes psíquicos y los modos de comportamiento perceptibles característicos de una persona emocionada (manifestaciones fisiológicas, las mimo-posturo-gestuales o conductuales)” (2014: 161). Entre las fisiológicas podemos encontrar la sudoración, el rubor, la aceleración del corazón, dilatación de las pupilas, entre otras tantas. Por otra parte, se consideran las “señales *a priori* que dan cuenta de la situación dentro de un formato narrativo-descriptivo adecuado para inducir una u otra clase de emoción” (2014: 161).

Mediante el análisis se trata de reconstruir cómo van surgiendo diferentes emociones en el discurso de las mujeres sintientes para identificar su trasfondo social, así como desembrollar el soporte emocional de las experiencias en cada caso. Ahora bien, además de los marcadores emocionales anteriormente propuestos, para poder vincular dichas emociones con el suicidio se ubican marcadores a partir de tres componentes entrelazados de las secuencias emocionales que aparecen en las entrevistas de acuerdo con Scheff (1990, citado en Mancini, 2016: 205):

- Atribución causal de la emoción (constituida por los elementos interpelados por estas emociones): quién, quiénes o qué elementos —especialmente en términos de poder y estatus— disparan el contenido emocional de los fragmentos de dichos relatos. Se trata de ubicar los posibles predictores de tales emociones desde una dimensión reflexiva: qué valoración realizan de cada uno de los factores o dispositivos del entorno que condicionan sus emociones.
- Afectación social de la emoción: a quiénes y de qué manera afecta la experiencia emocional respecto de sus vínculos sociales más o menos inmediatos. Cómo definen la situación social que están atravesando, cómo se percibe la mirada de los otros y qué resultados genera ello para la interacción y la nueva situación social —en cuanto nuevo (des)equilibrio social— que emerge a partir de dichas experiencias emocionales.
- Funciones sociales que emanan de esta condición emocional, en términos de la regulación y el control social que suponen (especialmente desde los mecanismos de compensación, reparación y el castigo impuesto), de la censura que generan y de las posibilidades (o no) de conflicto social a partir de su manifestación.

Itinerarios emocionales ante un suicidio

A continuación, se presenta el análisis de las entrevistas para mostrar la secuencia de emociones que un suicidio desencadena en los deudos. Ya que se trata de relatos de mujeres, es fundamental tomar en consideración la distribución desigual de poderes, factor que parece tener un gran peso a la hora de configurar las relaciones en dicha comunidad, donde no es de sorprender que el capital social⁵ de estas tres mujeres sea menor al de casi cualquier hombre, y que las dinámicas de regulación o control social recaigan, de manera principal, en ellas. Después, el producto de las tres entrevistas se agrupa en dos casos en particular para su análisis: el primero tiene que ver con el relato de Alba ante el suicidio de su esposo, y con el de Martha, la madre del chico. El segundo caso es el de Juana, quien perdió a dos de sus hijos y a un nieto.

El caso de Alba

En vísperas de Navidad, Alba y su esposo habían acordado viajar a la ciudad de Mérida al terminar su jornada laboral, visitar el centro y hacer algunas compras. Cuando ella llegó del trabajo lo encontró en la calle ingiriendo bebidas embriagantes con sus amigos, pasando por alto el compromiso que tenía con ella. Discutieron y pelearon como nunca; ella asegura que jamás lo había visto tan enojado.

Tomó con sus amigos [...] empezamos a pelear [...] lo desconocí [...] una pelea muy fea [...] que no sé... [Mientras narra, su mirada parece lejana, enfocada en aquel pasado. Toma un momento largo para tragar saliva]. No me pegó, pero sí me insultó, me tiró en el piso, agarró un cuchillo, me dijo que me iba a matar... [Vuelve a tragar, se queda pensativa y trata de

⁵ “El capital social entendido a partir de las redes de relaciones personales que el individuo es capaz de desplegar” (Garzón, 2006: 5).

recuperarse, para continuar su discurso]. Jamás [...] ahí lo desconocí. Pensé que estaba drogado, pero no estaba; hicieron su autopsia, pero no. Eso sí, estaba alcoholizado.

Su discurso, gestos, tono de voz y los silencios para recuperar la tranquilidad aún reflejan el miedo que le produjo tal situación. El miedo se introyecta al percibir la amenaza del peligro. En ese momento estaba a merced de la voluntad de su pareja, quien mostraba una conducta radicalmente distinta, extremadamente agresiva, empuñando un cuchillo con el que la amagaba, como si se tratase de otro hombre, posiblemente por el influjo del alcohol. La joven en el piso, con el arma blanca apuntándole, se sentía vulnerable e indefensa.

Más adelante en su relato, su miedo es desplazado por ira, al comentar que después de la discusión el muchacho salió al monte (por la parte trasera de la casa):

Ajá, ahí cuando salí, ahí lo vi, estaba... me dio coraje lo que [...] en el que entré, no estaba. Me dice su tío: “¿No está? Me dijeron que sí está. Es que necesito hablar con él”. [Y prosigue:] “¡Ah, ahorita veo!”. Cuando lo fui a hablar vi que no estaba, me lo empezó a hacer [con esto indica que no era la primera vez que lo hacía][...] en que se molesta se va atrás...

Según explica ella, irse al monte también era una costumbre del padre del muchacho, el cual tras una discusión con la madre se iba al monte, desde donde la amenazaba con quitarse la vida. Este hábito era bien conocido por su pareja, quien en ocasiones de enojo imitaba a su progenitor.

Y, en efecto, el muchacho se fue al monte, donde se colgó de una “mata” y murió. “Ajá, ahí cuando salí, ahí lo vi, estaba [...] me dio coraje lo que...”. Los gestos y el tono de voz de la muchacha revelan ira, emoción generada por el estrés y la gran tensión suscitada por las demandas, amenazas y humillaciones recibidas de parte de su familia política (la madre del muchacho, tíos y tías), quienes la culparon del ahorcamiento del muchacho por no haber ido a buscarlo antes al monte. A ello se suma su enojo, provocado por el muchacho, quien la privó de la comunicación e hizo inasequible la reconciliación, y el haberla dejado en una situación tan desventajosa, no solo con la familia política sino con la comunidad. Tras el suicidio de su pareja emergieron conflictos familiares que la obligaron a meter sus cosas en una bolsa y salir prácticamente huyendo de la casa de los parientes del muchacho, con quienes ambos vivían; de esta manera, ella queda en una situación de vulnerabilidad, tanto emocional como social. Sobra enumerar el cúmulo de emociones que revivió la joven en tan solo unos instantes: el miedo, la ira, una gran tristeza y, desde luego, cierta frustración por no haber recobrado la comunicación con su pareja y haber intentado resolver el problema.

En su relato también surgen la vergüenza y la culpa, emociones situacionales generadas a partir de algo ocurrido en el pasado (Ahmed, 2015: 172 y 292). Por su parte, a partir de las consideraciones de Kaufman, Mancini (2016: 196) afirma que “ambas son emociones indisociables, superpuestas, próximas, interrelacionadas y experimentadas de manera concomitante”. Estas son culminantes en el ejercicio del control social y, aunque operan de manera distinta, ambas permiten mantener el rango y la jerarquía de los actuantes.

De acuerdo con Scheff (1988), “la vergüenza habla de la manera como construimos la percepción que se tiene de nosotros mismos, a partir de la percepción social de los otros: el *self social*” (1988: 398).⁶ Para identificar algunas situaciones que convocan emociones en Alba, se retoma otro extracto de una de sus entrevistas, un año después del suicidio de su esposo. Tras dicho acontecimiento, la joven menciona que la familia de él y la gente de la comunidad la señalaron —“hablotean” [hablan mal de ella], explica—, no solo por el suicidio de su pareja sino también por eventos anteriores, como el hecho de haberse ido a vivir a casa de la familia de él sin haberse casado, obviando una estricta norma social que deben cumplir las jóvenes de la comunidad.

¡No, me empezaron a decir cosas! “Sólo se murió ese, está empezando a loquear [...] está andando así”. Pendejadas así, a mí no me interesa, es que la gente te juzga de todo, de todo. Así cuando me fui a vivir con él, así dijeron cosas: “Que estoy embarazada, que por eso me fui”, hasta mi mamá me dijo: “¡Qué!, ¿estás embarazada?”. Entonces [...] “De tres meses me vas a ver, porque a los tres meses se empieza a notar, si ves que estoy embarazada”, es por eso que me fui y [...] “pero si ves que no” [...] y ahí está [...] pasó. “Te estoy diciendo que no estoy embarazada”. Pasó eso, lo mismo: “que me vieron con mi querido, que no sé qué [...]”, un montón de cosas. ¡¿Qué no me dijeron?! Ya estoy acostumbrada que la gente hable mal de mí. La gente habla, pero no ve su cola también; aunque sea chiquita tenemos cola que nos pisen.

El suicidio de su esposo convierte a Alba en el foco de atención de la comunidad, que se constituye como autoridad para ponerla bajo escrutinio y “avergonzarla”. La situación de vulnerabilidad a la que se enfrenta devela una gran asimetría, ya que no cuenta con algún tipo de capital (social, económico⁷ o simbólico⁸) que la proteja. Su estado de indefensión se puede mirar desde varios ángulos. Por un lado, está el factor situacional: mujer, sola, en casa de los parientes del joven, donde ellos, junto con los vecinos del muchacho, son los primeros en cuestionarla, insultarla, lastimarla y culparla. Su pareja, único lazo que la unía a ellos, ya no existe. Por otro lado, está el grupo etario al que pertenece: es una menor de edad entre muchos adultos. Amén de lo anterior, su situación social la deja aún más débil, pues no estaba casada al momento del suicidio de su pareja, lo que constituye una grave falta moral en la comunidad. Por tanto, aun cuando hay otros casos de unión libre en la comunidad, siempre ha existido la posibilidad de ser víctima de una doble moral social, principalmente por la suma de factores adversos a los que se enfrentaba. Hay que tener en cuenta que en su nuevo contexto ya no tiene un hombre que la defienda, lo que implica la pérdida de derechos ante la familia política y los vecinos, debido al juicio de la comunidad.

⁶ Trad. propia: “shame is the social emotion, arising as it does out of the monitoring of one’s own actions by viewing one’s self from the standpoint of others” (Scheff, 1988: 398).

⁷ “El capital económico se define por los bienes materiales de producción y de consumo de los agentes. Se puede visualizar en los bienes patrimoniales que los padres acumulan y dejan en heredad a sus hijos como un recurso que los empodera y los distingue en las personas de su generación, y los hace competir por un lugar de renombre en la escala social” (Fowler y Zavaleta, 2013: 124).

⁸ “Cualquier diferencia que sea reconocida, aceptada como legítima, funciona por el mismísimo hecho como un capital simbólico, proveyendo una prueba de distinción” (Bourdieu, 2013: 6).

Alba es consciente de que sus vínculos sociales son inseguros, ya que ha transgredido ciertos lineamientos de la subcomisaría y estos han sido censurados no solo por la comunidad, sino por su madre también. Durante la entrevista, ella expresa una lista de agravios que ha sufrido y que han dejado huella en su vida; quizá la más profunda sea la que imprimió su propia progenitora, dado el parentesco y el afecto que le tiene a su madre. Esto es lo que Hansberg (1996: 161) llamaría “vergüenza moral”, donde están en juego los valores y las exigencias morales ideales. En el caso que nos ocupa, el ideal en la comunidad es que una joven salga de casa de los padres vestida de blanco, directo al altar antes de consumir el matrimonio, y que consagre el resto de su vida al cuidado del esposo y los hijos; aunque esto no siempre se cumple, tampoco se juzga con tanto énfasis como lo hicieron con Alba tras el suicidio de su pareja. Sin embargo, al declarar que todos “tenemos cola que nos pisen” (así, de manera incluyente) se anticipa a enfrentar a quienes le dirijan más reproches, además de marcar una diferencia y distancia social suficiente que le permita posicionarse ante la supuesta superioridad de los demás para evitar cualquier acción de estigmatización o degradación. Esto actúa como una estrategia de regulación interpersonal positiva, disminuyendo un poco las emociones negativas, al tiempo de propiciarle algo de calma y esperanza. Podría considerarse como un intento de recuperar el vínculo social con su comunidad, apelar a la aceptación de la gente (o por lo menos a su silencio) y a la posibilidad de reconstrucción de sus relaciones sociales, pues en dichas circunstancias su única alternativa fue mudarse de la casa de los parientes del muchacho a la de sus padres, ya que no tenía los medios para emigrar de la subcomisaría como ella hubiera deseado.

Aunque la joven repite con determinación y enojo las situaciones que produjeron los comentarios de la gente en el pasado y en su discurso verbal aparenta no importarle el rechazo y la desaprobación de los demás, las manifestaciones fisiológicas de su cuerpo y su postura aún revelan vergüenza. Alba baja la cabeza y desvía la mirada, al tiempo de romper en llanto. Esa misma emoción, especie de “miedo a la degradación social o, dicho en términos más generales, a los gestos de superioridad de los otros” (Elias, 2015: 499) y quizá también al conocimiento de su incapacidad para defenderse de amenazas exteriores como de los parientes políticos y miembros de la comunidad, hizo que la joven saliera de la casa de la familia política la noche de la muerte de su pareja y fuera a refugiarse en un lugar libre de la mirada de la gente, la casa de sus padres. La afectación social fue mucho más allá de la interacción en la que se produjo dicha emoción, ya que Alba permaneció encerrada en la casa familiar hasta muchos meses después. Su actitud desvela cómo lo social es legitimado, incorporado y reproducido por ella.

Durante su reclusión en casa de los padres Alba tiene ocasión de analizar la situación con detenimiento y es entonces cuando emerge la culpa, que tal como Mancini (2016: 196) explica interpretando a Harré y Lamb, esta es una “condición atribuida a una persona (especialmente a uno mismo, *al self*) a raíz de alguna transgresión moral, que se experimenta cuando se produce una violación (generalmente bajo un comportamiento egoísta) de un principio altamente valorado (por uno y por los demás)”. Siente una gran responsabilidad por la discusión sostenida con su pareja. Como no puede reparar el daño, expresa un cierto remordimiento al pensar una y otra vez en lo que habría ocurrido si hubiera actuado de forma distinta. Ella acepta la responsabilidad de no haber platicado con su pareja para tratar de solucionar las cosas: “Pues [...] ¡Ay! ¿Cómo

le diré? Si hubiese sabido que iba a intentar algo así, pues trataría de no enojarlo mucho, que no [...] que se moleste mucho, así no se va atrás [al monte], iría a verlo, algo así, pero no dijo nada”.

Así, la joven se apropia de la culpa que los parientes y algunos vecinos de la comunidad han depositado en ella por no haber ido a buscar al muchacho cuando el tío fue a su casa a preguntar por él. Reconoce la afectación a los familiares del muchacho y el costo que conlleva en la interacción social de la localidad: “Si le hubiera ido a hablar cuando me dijeron, tal vez se hubiera salvado. Quién sabe, eso es lo que dicen”. No obstante, para cambiar el foco de las miradas, crear una “cortina de humo” y quizá así aminorar un poco el peso de dicha emoción, distribuye parte de la culpa entre diferentes actores. Por un lado, el ejemplo de los padres de él, cuyo comportamiento juzga egoísta, por no considerar los sentimientos de los hijos.

¿Cómo le diré? Sus papás no vivían juntos, vivían separados y, ya ve, no me lo decía, pero me daba yo cuenta. Como su mamá tiene otra pareja [...] El señor se casó, es lo que él me dijo, fue lo que más le dolió; su papá nunca se casó con su mamá, buscó el señor a otra y con ella se casó. Me dice su mamá: “En que sale se molesta, sale en la parte de atrás, está molesto”. Cuando el entierro [...] su papá dijo: “Tú te fuiste [...]”, dio a entender que así lo quiso hacer su hijo; llegó a hacer lo que su papá hacía y eso hizo también. Cuando su esposo se molestaba [...] se molesta y se va. Una vez se molestó conmigo y le dijo la señora: “estás haciendo lo que tu papá hacía cuando se enojaba” [...] la señora le decía: “¡Ay, estás haciendo lo que tu papá hacía!” [...] no le contestaba.

Y, por supuesto, también deposita un poco de culpa en el muchacho, cuya ira lo llevó a transgredir el principio de respeto hacia ella al tirarla y amenazarla con un arma blanca. “‘Óyeme’, le dije. ‘¿Qué te está pasando? ¿Te estás alterando demasiado!’, le dije. Él se dio cuenta. ‘¡Perdóname!’, dijo, salió en la parte de atrás [...] ¿Cómo voy a saber que iba a hacer eso?”.

Después de la repartición de culpas, Alba vuelve la mirada a la ocurrencia de hechos en la subcomisaría y retoma el miedo. Este miedo en particular, distinto al anterior, le proporciona una cierta regulación interpersonal, ya que le permite tornar la atención a cada miembro de la comunidad, pues todos están expuestos. Sabe que esta afectación actúa como una “epidemia”, un contagio que se propaga rápidamente si no se toman las medidas necesarias para el caso. Ahora todos se enfrentan a lo desconocido, a algo superior, intangible, amenazante, que puede propagarse y atacar a cualquiera. Introduce esta parte del discurso con una invocación a Dios, quizá como una forma de protección contra ese “Mal” que ha atacado a diferentes actores de la comunidad.

¡Ay, Dios mío [Utiliza un tono suplicante y hace una pausa antes de continuar], aquí estuvo mucho esa epidemia! Se suicidaron muchos [...] una muchachita de 14 años se suicidó también. Tiene dos años eso, de marzo que falleció esa muchacha. Después en diciembre, después otro en marzo, abril, para junio su hermanito. Solo eso estuvo pasando aquí o que se pasaban a suicidar [...] Esas cosas, no sé por qué lo hacen... y viene la epidemia acá [...] y ya [...] puras cosas que están pasando.

Desde luego, la propagación del miedo a dicha “epidemia”, tal como lo expresaron dos de las entrevistadas y algunos vecinos, se convierte en la tarea de los parientes y amigos, para que la gente de la comunidad se preocupe y ocupe de esta amenaza en lugar de seguir señalando culpables.

El caso de Martha

Madre del joven de 19 años, también experimenta diferentes emociones a partir del suicidio de su hijo. Cuando narra lo sucedido, de acuerdo con la información que le dio la pareja del muchacho (Alba), se puede observar cierta ira en ella.

¿La muchacha esa?! Sí le pregunté. ¡Ah, es que estuvo habloteando, que no sé qué [...], que por acá [...]! Bueno, tiene que buscar defenderse ella, pero como dije: “Sabes lo que ya pasó, no me voy a poner a pelear, pero sí me duele mucho”. Lo único que yo digo: que se quede en las manos de Dios, Él va a hacer justicia, que se quede en las manos de Dios. Si ella tuvo la culpa o no tuvo la culpa, allá ella, ¿para qué voy a poner a pelear? Si voy a pelear no va a volver... ¿Para qué?

En este momento de la entrevista Martha se refiere a Alba como la “muchacha esa”, en tono despectivo. También demuestra y refuerza su coraje al utilizar el término peyorativo “habloteando” para referirse a que, según ella, Alba cuenta cosas negativas o inciertas. Por otra parte, su discurso condenatorio revela cierto resentimiento, reproche y responsabilidad de la que fuera su nuera por el suicidio de su hijo, al decir que ella “busca defenderse”, aunque más adelante se deslinda del señalamiento dejando todo “en las manos de Dios”.

Más adelante declara lo que supone pensó su hijo. En ese punto prefiere referirse a la muchacha a través de un adjetivo demostrativo, en lugar de su nombre, como una forma de marcar distancia e indicar cierto resentimiento:

“¡Ah! Si yo busco problema a esta, pues que se quede y yo me voy”. Y creo que no le vino a la mente, pues creo que fue algo fuerte para él, que creo que no le vino en la mente... o le dijeron por esta... o hicieron por esta. Hay parejas que así pasa, se ponen a discutir, a tomar o se ponen a hacer otras cosas, pero él... creo que pensó eso.

Su ira es más evidente cuando recuerda cómo a la hora del entierro de su hijo algunos miembros de la comunidad impedían que se le enterrara boca arriba por haber cometido suicidio; alegaban que debía quedar de costado o boca abajo, sin mostrar la cara a Dios, por despreciar la vida que le había dado. En otro caso de suicidio de la subcomisaría, los vecinos incluso negaron la entrada del cadáver al Camposanto. Uno de ellos argumentó que por ser un sitio sagrado no se puede enterrar ahí a una persona que rechaza la vida, ya que es un “regalo que Dios da y solo Él puede quitar”.

Mientras relata cómo algunos integrantes de la comunidad querían que su hijo fuera enterrado boca abajo y explica su actitud para no atender sus demandas, su discurso no verbal revela una gran frustración ante la situación vivida, así como animadversión hacia algunos actores de la población, quizá por su falta de empatía. Aunque parece muy convencida de lo que dice, no

hace contacto visual al comentarlo, como si el eco de la experiencia emocional, provocada por los señalamientos de la población se lo impidiera.

Yo quiero que como esté se vaya, que tal si... ¿cómo le puedo decir a usted?, ¿qué tal si le quiere ver la cara Diosito cuando llegue allá? Va a esconder su cara. Porque muchos me estaban diciendo que lo pongan boca abajo. A pesar de lo que haya hecho, él no hizo algo malo. Sabe, como le había dicho, mi hijo no está allá alborotando con los vecinos, peleando con cualquiera. Está bien, ¿sabes?, que eso que le perdone Dios. Yo soy su madre, así está, así se va a quedar, no quiero que lo pongan como dicen.

Lo anterior se refuerza con la siguiente sección de la entrevista en la que ella defiende a su hijo, aunque la ira inicial cede paso rápidamente a la tristeza. El dolor emocional que surge tras dicho evento lamentable hace presa de ella nuevamente, ahora ante los recuerdos de su hijo fallecido.

Pero yo sé que está perdonado por Dios, yo sé qué pienso... y yo sé que es así. Tal vez lo que hizo en ese momento, pero su corazón no era malo, su alma no es mala. Es buena gente mi hijo, simplemente tuvo ese problema y cometió ese error de quitarse la vida. Yo sé cómo es él... como es él.

Y prosigue, con voz entrecortada, víctima de las lágrimas, muestra del dolor y profunda tristeza que le ocasionan la separación de su hijo y los recuerdos que la acompañan:

¡Fue terrible! Un momento tan terrible en mi vida... Digo entre mí, hasta ahora cuando lo recuerdo, no sé [...] siento que me destroza el corazón, no se me olvida, bueno... [No puede contener el llanto].

Entonces que no se me quita de la mente, me dicen, me pongo a llorar, ni modo, me duele, es mi hijo, todavía me duele. “Pues ten paz [...] pídele a Dios” [Le dice la gente]. Es lo que yo hago [...] pedirle a Dios, que donde esté que lo cuide, que no lo abandone y todo eso.

Más adelante, la vergüenza moral y la culpa parecen amalgamarse cuando la madre trata de explicar el suicidio de su hijo, al tiempo que intenta esclarecer lo que lo pudo llevar a tomar dicha decisión. El suicidio del joven puso a Martha en una situación de vulnerabilidad. La gente de la comunidad primero dirigió la mirada al muchacho y después a cada uno de los familiares, de manera que sus historias de vida quedaron a disposición de la (d)evaluación de la comunidad. La reconstrucción afectiva, derivada de sus recuerdos, hace presa nuevamente de sus emociones. En su discurso, la madre del muchacho enfrenta la alternativa de quedarse callada ante los ojos inquisitivos de los pobladores o verbalizar lo que supone parte de su “responsabilidad” de acuerdo con lo que la gente señaló. Martha rompe el silencio y, quizá como una manera de regular sus pensamientos, enumera una a una las faltas que le han atribuido.

La madre revela estar separada de su esposo, vivir con una nueva pareja y no haber estado cuando su hijo la necesitaba, tras la discusión con Alba. Su declaración remite a comportamientos

femeninos socialmente sancionados por la gente de la comunidad en la que vive, lo que le ocasiona cierta vergüenza, al grado de mantener al margen la identidad de su pareja actual. No obstante, para contrarrestar dichos señalamientos y marcar una distancia respecto de quienes la culpan, de manera que le permita evitar la degradación social, subraya su sentido de responsabilidad y cuidados para con sus hijos tras el abandono del padre. Este último argumento es un modo de diferenciación que le permite apartarse de la construcción moral de otros grupos menospreciados: como el de las mujeres que dejan al marido y las que abandonan a los hijos, por ejemplo.

Así, a través de dichas revelaciones legítima, incorpora y reproduce el discurso social, al tiempo que apela al perdón de la población al reconocer “su falta”, por no haber estado con su hijo en un momento en el que la necesitaba, además de sugerir un intento de su parte por recuperar su vínculo con la sociedad. Asimismo, en su discurso deja entrever otros actores que de alguna manera pudieron afectar la decisión de su hijo. Dicha repartición de culpas puede hacer las veces de regulación interpersonal.

El suicidio es... pues algún problema que creo tienen los jóvenes, ¿verdad? Hasta los mayores [...] las personas adultas como nosotras, ¿verdad? [involucra a la interlocutora, como buscando empatía]. Algún problema creo, en el caso mío, que le pasó a mi hijo. Eso, no sé, tenía a su pareja, tenía 19 años, apenas cumplió 19 años, el 16 diciembre cumplió 18 años, entonces 19, así [...] Yo no estaba acá cuando pasó eso... Como el papá de mis hijos también se fue con otra señora... Vive acá [señala el lugar]. Entonces yo me quedé con ellos, entonces tengo otra pareja. En la fiesta de la Navidad y todo eso me dice mi pareja, como allá vive mi papá, “¿por qué no vas a pasear con tu papá?”, me dice él. Bueno, estoy tan segura, que es como que usted tenga un hijo, ya está con su mujer, lo va a cuidar, va a estar bien, en eso agarré, fui a Cacalchén. Entonces llegando a Cacalchén, ahí está, resulta que en la noche viene mi hijo grande, me da la mala noticia que sucedió con mi hijo [...].

En esta parte de la entrevista, primero se deslinda de cierta manera de la responsabilidad de no haber estado en la subcomisaría cuando su hijo se suicidó. Más adelante, enfatiza el abandono del padre, situación que da a entender podría haber propiciado el descuido a la familia y la inseguridad emocional. Y, antes de aclarar que ella también tiene otra pareja, recalca que se hizo cargo de los hijos, en un intento personal de mitigar la culpa o escapar al señalamiento de la gente. Al relatar este último fragmento corren lágrimas por sus mejillas, quizá además de por el dolor por la pérdida de su hijo, por un sentimiento de culpa, sugerida en su discurso, por no haber estado para él en ese momento, así como por la vergüenza de encontrarse con su nueva pareja en otro lugar cuando ocurrió el suceso, lo cual no es bien visto en la subcomisaría, según sugiere en su relato.

A veces digo yo así: Si ese momento [...] ¿Quién? ¿Quién va a saber las cosas que va a suceder? Si ese momento estuviera yo acá, yo creo que no hubiera pasado o [...] Es lo que digo, a veces si estuviese acá, yo hubiera visto [...], pero ¿quién va a saber las cosas que van a pasar? Y agarré yo fui a ver a mi papá y digo: ¿Por qué pasan esas cosas a mi hijo?, digo entre mí y es lo único.

Por otra parte, como en el caso de Alba, aparece el miedo, generado por un ente superior, un “Ser” maligno, al que no ve. Saben de su existencia, pues ya antes se ha apoderado de algunos pobladores en momentos de debilidad, como cuando han ingerido bebidas embriagantes o consumido drogas, enfrentan algún problema familiar o de salud. Por ello, a partir del suicidio de su hijo es presa del miedo, pues sabe de la presencia de este Ser en la comunidad y la experiencia les ha enseñado que a un evento de dicha naturaleza le siguen otros tantos, propiciados por Él.

Yo creo que sí, porque dicen que esas cosas que suceden así, principalmente esta... El Mal hace esas cosas. Él te hace tomar esa decisión, para tomar la vida. En esa forma el Mal se apoderó de él y tuvo un poco de problemas con la muchacha y todo eso [...] lo que hizo, eso, se apoderó el Mal de él, porque era un chavo bien, mira no era un chavo problemático, no peleaba con nadie.

Es tal el temor que le tiene a ese Ser maligno que prefiere evitar su nombre, lo identifica como el Mal; situación que se replica de la lengua maya, donde se le prefiere llamar *Kakaz-baal* (cosa muy mala), en lugar de *Cizin* (Demonio) (Villa, 1995: 184-185). En raras ocasiones, cuando se ve forzada a pronunciar su nombre, lo hace en voz baja, no sin antes mirar a todos lados para asegurarse de que no esté cerca, acechando. Luego, para señalar al responsable, aclara: “El Demonio [le tomó tiempo pronunciar su nombre, no sin antes haber inspeccionado el área con detenimiento], como dicen, eso es... Se acorraló a él mismo”.

Así, tras un suicidio inician los rituales de limpieza o exorcismo⁹ en la comunidad. Entre estos, se incluye el corte de matas, la limpieza con hierbas, la quema de inciensos, la limpieza con agua bendita si el padre lo permite y, desde luego, muchos rezos. El miedo al Mal es compartido por todos, ya que cualquiera puede atravesar momentos de vulnerabilidad y ser presa fácil de este.

Realizar todos los rituales señalados por los parientes y vecinos de la comunidad denota presión y control social, ya que es latente el miedo a ser señalada, aislada y provocar la desaprobación de los demás actores sociales por no atender las indicaciones de limpieza y liberación del Mal. Además, con ello se previene la ocasión de otro evento de ese tipo porque, de ocurrir otro suicidio, si no hubiera realizado la limpieza, Martha provocaría que la señalaran como responsable. Por otro lado, también sugiere miedo a lo desconocido y lo intangible —que hace que la gente se suicide—, como si se tratase de un hecho fortuito donde no solo se le teme al Mal, sino también a lo que pueda provocar y todo lo que tenga que ver con este, incluyendo el instrumento o medio utilizado. Tal es el caso que al preguntarle cómo se suicidó, responde: “De... [hace el ademán como de una cuerda en su cuello, le acompaña un silencio largo, para asegurarse de que la interlocutora tenga clara la comunicación no verbal] sí, sí, eso es. ¿Cómo es que acá pura de esas cosas están sucediendo ahorita?”.

⁹ Utilizo este término ya que, de acuerdo con la descripción que dieron los pobladores, se trata de una limpieza para expulsar al demonio del cuerpo de una persona, de algún ser vivo o de un lugar y ahuyentarlo, tanto como sea posible.

El caso de Juana

En el discurso de Juana, madre de dos hijos y un nieto fallecidos por suicidio, también surge una cadena de emociones de la que se da cuenta a continuación. Ella siente ira en diferente intensidad por hechos diversos en los que condena distintas situaciones y actores. Primero, al hablar del “supuesto” suicidio de su nieto, veredicto de las autoridades que pone en entredicho con sus declaraciones. Cada uno de sus cuestionamientos revela cierta frustración por el desconocimiento de los hechos. Además, parece reprochar algo a la pareja del muchacho, de quien discursivamente pone distancia y a la cual se refiere de manera eufemística como “una señora de la vida”, por no mencionar la actividad a la que se dedica.

¡Pero yo no comí esos cuentos, doctora! [expresión utilizada para indicar que no lo creyó], la verdad, porque así se mató ese chiquito, así se mató, y su... como le dicen sofá, donde se sientan ellos. ¿Cómo se cayó y caminó, que se siente y se acomode? Eso no lo creo, la verdad no lo creo, hasta ahorita no lo creo, pero tuvo una señora, “una señora de la vida” [nocturna, una prostituta]... ¿Cómo se reventó la sogá, que se caiga? Se caerá embrocado o en un lado o en el otro lado... o se pegaría en la pared. ¿Pero hincado, pero que tenga suficiente fuerza para sentarse? No lo creo eso, cuando lo buscaron seis días de muerto, ya tenía hasta gusanos en su cara, está sentadito en el sofá, tenía puestos sus brazos así [y cruza los brazos para hacer la demostración] y su pie lo tiene cruzado, su chancleta está abajo de su pie... y su cabellera ya está despegado [sic], ya está, su cara no, ya no tenía, ya está desfigurado, ya lo habían comido [los gusanos], de hecho el doctor nos dijo que no, no hizo, claro que, ¿cómo le dicen? El cable lo tenía en su garganta, pero no lo tiene cubierto hasta acá [señala la parte trasera de su cuello], sino que se reventó y el cable que está colgado no es el mismo que tiene en la garganta, porque el cable que está colgado es el del abanico y la que tiene aquí en su garganta era uno negro, entonces no era el mismo cable.

Más adelante, también con mucho coraje, vierte cierto resentimiento hacia su yerno, esposo de su hija y padre de su nieto. Revela el desprecio hacia el señor al designarlo con la palabra altisonante “cabrón”, a la que acompaña el término peyorativo “guache” (utilizado para indicar que alguien no es originario del lugar), repetido como un insulto, mientras aclara la forma como el señor trata a su hija y su opinión de cómo debería comportarse ella con él:

Es albañil... pero mi yerno nunca pudo ver a su hijo... era muy cabrón, guache, es guache... Es de, es de Chiapas, solo vino a... ¿ay, cómo le dicen? Cápora, Crío y de eso vino aquí en Mérida, se enamoró de mi hija, se casaron. ¡Ay, doctora, tiene muy mal carácter! Acaban de operar a mi hija de un nené [bebé] y la encerró mi hija en un miriñaque [tela de alambre que se utiliza como mosquitero].

Mi hija y hasta hoy... no le da dinero, que le da solo diez pesos, veinte pesos diarios... le digo a mi hija... ella trabaja en un lugar y compraba pollo, kilo de pollo lo metía en su refrigerador pa' todos, entonces le digo: “hija, porque sé que le das cosa buena pa' que coma, entonces ¿por

qué se apura él? ¿de qué se apura?”. “No”, le digo... “castígalo... te está dando 20 pesos, compra medio de huevo, compra medio o un kilo de tortilla, si hubo pa’ fresco, si no, pues no... así se va a fastidiar”, pero a mi hija es su adoración, doctora. ¿Qué más le puedo hacer?

Otro pasaje que provoca una gran ira en Juana es el de la discusión entre uno de sus hijos y el padre. Su molestia la demuestra a través de las gesticulaciones de enojo que hace al representar cada una de las escenas, así como por los tonos de voz que utiliza, por lo general más altos. Llama la atención cómo Juana resalta la falta de consideración del hijo hacia el padre, más que por la intención de golpearlo por el uso de la segunda persona del singular “tú” en lugar del “usted”, pronombre personal muy utilizado todavía en algunas comunidades para referirse a los padres como señal de respeto.

“Hoy se te va a acabar, porque tú le das mala vida a mi madre, toda la vida a mi madre estoy viendo cómo le pegas, cómo le botas sus cosas, cómo no le das dinero, puro tomar haces, igual que yo, pues ahora tú vas a morir o me matas a mí” [conforme avanza su discurso va subiendo el tono de voz]. Entonces, ese día, doctora, no lo dejé... él, como tiene sus regalos de esa Lupita cuando se casó...; vasos le regalaron de esos gruesotes, metió su mano, con eso le iba a dar a su papá y lo iba a pegar hacia la pared y yo no lo dejé. Me metí en medio, ¡no sé cómo lo hice, que bajé su mano!, y le dije: “aquí no vas a matar a tu papá, primero me quitas a mí, luego tu papá, pero no le vas a hacer nada. ¿Qué te está pasando? ¿Qué estás quedando loco?”, le dije, y dijo: “Loco por defenderte, porque todo lo que le hace mi padre, ¿cree usted que no lo siento?, sí lo siento... pero usted así lo ha querido, ¿verdad?”, me dijo. “No hijo”, le digo, “deja mis problemas con tu papá, tú no te metas, porque todavía puedo pelear mis derechos”. “Sí, ya lo sé, ¡pero tiene que morir!”.

Se levantó, cuando se levantó sobre su papá se fue: “Hoy llegó tu día, hoy te voy a matar, porque ya me fastidié que tú le estás dando mala vida a mi mamá” [...] No le dijo de usted, le dijo: “Tú le das mala vida a mi mamá”.

Juana, al igual que otros miembros de la comunidad, también se muestra muy molesta al comentar que tras el suicidio de sus familiares los del Servicio Médico Forense (SEMEFO) llegaron, se los llevaron y luego los devolvieron “cortados”. Según comentarios de varios miembros de otras familias en circunstancias similares, la autopsia de ley no se realiza únicamente para determinar la razón de la defunción, ya que existe una sospecha generalizada (de la que no se conoce la procedencia) de que los trabajadores del SEMEFO están implicados en la venta de órganos de sus parientes. Sin embargo, cuando hablan de ello les parece algo inconcebible, debido a que en algunos casos los del propio servicio han ayudado a bajarlos de la cuerda donde los encuentran pendiendo.

La tristeza reemplaza a la ira y se apodera de Juana cuando empieza a narrar el comportamiento de sus hijos durante los últimos días, antes de cometer suicidio. Es evidente que no le gustaba la forma como vivían; sin embargo, como ella apunta, sola no podía hacer nada para cambiarlo.

Sí tomaba, Amado no, pero Javier sí, porque en su nariz metía una pastillita y ponía hasta adentro, hasta adentro y jalaba y al rato no era él... se va cuando toma eso... se queda así [demuestra gesticulando la mirada perdida del joven], sus ojos diferentes y ¡jala!... agarra su pomito y se va. Es el que toma mucho, pero de antes nos pasaba a pegar, nos insultaba; pero así de barbaridades, pasaba a pegar a su hermana, trompiaba a su hermano que vive allá [señala con el dedo la dirección], así teníamos que cuidar a su hermano. Pero mira, doctora, cómo le he pedido a Dios [su discurso termina en un llanto].

Más adelante, sin razón aparente, Juana empieza a platicar sobre sus visitas a la iglesia. A manera de justificación, comenta por qué rara vez va a misa. Señala que no es falta de devoción o tiempo lo que se lo impide, sino la vergüenza que pasa frente a la gente del pueblo cada vez que va. Su discurso da cuenta de la relación de estas salidas al templo y la vida de su hijo.

Estaba yo encaminada... llegó la hora de las cinco, pa' la misa [...] y nunca salgo a la misa doctora, nunca en la vida. No puedo, tengo tantos chiquitos [se refiere a sus nietos], pues no me alcanza el tiempo y si voy, ahí van atrás de mí. ¡Ay, qué pena me da que no tienen ropa! ¡Ay, mi vida! Hay quien tiene ropa, hay quienes no tienen ropa... hay veces no tienen ropa, no es chisme, ni es mentira; ahí está, ponen ropa de sus hermanos. ¿Qué ponen los pobres que no tienen ropa?

Esta emoción que siente camino a la iglesia exhibe lo frágiles que son sus vínculos sociales en la subcomisaría. Resiente la desaprobación de los habitantes por su falta de capitales, como el económico, ya que no alcanza a cumplir con ciertas expectativas. La conciencia de su incapacidad para defenderse de las miradas y comentarios de la gente es tan fuerte que prefiere no ir a la iglesia para evitar exponerse al señalamiento y la degradación social.

Continúa el discurso platicando de su hijo más joven, el último que se suicidó. Durante este relato surgen varias emociones entrelazadas. En la sección que sigue revela mucho coraje, mientras ofrece una serie de argumentos para no apoyar la decisión de su hijo.

“Mami, esta Flor va a ser mi novia” [le dijo su hijo, anunciando que esa muchacha sería su pareja, mujer a la que quería llevar a vivir con él, en casa de sus padres]... Pero yo no se lo consentí, doctora, porque... ¿Sabe usted por qué? Porque veo cómo le escupe en la cara [en sentido figurado]. Veo que el esposo de esta comisaria... ellos venían de casa de dos pisos..., entonces ellos dos vienen acá y ella les acaricia el pelo, les peina el pelo, les pone vaselina, les pone... bueno gel, les pone todo a los muchachos, les empieza a peinar, les prepara horchata... a todos da [todos esos hechos los presenta como gestos de superioridad y quizá discriminación a su hijo]... y a este mi'jo no le dan nada y le digo, a ti no te dan y no te toca porque estás cochino. ¿Qué ha hecho delante de ti con los muchachos? ¿Cómo te escupe la cara, hijo? [en sentido figurado]. Le digo, eso no se hace... si no te quiere pues que te lo diga, que no te quiere... pero menos que te escupa la cara, porque no eres un animal... con un par de bofetadas no lo vuelve a hacer [el hecho de golpear a la mujer es socialmente aceptado por algunos miembros originarios

de dicha comunidad; lo utilizan como un “correctivo” para tratar de moldear la conducta de la mujer. Lo hacen algunos esposos y en ocasiones, como esta, por sugerencia de sus propias madres, suegras de las mujeres], pero hasta que pase eso [...] mira hijo: “¿No te das cuenta, que no te quiere esa muchacha? Con todos habla, con todos se abrazotea, todos lo están jugueteando, es lo que tú no te das cuenta”.

Los argumentos para justificar la decisión de no aceptar a la novia del hijo en su casa evidencian una intención encubierta, ya que no los explicita abiertamente ante los presentes en el funeral y los rezos posteriores. Sin embargo, lo que se puede deducir de ello es que su postura se basa en una emoción cuya atribución causal es prácticamente ajena a la muchacha. Juana siente una gran vergüenza ante la presencia de la joven, por el simple hecho de que viene de la ciudad y vive en una casa de dos pisos, lo que establece un marcador de superioridad de dicha familia. Ella se percibe como una persona de una escala socioeconómica menor que no debe esperar atenciones de las personas con un capital social o económico superior, y quiere que el hijo comparta la misma percepción. Y prosigue su historia contando lo que sucedió mientras estaba escuchando misa:

Vienen unas amigas de mi'ja Oliva y de eso entonces me dijeron: “Hay un muerto en tu casa”, me dicen. “¿Cómo que un muerto?”. “Sí, hay un muerto... de los que no toman”. Mi hijo Martín no tomaba... “¿Cómo?”, les dije, “solo me mienten”, les digo. “¡No!”, me dicen. “¡No, doña Juana, no, es que tienes un muerto en la casa!”. Pero, yo no lo creí doctora, por Dios santito que en ningún momento pasó en mi mente ese Mal... Bueno, cuando yo entré, cuando yo vine, fui corriendo... Siento que estoy corriendo, pero mis pies no se movían. Llegué acá, en esa casa donde está mi'ja y cuando llego veo en la riel... Ahí estaba colgado él, al fondo, está alto. ¡Ay Dios!, ya estaba muerto [...] y yo lo confesé al padre de la catedral y le digo: “Padre, yo quité...”, porque yo veo que no lo quiere y es una mujer, es una muchacha muy coqueta y todo...

Las lágrimas delatan la afectación emocional de Juana, revelando la profunda tristeza que la embarga al revivir el suceso. Es importante resaltar que a dicha emoción le acompaña una gran culpa, por no haber permitido que el hijo llevara a su novia a vivir con él a la casa familiar. Tan grande era el remordimiento que acudió a confesarse, no con el padre de la iglesia de la subcomisaría, sino con una autoridad mayor, alguien con mayor influencia, más cercano a Dios o alejado de su comunidad. Para ello, se trasladó al centro de la ciudad de Mérida, para confesar su culpa al padre de la catedral. El padre la tranquilizó. Por un lado justificó su decisión de no permitir que el joven llevara a su novia a vivir con ellos, aunque por el otro, le dijo que Dios la iba a perdonar.

“Sí hija, tu quisiste su bien para él, pero él ya estaba cerrado su mente. Lo único que buscó es una salida muy fácil para él. Para él, matarse... ¡Ya estuvo! Pero lo que dejó a sufrir eres tú”, me dice, “y Dios... pues no, no está mal lo que tú hiciste. Le estabas abriendo su mente, pero él no quiso, está cerrada su mente, cerró su mente y Dios te va a perdonar hija”. Lo confesé llorando, lo confesé al padre.

Y en efecto, mientras lo platicaba parecía revivir lo sucedido, lloraba con una profunda tristeza, quizá todavía un poco presa de la culpa. No obstante, pasado un rato, continúa su relato, en el que asigna toda la responsabilidad de lo sucedido a la novia del muchacho. Para dar más credibilidad a la acusación y no aparecer en primer plano pone como acusador al propio cadáver. Así, el muchacho señala a su verdugo por medio de uno de los recursos discursivos que aún le quedan: la sangre.

Fue esa muchacha [refiriéndose a la novia del muchacho], cuando estaba tendido él, así [con los brazos indica el largo y alto de la mesa donde habían colocado al cadáver], amaneciendo... así tendido... cuando vino esa Flor y esa sobrina y le quitaron el pañuelo que tenía yo puesto en su cara. Cuando le quitaron el pañuelo, ¡ay, doctora, pero se le fue la sangre lejos, sobre de ellas casi! Solo porque se lo pusieron rápidamente. La sangre fue. Entonces, toda la gente que estaba acompañándome, le dijeron, ya habló él... por qué se mató, la sangre es lo que habla.

Juana hace referencia a la sangre como una forma de discurso del cadáver. En la comunidad de estudio se encontró que a las percepciones que tienen los dolientes sobre el suicida durante el velorio —visuales (sangre, lagrimeo, huellas dactilares —de otros— sobre su cuerpo), auditivas (llantos) o táctiles (flacidez o rigidez cadavérica)— se les da un significado y se procesan como una capacidad del difunto para expresarse y socializar, por última vez, a través de un lenguaje corporal. Esto lo he identificado como el último discurso del suicida (Hernández, 2014: 149-150). Por otra parte, Muchembled (2004 [2000]: 94) advierte que una vieja práctica de los jueces medievales en Europa consistía en observar el cadáver de una persona asesinada, pues esta sangraba en presencia de su agresor.

Ahora bien, el miedo se apodera de ella al terminar su explicación sobre la velación del difunto, así como lo ocurrido después del entierro. Sus gesticulaciones y el tono de voz denotan terror al describir al Demonio, quien rondaba la comunidad tras la muerte de su hijo. Con independencia de que lo haya visto, cosa que ningún otro poblador reporta, sabe, al igual que todos los demás, de lo que este Ser es capaz. Luego, el miedo surge por la posibilidad de que los eventos no deseados se repitan en la subcomisaría de no realizar los rituales de limpieza y exorcismo.

Agarré y vi... que dejo la puerta del solar, cuando yo vi hasta me confesé y me paré doctora, en la santa iglesia de los católicos que venían a dar testimonio... porque vi su cara, su cara, de la cara del mono, así delgada y así lleno de pelo negro, brillante... pero era alto, más alto que la puerta, eso está chaparro a la puerta, el de mi casa estaba alto. Al rato, cuando mete su cabeza y empezó a venir de frente, pero cuando yo le dije a mi marido, vino mi marido, ya lo vi, se levantó mi marido corriendo para venir a verlo, salimos con velas y todo para verlo, y ¡pan!, se cerró la puerta.

Los vecinos, conocedores de los poderes del Mal, le dijeron a Juana que debía expulsarlo. Por tanto, recae en ella dicha responsabilidad, pues de no hacerlo, además de la amenaza de romper

sus vínculos sociales, de por sí frágiles en la comunidad, corre el riesgo de cargar con la culpa de otros suicidios además del de su hijo, por no ahuyentar al Demonio de la subcomisaría. Desde luego, la atribución causal de la emoción hace que se propague entre la población, como si se tratase de un contagio.

“Lo tienes que sacar, porque ahí está arraigado”, y yo le dije a doña Carmen, ¿cómo le digo?, como yo nunca voy a la misa, no voy nunca a las oraciones, nunca salía yo, porque están chicos mis hijos y entonces yo le digo a doña Carmen: “¿Qué significa la oración que ustedes me dan para que yo haga y la oración que ustedes hacen?”. Y ella me dice: “Es que está arraigada, porque acá está, acá vive”.

Con los ojos fijos y más abiertos y un tono de voz más alto, Juana revive el miedo que experimentó entonces.

Por Diosito, por Nuestro Señor Jesucristo [invoca a Dios, para dar mayor credibilidad y reforzar su discurso], no te estoy mintiendo... pero me sacudieron mi hamaca. De todo me hizo, todo me hizo, oigo como [que] hablotean en la cocina, oigo que tiren mis cosas, oigo como [que] cierran la puerta del solar... ¡Dios mío! [vuelve a invocar a Dios, como lo hizo en aquel entonces] Digo entre mí, es eso, ese es el Mal, empecé a rezar la oración que me dieron ellos. Hay una oración que me dejaron, pues no vas a creer tantas oraciones, voy en la iglesia, oran por mi casa y vienen a mi casa a orar, cantan, rocían de agua bendita, no te voy a mentir doctora, con trabajo me dejó, con trabajo me dejó, pero era un Mal que de veras llegas a tenerle miedo, se me paraban [...] siento que se me paraban mis vellos, pero, siento que se me paraba mi pelo.

Llama la atención que, al ser presas del miedo, pueden temerle incluso a las que antes fueron sus mascotas, bajo la sospecha de estar poseídas por el Demonio. Luego, quizá como una regulación y control social, prefieren ahuyentarlas del lugar para evitar que suceda algo malo y los vecinos les responsabilicen del hecho. Por último, Juana termina su discurso recalcando la importancia de sacar al Mal de la población, antes de que “haga más barbaridades”, para lo cual todos los parientes, vecinos y amigos del difunto deben unir esfuerzos y orar.

Consideraciones finales

En el artículo se analiza la cadena de emociones que surgen en las entrevistas a tres mujeres familiares de algún suicida. Primero, el discurso verbal de las entrevistadas revela ciertas emociones cargadas de significados, anclados en distintos contextos; mientras, el discurso no verbal contribuye a acentuar estas o desvelar otras tantas. A través de ambos se pueden identificar las atribuciones causales de las diferentes emociones, su afectación social, así como las funciones que emanan de cada condición emocional.

Sabemos que las emociones juegan un papel fundamental en el establecimiento del autocontrol y de los vínculos sociales y, como se mencionó al inicio, las interacciones sociales

están atravesadas por ejes de poder y estatus. Así, a partir de la identificación de las emociones en el discurso de las entrevistadas pudimos observar la manera como se moldean los procesos de desigualdad y subordinación entre los actores de la subcomisaría y la forma como operan los sistemas de diferenciación en su vida cotidiana.

De este modo, en el caso de Alba, mientras ella sentía ira —acumulación emocional por la falta de compromiso del esposo para ir con ella al Centro, por haberla amenazado de muerte e irse al monte a colgar, además de las demandas, amenazas y humillaciones de los familiares políticos—, los presentes, entre los que se encontraban parientes del muchacho y vecinos, desaprobaban su malestar y emitían juicios condenatorios de manera profusa, induciéndole emociones de culpa y vergüenza, lo que estimaban más apropiado para el momento. La culpa al reprocharle su falta de responsabilidad para con su pareja, y la vergüenza cuando resucita en su discurso hechos pasados que socialmente le han señalado porque transgreden las normas sociales a las que deben ceñirse las mujeres en la comunidad —dicho sea de paso, normas muy distintas de las que rigen a los varones—. Lo anterior corresponde con dos de las reglas sociales de los sentimientos propuestas por Hochschild. Una de ellas es la dimensión normativa, esto es, lo que la persona siente que entra en conflicto con lo que la gente supone que debe sentir. La segunda es la dimensión política, en la cual las emociones sugeridas por aquellos que tienen más poder superan la emoción de Alba, cuyo capital es inferior en todos los sentidos (Hochschild, 1975: 288).

Los vínculos de las entrevistadas probaron ser muy frágiles. Alba, Martha y Juana estaban en una situación de vulnerabilidad e indefensión por el simple hecho de ser mujeres, lo que deriva en un capital social inferior al de casi cualquier varón. Con ello, sus oportunidades de lograr una regulación interpersonal se dificultaban. Más aún en el caso de Alba, por el grupo etario al que pertenecía. De ahí que, al final, termina exiliada en casa de los padres, sin poder recuperarse durante varios años. Así también, si se tratase de medir el capital social de estas tres mujeres, las de mayor edad tendría un mayor poder y estatus; en otras circunstancias la juventud puede representar un poder significativo, pero no fue así en el caso de Alba, a causa de los factores antes descritos. Por otro lado, vale señalar que todas ellas carecían de un capital económico, social o simbólico que les proporcionara ciertas estrategias para el control de las diversas situaciones propiciadas por la gente.

A través de las entrevistas se pudo constatar cómo el poder y estatus de la concurrencia, al hacer gala de acciones coercitivas, amenazantes y represivas, propiciaron emociones negativas en las entrevistadas. En el caso de Alba, vergüenza y culpa; en el de Martha, vergüenza, culpa, frustración y animadversión hacia los vecinos que asistieron al sepelio; y en el caso de Juana, culpa, frustración por el desconocimiento de los hechos, resentimiento y desprecio hacia su familia política. No obstante lo anterior, al final, dichas emociones se dejan de lado y dan paso al miedo. Esto puede interpretarse como una regulación interpersonal positiva, a través de la cual se intentan recuperar y reconstruir las relaciones sociales, compartiendo la lucha para sacar al Mal de la comunidad. En ocasiones, esto se hizo a partir de estrategias de aceptación, huyendo de la situación, dejando al descubierto sus vínculos sociales inseguros, y en otras, mediante estrategias de posicionamiento, repartiendo parte de las culpas, con la intención de evitar acciones de mayor estigmatización o degradación.

Así, en las entrevistas apareció una combinación indistinta de tres emociones básicas: ira, tristeza y miedo, que parecen entretenerse con las emociones de autoconciencia, vergüenza y culpa. Queda como interrogante si estas últimas dieron paso, de manera natural, al miedo, o si los actores sintientes convocaron esta emoción disposicional como una estrategia de regulación intra e interpersonal o como compensación para restablecer lo que podrían considerar como un equilibrio social.

Si se tratase de la segunda situación, podríamos inferir que las dolientes, al experimentar vergüenza y culpa por haber transgredido ciertos lineamientos sociales y verse descubiertas por otros actores, procuraron primero desvelar factores de culpa entre aquellos que estaban más cercanos o que identificaron como los más vulnerables de la concurrencia. Después, de manera consciente o inconsciente, cambiaron el foco de atención hacia una emoción básica, el miedo, una de las emociones más susceptibles de ser contagiadas (Rimé, 2012: 150-14). El contagio se hizo posible ya que un gran porcentaje de los pobladores le teme al Demonio o Mal. De esta forma, lograron que el total de la concurrencia desviara la mirada hacia su propia emoción y se ocupara de buscar protección para sí y su familia contra el contagio de una epidemia, el Diablo o algo desconocido.

Por último, hay que resaltar que se encontró cierto grado de autocontrol y automotivación en cada una de las entrevistadas por el hecho de seguir sus vidas día a día, a pesar de todos los obstáculos económicos y emocionales, entre otros, y por conservar cierto incentivo para convivir e incluso apoyar a otras personas. No obstante, queda pendiente para investigaciones posteriores, por un lado, la profundización en el análisis de la vergüenza, para poder determinar si en algunos de estos casos dicha emoción contribuye a inhibir o amplificar otras emociones como la ira. Por otro lado, cabría explorar el nivel de inteligencia intrapersonal de los actores sociales, ya que en ocasiones parece darse por sentado que todos gozan de un autoconocimiento total y objetivo de su forma de pensar, sentir y actuar; que poseen una consciencia plena de sus estados de ánimo, motivaciones, temperamentos y autoestima, entre otros factores. Lo anterior, debido a la importancia que deriva de un equilibrio emocional, pues este equilibrio evita situaciones estresantes, permite actuar con eficacia y redonda positiva e integralmente en el individuo.

Bibliografía citada

- Ahmed, Sara (2015). *La Política Cultural de las Emociones*. 1a edición en español. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Armon-Jones, Claire (1985). "Prescription, Explication and the Social Construction of Emotion". *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 15 (1), pp. 1-22. También disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1985.tb00042.x>
- Barbalet, Jack M. (1998). *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.

- Bericat Alastuey, Eduardo (2000). “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”. *Papers*, Vol. 62, pp. 145-176. También disponible en: <https://papers.uab.cat/article/view/v62-bericat>
- Bericat, Alastuey, Eduardo (2001). “El suicidio en Durkheim, o la modernidad de la triste figura”. *Revista Internacional de Sociología*, 59 (28), pp. 69-104. También disponible en: <https://doi.org/10.3989/ris.2001.i28.743>
- Bourdieu, Pierre (2013). “Capital simbólico y clases sociales”. *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista* [en línea], Núm. 52, pp. 1-11. Disponible en: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1870> (Consultado el 12 de agosto de 2021).
- Cuéllar Gutiérrez, Tania (2020). “El trabajo como vínculo socioafectivo: empleadoras y trabajadoras domésticas inmigrantes en la Ciudad de México”, en Ariza, Marina (coord.). *Las emociones en la vida social: miradas sociológicas*. Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 255-292. También disponible en: <https://www.iis.unam.mx/las-emociones-en-la-vida-social-miradas-sociologicas/>
- Durkheim, Émile (2012 [1897]). *El suicidio. Un estudio de sociología*. 2ª edición. Móstoles, Madrid, España: Editorial Akal.
- Enciso Domínguez, Giazú y Lara, Alí (2014). “Emociones y ciencias sociales en el s. XX: la precuela del giro afectivo”. *Athenea Digital* [en línea], 14 (1), pp. 263-288. doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1094> (Consultado el 27 de julio de 2021).
- Elias, Norbert (2015 [1939]). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 4ª edición. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Poncela, Anna María (2011). “Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos”. *Versión. Estudios de comunicación y política. Nueva Época* [en línea], Núm. 26, pp. 1-24. Disponible en: <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/416> (Consultado el 27 de julio de 2021).
- Flam, Helena (1990). “Emotional ‘Man’: II. Corporate Actors as Emotion-Motivated Emotion Managers”. *International Sociology* [en línea], 5 (2), pp. 225-234. doi: <https://doi.org/10.1177/026858090005002007> (Consultado el 27 de julio de 2021).
- Fowler, William R. y Zavaleta Lemus, Eugenia (2013). “El pensamiento de Pierre Bourdieu: apuntes para una mirada arqueológica”. *Revista de Museología Kóot* [en línea], Año 3, Núm. 4, pp. 117-135. doi: <https://doi.org/10.5377/koot.v0i4.2253> (Consultado el 27 de julio de 2021).
- Garzón Guillén, Luis (2006). *Trayectorias e integración de la inmigración argentina y ecuatoriana en Barcelona y Milano*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Sociología, Facultat de Ciències Polítiques i de Sociologia, Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en: <http://ddd.uab.cat/pub/tesis/2006/tdx-0216107-162125/lgg1de1.pdf> (Consultado el 10 de agosto de 2021).

- Gutiérrez, Silvia, María Isabel Arbesú y Juan Manuel Piña (2014). “Emociones y representaciones sociales. El caso de los estímulos académicos”, en Mireles, Olivia (coord.). *Representaciones sociales: emociones, significados y prácticas en la educación*. México, D.F., México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 19-50. También disponible en: <http://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/representaciones-sociales-emociones-significados-y-practicas-en-la-educacion-superior>
- Gutiérrez Vidrio, Silvia y Reyna Ruiz, Margarita (2015). “El papel de las emociones en la incitación al consumo. Análisis de un programa radiofónico de corte religioso”. *Comunicación y Sociedad* [en línea], Año 12, Núm. 23, pp. 125-147. doi: <https://doi.org/10.32870/cys.v0i23.66> (Consultado el 11 de mayo de 2021).
- Hansberg, Olga E. (1996). “De las emociones morales”. *Revista de Filosofía*, 9 (16), pp. 151-170.
- Hernández Ruiz, Laura (2010). “Discurso en torno al suicidio en Chichí Suárez, Yucatán”. *Anales de Antropología*, Vol. 44, pp. 239-272. También disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/25376>
- Hernández Ruiz, Laura (2014). *Percepción y representaciones sociales del suicidio en Chichí Suárez, Yucatán*. México, D.F., México: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hochschild, Arlie Russell (1975). “The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities”, en Millman, Marcia y Kanter, Rosabeth Moss (eds.). *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*. New York, United States of America: Anchor Books, pp. 280-307. También disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1975.tb00339.x>
- Le Breton, David (2012). “Por una antropología de las emociones”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Año 4, Núm. 10, pp. 67-77. También disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/239>
- Lutz, Catherine A. (1988). *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Illinois, United States of America: University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine A. y Abu-Lughod, Lila (1990). “Introduction”, en Lutz, Catherine A. (ed.). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, pp. 1-23.
- Macón, Cecilia (2014). “Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema”. *Debate Feminista*, Vol. 49, pp. 163-186. También disponible en: https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1124/1001
- Mancini, Fiorella (2016). “Emociones en riesgo. Miedo, vergüenza y culpa en tiempos de incertidumbre laboral”, en Ariza, Marina (coord.). *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México, D.F., México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 193-240. También disponible en: http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5233/4/emociones_afectosc.pdf

- Muchembled, Robert (2004 [2000]). “El Diablo en el Cuerpo”, en *Historia del Diablo Siglos XII-XX*. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica, pp. 86-130.
- Ortony, Andrew, Gerald L. Clore y Allan M. Collins (1988). *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Payá, Víctor Alejandro (2012). *El don y la palabra. Un estudio socioantropológico de los mensajes póstumos del suicida*. México, D.F., México: Juan Pablos Editor, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Plantin, Christian (2014). *Las buenas razones de las emociones*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Moreno. También disponible en: <http://www.unmeditora.unm.edu.ar/index.php/colecciones/biblioteca-de-comunicacion/96-las-buenas-razones-de-las-emociones>
- Rimé, Bernard (2012). *La compartición social de las emociones*. 1a edición en español. Bilbao, País Vasco, España: Desclée de Brouwer.
- Rodríguez Salazar, Tania (2008). “El valor de las emociones para el análisis cultural”. *Papers*, Vol. 87, pp. 145-159. También disponible en: <https://papers.uab.cat/article/view/v87-rodriguez>
- Scheff, Thomas (1988). “Shame and Conformity: The Deference – Emotion System”. *American Sociological Review*, 53 (3), pp. 395-406.
- Turner, Jonathan (2007). *Human emotions. A Sociological Theory*. New York, United States of America: Routledge.
- Villa Rojas, Alfonso (1995). “Dioses y espíritus paganos mayas”, en *Estudios Etnológicos. Los mayas*. 2a edición. México, D.F., México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 184-185.

SEMINARIO PERMANENTE FOKUS, JAPÓN

Presentación: Toru Shimizu, el *outsider*

Ei Kawakami

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A12>

Conocí a Shimizu-*sensei* en 1999, en el tercer año de mi carrera. En Japón los estudiantes en general escogen un “seminario” al tercer año. Cada profesor tiene su seminario y asesora a los estudiantes para que escriban su tesis en dos años. Yo estudiaba en la Facultad de Economía de la Universidad Keio, conocida por ser una de las mejores universidades privadas y de las principales escuelas productoras de la élite japonesa. Muchos profesores tenían conexiones con personas eminentes en la economía y la política del país. Naturalmente la mayoría de mis compañeros buscaban “buenos” seminarios impartidos por esos profesores con conexiones, pensando que con inscribirse en un “buen” seminario conseguirían plaza en alguna compañía de renombre. Sería una mentira decir que yo no buscaba nada de eso al entrar a la universidad, pero a la hora de escoger un seminario había cambiado mi forma de pensar y ya no quería seguir esa corriente. También estaba desanimado de seguir estudiando economía, que me parecía demasiado racional. Quería estudiar algo diferente, algo más humano, estudiar sobre la vida, o estudiar a la gente. Fue entonces cuando conocí a Shimizu-*sensei* en un curso de Historia social. Habló de los menonitas en México y de cómo podríamos aprender de su vida alejada de la civilización material y reflexionar sobre nuestras propias vidas. Creo que no le entendí muy bien pero me atrapó con su manera hábil de contar historias, que un colega historiador una vez describió como que parecía un actor de *kabuki*. A través de las historias que contaba, el mundo de los indígenas de México, aparentemente tan alejado del mío, me empezó a interesar y a acercar. Por eso, aunque no garantizaba nada curricular, escogí su seminario.

El hecho de que en la Facultad de Economía estuviera Shimizu, quien se especializaba en la historia de los indígenas de México, puede parecer un poco raro, pero creo que refleja lo poco convencional que ha sido su larga carrera. A Shimizu le gusta decir que es un historiador *outsider*. La palabra “*outsider*” normalmente significa “persona no aceptada como miembro de una sociedad o un grupo” o “persona que no forma parte de una organización o profesión”, y la traducción en español sería “forastero”, “intruso”, “marginado”, “profano”, etc. Creo que Shimizu usa la palabra, por una parte, en un modo modesto, es decir, en el sentido de que su carrera inicial no fue Historia sino Lingüística, y que como historiador es autodidacta, por así decirlo.

Shimizu entró en la Universidad de Lenguas Extranjeras de Tokio en 1962. Aunque actualmente en muchas universidades de Japón el español es la lengua más popular como “segunda lengua extranjera” (solo después del inglés, que todos estudiamos desde la secundaria), en ese

entonces apenas unas pocas universidades tenían cursos de español. Su universidad fue la primera en abrir un curso de maestría en Español en 1966 y Shimizu fue uno de sus primeros alumnos. Dos años después, cuando terminó la maestría, consiguió una plaza de ayudante en la misma universidad. Si no había tantos cursos de español, tampoco había especialistas en México o en Latinoamérica. Por eso le empezaron a pedir que escribiera de todo, de política, de economía, y de historia. De hecho, los primeros dos artículos que publicó en 1970 se titulan “La economía nacional y la política económica de México”, y “El ambiente político en América Latina”. Así fue como empezó a interesarse por la historia de México, país al que llegó en 1973 para estudiar un doctorado en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

Hubiera sido más convencional si hubiera terminado bien el doctorado y regresado a Japón con el título. Pero no fue así. No conozco los detalles pero, al parecer, tuvo algunos desacuerdos con unos profesores sobre la manera de cómo historiar y no lo dejaron defender bien su tesis sobre los jesuitas en Sinaloa. Podría haber cedido para conseguir el título pero prefirió no hacerlo. Aquí encontramos otra característica de su carrera y quizás lo que realmente insinúa con la palabra “*outsider*”: no dejarse llevar por la corriente o no doblegarse ante el poder. Shimizu no es de esos investigadores que siempre están ocupados en ajustar sus temas de investigación a las nuevas teorías importadas de Europa o de Estados Unidos ni aquellos que glorifican todo lo que dice una autoridad de su área de investigación.

Lo que pasó con su tesis, en realidad, fue una fortuna para nosotros, porque fue precisamente en ese momento de desilusión cuando se encontró con *Juan Pérez Jolote*, de Ricardo Pozas. Shimizu cuenta que fue como si el pequeño libro estuviera llamándolo e invitándolo al otro lado de la historia. Desde que escribía la tesis de doctorado solo con los documentos escritos ya sentía frustración de que no le llegaban las voces de los indígenas, quienes habían sido omitidos o, a lo más, descritos como simples objetos en los documentos. El libro de Pozas era una historia narrada por un indígena y le pareció historia real.

Ese verano de 1976 tuvo que irse de México, pero tres años después volvió para ir por primera vez a Chiapas a buscar a la familia de Juan. Así empezaron sus visitas regulares a la región, que continúan hasta la actualidad. En la segunda visita en 1981 conoció a Lorenzo, hijo de Juan, y en la siguiente en 1983 le hizo una entrevista extensa, lo que resultó en su primer libro publicado en japonés, *Los que convirtieron la Coca en agua sagrada* (1984). El libro consiste en dos partes: la traducción del libro de Pozas, es decir, la historia oral narrada por Juan, y la otra narrada por Lorenzo. Las dos partes nos presentan la historia de México vista por los indígenas y bastante distinta a las historias donde solo son protagonistas los revolucionarios o héroes nacionales. Pero un detalle interesante es que en la segunda parte aparece el autor de la primera y es mencionado por Lorenzo no tan favorablemente. Shimizu explica, en el epílogo del libro, que no omitió esa parte no para criticar a Pozas sino como una alerta a sí mismo. Ser consciente de la relación entre el investigador y el investigado o entre el autor y el “objeto” es otro de los méritos de sus trabajos. Por querer saber de la vida de los indígenas, o por querer escribir un buen libro, ¿no los estamos tratando como un objeto más de la investigación? ¿No los estamos utilizando nada más? Creo que también se trata de ser conscientes de que somos “*outsider*”, intrusos, para la sociedad que investigamos. En ese sentido, Shimizu, que se enorgullece de ser un historiador “*outsider*”, en el

sentido de que no se deja llevar por la corriente principal, siempre ha sido consciente de ser un intruso, “outsider”, para el pueblo de su amigo, Lorenzo, y tal vez por lo mismo lo han aceptado.

Shimizu siguió visitando Chiapas y entrevistando a Lorenzo y a su familia. En 1988 publicó su segundo libro, *La ira de El Chichonal*. Esta vez, en vez de que Lorenzo hiciera la narración, él mismo narró la historia moderna de México, pero basada principalmente en el trabajo de campo y las historias orales de los chamulas. Tiempo después, las circunstancias no le permitieron seguir publicando libros al mismo ritmo, pero en 2013 publicó un largo artículo titulado “Los mayas que cruzaron el desierto: la frontera colonial sacudida”, donde el protagonista es Juanito, nieto de Lorenzo, quien cruzó la frontera y se encuentra ahora en Nueva York. De tal manera que ha escrito una historia sobre México y Estados Unidos, vista por cuatro generaciones de una familia chamula.

A pesar de que se trata de una historia bastante peculiar, la de una familia indígena de México, tan lejos y ajena de Japón, sus trabajos han sido recibidos amplia y favorablemente en Japón. Eso lo ha llevado a la publicación de la edición aumentada de *La ira de El Chichonal* (2020), y dos libros nuevos: *América Latina a través de 500 años. El torso de su historia* (2017); *40 años visitando un pueblo indígena* (2020). Creo que su éxito es gracias a la alta calidad de la narración y al constante intento del autor de conectar las microhistorias al contexto más amplio o a la macrohistoria. Espero que con la publicación, por primera vez, de la traducción en español de una parte de su primer libro, en México también conozcan su narrativa y sus análisis de la historia y que también en un futuro se traduzcan otras obras suyas.

*Toru Shimizu, profesor emérito de la Universidad Keio, Japón, ex-presidente de la Asociación Japonesa de Historia Oral (JOHA), y autor de los siguientes textos, entre otros:

- 1984: Ricardo Pozas & Toru Shimizu, *Koora wo seinaru mizu ni kaeta hitobito – mekishiko indio no shougen* [Los que convirtieron la Coca en agua sagrada. Testimonio de dos generaciones de una familia chamula], Editorial Gendai-Kikakushitsu, Tokio.
- 1988: *Eru Chichon no ikari: mekishiko ni okeru kindai to aidentiti* [La ira de El Chichonal: la modernidad en México y sus identidades], Editorial Univ. Tokio.
- 1990: “Uchinaru kouya’ to toshi no indioka’ - chuuou amerika ni okeru kindai to zaichi no minshuu” [‘El desierto interiorizado’ y la indigenización de los centros urbanos], en *Rekishigaku Kenkyu* (Journal of Historical Studies), Vol. 613, noviembre (pp. 16-29).
- 2006: “Fiirudowaaku to rekishigaku” [Investigaciones del campo y la historia], en *Rekishigaku Kenkyu* (Journal of Historical Studies), Vol. 811, febrero (pp. 11-19).
- 2007: “Ooraru hisutorii no chihei” [Una perspectiva de la historia oral] en *Academia Japonesa de Ciencias, Gakujutsu no doukou* [Logros recientes de las ciencias], marzo (pp. 24-31).
- 2013: “Sabaku wo koeta maya no tami. Yuragu koroniaru furontia” [Los mayas que cruzaron el desierto: la frontera colonial sacudida] en Hideki Masutani, Chizuko Tominaga, Toru Shimizu (coeds.), *Orutanativu no rekishigaku* [Historia alternativa], Editorial Yuushisha, Tokio (pp. 201-290).
- 2017: *Raten amerika 500nen. Rekishi no torusou* [América Latina a través de 500 años. El torso de su historia], Iwanami-Shoten, Tokio.
- 2020: *Zouho Eru Chichon no ikari: mekishiko kindai to indio no mura* [La ira de El Chichonal, aumentada y revisada: la modernidad en México y la comunidad indígena], Iwanami-Shoten, Tokio.
- 2020: *Indio no muragayoi 40nen* [40 años visitando un pueblo indígena], Iwanami-Shoten, Tokio.

**DOCUMENTO: HISTORIA ORAL NARRADA POR LORENZO PÉREZ
JOLOTE, HIJO DE JUAN, Y GRABADA POR TORU SHIMIZU**

**DOCUMENT: ORAL HISTORY NARRATED BY LORENZO PÉREZ
JOLOTE, SON OF JUAN, AND RECORDED BY TORU SHIMIZU**

Toru Shimizu*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A13>

Presentación

La primera versión de este texto fue publicada en japonés, y conforma los dos primeros capítulos (cap. 1: pp. 145-157, cap. 2: pp. 157-177) de la segunda parte del libro titulado *Koora wo seinaru mizu ni kaeta hitobito* [Los que convirtieron la Coca en agua sagrada. Testimonio de dos generaciones de una familia chamula]. La primera parte del libro es la traducción de *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas, y la segunda, la traducción de la historia oral narrada en español por Lorenzo, hijo de Juan.

Es una lástima que no pueda presentar aquí más que los dos primeros capítulos, pero a pesar de ello podrán ustedes captar el ambiente de la narrativa de Lorenzo. Los lectores que han leído *Juan Pérez Jolote* tendrán interés en este documento, que es una historia narrada por la segunda generación de una familia indígena.

Siguen al texto que aquí presento en el libro publicado en japonés los siguientes:

Capítulo 3: Los hombres a la finca, las mujeres a la ciudad. Se trata de la vida cotidiana en las fincas vivida por Lorenzo; el declive del sistema de enganche y de la influencia del Sindicato de Trabajadores Indígenas de Los Altos de Chiapas (STI); el aumento de las mujeres que salen a la ciudad y el nuevo problema que sufren las mujeres.

Capítulo 4: La castidad y el matrimonio. La costumbre tradicional de casamiento y el caso de Lorenzo; el nacimiento de su primer hijo; la reacción de los chamulas al control de natalidad; el matrimonio con los (las) de otros pueblos.

Capítulo 5: De las fincas a la “Tierra Caliente”. La costumbre de la herencia; el declive del trabajo comunitario; el trabajo en Tierra Caliente con los zinacantecos y el proceso de su independización de los zinacantecos; el cambio en la agricultura y

* Profesor emérito de la Universidad Keio, Japón, ex-presidente de la Asociación Japonesa de Historia Oral (JOHA).

Fecha de recepción: 06/09/2021. Fecha de aceptación: 03/12/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



- diversificación de los cultivos; la desigualdad cada vez más amplia entre los pocos ricos y los demás.
- Capítulo 6: Protegiendo a nuestros santos. El trabajo del sacristán y el mayordomo; los robos intentados de los santos; la función de los cargos y la ceremonia del cambio de las autoridades; Carnaval más importante para todo el pueblo.
- Capítulo 7: Vida, muerte, y los curanderos. La costumbre de curación y la medicina moderna; la esposa de Lorenzo que se enfermó; la relación entre el enfermo, su chulel [nagual], el curandero, San Jerónimo y los brujos; la conversación que hizo Lorenzo con un ikal [duende, negro].
- Capítulo 8: Nuestra religión, nuestro pueblo. El padre que llega a la iglesia y nuestra religión; el conflicto con los padres de la “misión chamula”; la expulsión de los “protestantes”.
- Epílogo. Primera experiencia de Lorenzo en la Ciudad de México; Ricardo Pozas y el papá de Lorenzo que le acompañó en su trabajo; Lorenzo engañado por un periodista; el difunto hijo Domingo que se fue a Oaxaca para recibir al Papa.

La historia oral de Lorenzo se basa en 16 horas y 25 minutos de grabación realizadas en 10 días entre el 15 de septiembre y el 15 de octubre de 1983. Hice las dos primeras entrevistas en la casa de Lorenzo, localizada en el paraje Kuchulumtik del municipio de San Juan Chamula, Chiapas, pero a partir de la tercera entrevista, debido a que se enfermó su esposa, me vi obligado a hacerlas en varios lugares: la sacristía del templo de San Juan, un rincón de la plaza central de la cabecera, un restaurante de la misma, el restaurante del Hotel Parador Mexicanos de San Cristóbal de Las Casas y una habitación del mismo. Toda la grabación está archivada en *la Sección CT-Chis*. del Archivo Privado de los Documentos Orales de Toru Shimizu.

Publicar la versión en español ha sido un gran anhelo de Lorenzo, quien siempre me lo ha pedido para que la lean sus hijos y nietos; aunque solo sea una sección, podré responder de alguna manera a su anhelo.

Al mismo tiempo, la versión en español será de interés para el mundo hispanohablante como una historia oral de la segunda generación de la familia Pérez Jolote. Aparte de eso, junto con la obra de Ricardo Pozas, podremos acercarnos a una historia moderna de México, vista por dos generaciones de una familia indígena. Es una micro-historia, pero “real”, vivida por la gente común; es de carácter básicamente diferente de la historia convencional u oficial, y nos plantea de nuevo el problema de quiénes son los protagonistas de la historia.

Fotografía 1. Lorenzo Pérez Jolote, tocando su arpa en frente de su casa.

Fuente: Toru Shimizu, 1983.

Además, la narrativa de Lorenzo de 1983 tendrá alguna importancia como testimonio histórico. A partir de los años 80 del siglo pasado, la comunidad Chamula entró en una nueva etapa histórica, caracterizada por un drástico cambio sociopolítico y económico: el derrumbe del monopolio de poder por parte de unas pocas familias; la diversificación de las actividades económicas y políticas del pueblo; la intensificación de la rivalidad religiosa entre “nuestra religión” y la de “los protestantes” y un compromiso para la convivencia de las partes; el cambio drástico de la relación histórica del pueblo con la ciudad de San Cristóbal de Las Casas con el aumento de la población indígena que se estableció en esa ciudad, y también el incremento de los que buscan trabajo en Estados Unidos. En este sentido, la narrativa de Lorenzo será uno de los testimonios históricos inmediatamente previos a estos cambios históricos.

Fue en 1981 cuando conocí a Lorenzo en persona, y me impresionó su capacidad de hablar en castellano. Tenía gran talento como narrador; una vez que empezó a contar su pasado, sus recuerdos y anécdotas, no dejó de hablar con mucha fluidez y rapidez, como si lo estuviera disfrutando. Mediante la entrevista que hice con él, me di cuenta de que ya tenía establecido su propio mundo del castellano. El lenguaje de Lorenzo puede parecer equivocado gramaticalmente para los lectores acostumbrados al español normativo-académico. Sin embargo, tiene su propia lógica y coherencia, por lo cual he tomado la decisión de presentarlo tal como es sin ninguna modificación. Al mismo tiempo, no debemos pasar por alto el valor cultural, propio y original de su mundo del castellano, igual que el mundo tzotzil, su idioma. Documentar el relato de Lorenzo como un texto socio-lingüístico y cultural es el cuarto propósito de esta versión, de manera que se respeta su narrativa original.

No hubiera sido posible esta publicación sin la invitación de esta revista. Los editores me mostraron su interés cuando tuvimos una reunión conjunta que se celebró en San Cristóbal de Las Casas el 8 de septiembre de 2019 entre el Seminario Permanente FOKUS² y algunos de ellos.

Fotografía 2. Paisaje lejano de la cabecera en c. 1950



Fuente: Fotografía obsequiada por Lorenzo.

Fotografía 3. Paisaje lejano de la cabecera en 1983



Fuente: Toru Shimizu, 1983.

² Es un grupo de cinco investigadores japoneses especializados en los estudios de la cultura y etnohistoria de los Andes (Mamoru Fujita y Kahori Umezaki) y de la historia de Yucatán y Chiapas (Ei Kawakami, Tadashi Obara y Toru Shimizu). Se estableció en 2014 y se han reunido una vez por mes para discutir de antemano sobre la tesis o los artículos a publicar, presentados por los miembros.

Capítulo I: O el Señor Dios, o el don dinero

El encuentro con las autoridades en mi sueño

Fue cuando vivía mi padre. Yo trabajaba en la finca con mi padre, entonces, así soñé yo. Vino un señor, igualito como indígena, como unos autoridades, con chamarra negra y con su sombrero así doble, se llama *entera pixolal*, de listones doble. Entonces me dijo el señor:

—Lorenzo —me dijo, pero leeje me gritaba, pero yo oigo luego luego—. ¿Ya regresaste en la finca?

—Sí, tío —le dije.

—Bueno, entonces me esperas un momentito. Yo vengo con mi secretario, con los autoridades. Tengo que decirte mucho con usted.

—Está bien, aquí estoy sentado —le dije.

Porque mi papá tenía bastante terreno, yo tengo mi azado y ahí estaba y barbechando. Veo en mi sueño. Estaba temprano, pero salió el sol y estaba bien caliente. Entonce vinieron ellos. Vino caminando primero el secretario. Era como un ladino. Me habló de lejos.

—Lorenzo.

—Secretario —le dije. Mi espíritu parece que conozco ya el secretario.

—¿Ya regresaste en la finca?

—Sí, secretario.

—¿Puedo entrar en el cerco?, que quiero hablarme [hablarte].

—Sí, cómo no. Hay camino, solamente subes una gradita, porque no está bien aceptar que entran mucho el borrego. Hay gradas para entrar, pueden subir. Súbenle.

—Está bien, entonces —dice—. Entonce luego, ahí está cerca ya.

—Bueno, Lorenzo, buenos días.

—Buenos días, mi secretario.

—Aquí venimos con usted todos los autoridades. Somos autoridades del pueblo. Aquí está presidente, está el regidor, el primer alcalde, primer gobernador, y con las policías, con los escribientes. Hasta yo soy mero jefe de Chamula. Yo soy el secretario. Entonces ¿qué piensas, Lorenzo? Ya regresaste en la finca.

—Pues, yo no pienso nada. Solamente estoy pensando trabajo de dónde puedo trabajar. Quiero conseguir dinero —le dije.

—Está bien, Lorenzo, porque ya conociste ya un poco de trabajo, entonces por eso venimos todo del pueblo. ¿Si quieres trabajar allá nomás en Chamula? —me dijo.

—Pero mira, secretario, ¿qué trabajo hay allá? —le dije.

—Hay trabajo de todo.

—Pero a la mejor si es fuerte, no puedo yo —le dije—. Si hay unos quien me regañan, si no va bien hecho mi trabajo.

—No, no, aquí no hay quien te regañan. Por eso yo te dije, que vine a escoger. Te voy a preguntar personalmente con todo los autoridades. Si quiere trabajar conmigo, con todos autoridades, te vamos a dar trabajo. Así como está saliendo el sol ahorita, y hasta que se termina el sol, tienes trabajo para todo el día.

—Ah, está bien, entonces, si me vas a enseñar. Por favor, porque si solito yo voy a trabajar, no sé qué voy a hacer. Porque así estoy llegando en la finca, siempre hay encargado o caporal o mayordomo, entonces me enseñan qué trabajo, o de chaporro o de echar abono, o de poda, todo. Hay unos quien enseñan.

—Sí, cómo no —dice—. Pero ¿sí vas a quedar conmigo de veras? —dice el secretario.

—Sí, cómo no, secretario.

—Está bien, Lorenzo. Entonces te voy a dejar este libro.

Se abrió su..., su así como camisola pues, o camisa grande, y sacó su libro. Así de tamaño de libro graaande, doooble, negro, igual como lo que tenía el padre en la misa. Entonces me entregó, así estaba yo sentado.

—Bueno, está bien, Lorenzo.

Ahora habló el primer alcalde.

—Si vas a trabajar conmigo, te voy a entregar mi libro mío también. Aquí vas a recibir tres libros.

—Está bien.

Entonces, me dio otro libro, solamente más chica, lo recibí la segunda. Entonces de la tercera era [de] los escribiente.

—Entonces, Lorenzo, yo te doy mi libro yo también, porque tú pensaste bien que vas a trabajar conmigo, pero no es de lejo, aquí nomás en nuestro pueblo. Te voy a dejar esta libreta.

Pero la libreta es puro cuaderno limpio, y con tres lápices y tres plumas que se meten en tintero para escribir.

—Yo te voy a dar. Entonces recibiste. ¿Sabes por qué? —dice—. No horita vas a trabajar conmigo. Va a dilatar tres días, porque horita tengo trabajador. Tiene está cuidando mi trabajo, pero ya lo vi en su corazón, ya no quiere trabajar. Ya quiere cambiar su lugar, pero yo no quiero así. Si quiere trabajar contento, yo cuido todavía, pero si no quiere trabajar, mejor que se vaya. Pero no de aquí sobre la tierra, se va a buscar otro trabajo. Yo si lo saco en mi mano y borro su nombre, entonces se va al otro mundo. Yo no quiero ver su cara aquí nomás. Ya no me quiere ver mi trabajo, entonces, yo puedo mandar el otro mundo. Porque mi trabajador así me dijo: “Señor, ya dilató muchos años. No tengo mi hijo, no tengo mi familia. No hay quien me cuide.³ Si yo vivo muchos años, cuando ya estoy viejo ya, ¿quién va a mantener? Mejor yo me voy a morir en así edades nomás, está bien”. Así dijo en su corazón. No estoy obligando de vivir muchos años. Si quiere morir, si quiere vivir, o si quiere trabajar o no quiere trabajar, se puede, todo lo que quiere. Por eso ya lo buscar su relevo quien va a quedar. Porque te di, usted te vas a quedar aquí como deciste el trabajo sí, entonces está bien. Ya está apuntado tu nombre. Así nomás te digo, Lorenzo, ya recibiste de mis libros, entonces, allí nos vemos entre tres días.

³ Se puede imaginar a través de esta frase que Juan no podía dejar de pensar en sus dos hijos que había dejado en Veracruz.

Fotografía 4. Interior de la iglesia de San Juan en c. 1950.

Fuente: Fotografía obsequiada por Lorenzo.

Tres días, tres años

Me desperté como las cuatro de la mañana. Estoy en la finca con mi papá. Entonce a mi papá le dije.

—Papá...

—¿Qué cosa, hijo?

—Ya..., papá, no sé qué dice usted...

—¿Qué le viste?, contarme bien —me dijo.

—Está bien, papá.

Estaba yo llorando. Pensé que yo voy a morir allí en la finca o no sé qué dice mi papá. Parece que no estoy dormido. Dije a mi papá.

—Soñé que vino los autoridades de nuestro pueblo. Me van a dar mi trabajo allá en Chamula. Vino el secretario, vino el gobernador, el primer alcalde, todo los autoridades con su traje así como cada fiesta.

—Contarme, hijo.

—Dice que tenía su trabajador, pero ya no obedece el trabajo. Así me están diciendo.

—¡Ah, Dios! —dice mi papá y empezó a rezar al Dios, y dijo—: Mira, hijo, ese ya..., tú vas a quedar mi relevo. ¿No lo viste cuántas días que va a estar todavía el viejo trabajador?

—Me dijo el señor que nada más tres días. A los tres días va a agarrar de mi trabajo yo.

—Entonces, hijo, yo voy a morir en tres años. ¿Tienes libreta? Anótalo qué día lo viste tu sueño, lo vas a ver, así voy a morir.

Entonces empezó a rezar mi padre allá en la finca en su cama, porque en donde estamos durmiendo es una gallera, así como está, una cama así, otra cama así, otra cama así como

cuatro pisos de camas. En una casa viven más de cien personas de puros trabajadores. Rezando mi papá, rezando, pero llorando ya.

—Mira, Dios, soñó mi hijo, pero no me dejes de morir aquí en esta finca. Pues yo, si así se acaba mi suerte, ni modo. No tengo mucho mis hijos, no tengo mucho mi familia, solo dos tengo, una mi hija, y uno mi hijo, ni modo. Pero no me dejes de morir aquí, mejor yo voy a morir allí donde me nació, allí donde... allá San Juan. Yo puedo morir, ni modo, qué voy a hacer, pero yo regrezco, aquí, Señor Dios, no me dejas aquí. Por favor... ¿Qué voy a hacer? Ya tengo mucho mi pecado y siempre voy a morir, así dejaste, soy moridor, Señor —así dijo mi papá rezaando todo esas cosas, entonces llorando. Terminó de esta.

Y a la hora tocaron sus cachos los cocineros para recibir tortilla, y allí se quedó calmado mi papá. Entonces llegamos al trabajo, porque mi padre aparte trabaja porque es gente grande, porque yo aparte estoy trabajando. Entonces regresemos en la tarde, como las dos de la tarde ya, acabamos de comer y de todo ese, entonces juntemos con mi padre, y habló, me preguntó mi padre.

—Mira, hijo, ese, tu sueño es muy bueno. Soñaste muy bueno. Ese trabajo lo que tengo yo como fiscal del templo tú vas a recibir, y muero yo, tú vas a quedar, pero tienes que cuidar. Si tú vivirás muchos años, entonces, si portas bien, así de que trabajo como fiscal de sacristán, entonces, así te morirás como yo. Es quiere no toma mucho el trago, no echas mentiras, trabajas bien, bien, así nos quedamos como yo. Yo siempre voy a morir. No es igual como árbol, que da la raíz, da retoño. Si mandó a sus ordinarios para morir, siempre vamos a morir. Solamente que pones listo bien. Soñaste tres días, a ver tres años. Mejor dase de Dios.

El sueño en Veracruz que me contó mi papá

—Pero mira, hijo, así soñé antes cuando estoy de soldado. Yo fui en la guerra. Encontré mi mujer, entonces la primera mujer no me sirvió y di a unos cuantos años allá, allí se quedó dos mi hijo. Se quedó Manuel Pérez y Natalio Pérez en Veracruz. Como son así nomás su nombre y apellido de ellos, porque Jolote no le dije mi apellido.

Entonces así llegó un hombre y una señora allá a traerme. Me dijo que voy a servir todavía aquí en este pueblo. Así soñaba así. Parece que es personalmente que me estaba hablando. Pero yo le dije a mi suegro, y me dijo:

—Entonces, hijo, no vas a morir aquí, no vas a vivir aquí. Siempre vas a regresar en tu casa —así me dijo mi suegro—. Es la verdad —dijo mi suegro.

Al otro día así lo vi que me soñé así, me dijo el hombre y la mujer.

—Tú, Juanito, váyanme hablaste todavía como yo ya no lo sé ónde estás. Estás de muy lejo, pero me hablaste hasta oído, y por eso vine a buscarme [buscarte] —dijo el señor.

—Pero ¿quién me veniste a buscar?, ¿qué quiere?, yo no tengo nada aquí —le dije.

—No tienes nada, pero es que te voy a servir todavía. Nos vamos. Dobla tu maleta y vas a seguir así donde voy y entonces así es tu casa.

—Yo lo vi en mi sueño —me dice mi papá—. El hombre caminaaba sobre los árboles, porque hay cerros, así vaaa lo vi sobre los árboles caminando con su mujer. Amanecí, y lo conté mi sueño con mi suegro. Entonces así me dijo.

—Pobre Juanito, vas a regresar, no vas a morir aquí. Tu espíritu ya se fue con tu patrón de allá. Solo tu cuerpo hay aquí, tu espíritu ya está con san Juan.

Así como me dijo mi suegro, estaba yo de triste. Ya no quiero vivir ni siquiera un día estar allá con mi esposa.

—Yo me voy —le dije.

—Me voy también —dijo mi esposa.

—Ahora mira, indita, no te puedo llevar. ¿Con qué? no hay carro, no hay con qué, y a ver si yo voy a llegar en unos tres meses o más, porque no hay qué cosas nos va a llevar. Vas a morir en camino. Si yo voy primero y llego en mi pueblo, entonces ya lo sé ónde está el camino, cómo podemos caminar, te regreso a traer —le dije a mi esposa.

—Ah, ya no vas a regresar, papacito —me dijo mi esposa.

—Ay, lo vas a ver [que] yo regreso —le dije.

Porque yo estaba pensando si yo llevo mi mujer, saber cuántos meses voy a llegar, mejor yo voy solito, voy a buscar otra mujer allá. Así está pensando ya en mi corazón.

Entonces me salí de allá, llegué aquí en este pueblo. Entonces gracias a Dios, encontré tu mamá aquí, mi mujer. Entonces cuando estaba yo soltero con tu mamá, pedí un cargo de primer mayor, serví y usted allí naciste⁴ cuando estoy primer mayor.

—Ya me serví muchos años, pero hora gracias a Dios, no entré en la cárcel, no nada, porque estoy trabajando bien allá en Chamula, y así vas a quedar tú también, hijo. Que te portas bien, porque ya soñaste. [En] ese sacristán mayor como fiscal⁵ estoy aquí, así vas a quedar dentro de un tiempo. Lo vas a ver. Apúntale, anótalo cómo has tu sueño —me dijo mi papá.

El don Dinero y la muerte de mi papá

Pero mi papá cuando regresó en la finca, entonces trabajaba por un señor de San Cristóbal, porque le pagaba muy bien. Mi papá vino un señor de, no sé de alemán o gringo, no sé, era un señor de lejo. Vino a vivir en San Cristóbal. Como mi papá sabía hablar de toda palabra de tzotzil, de castellano, entonces, llegaron a buscar en Chamula, en la presidencia.

—¿Quién sabe traducir [traducir] las palabras de tzotzil en español?

Como ya publicado el libro de su vida,⁶ entonces llegó a buscar de dónde su casa Juan Pérez Jolote, a preguntar al presidente.

—Es que quería yo aprender del tzotzil de ustedes, idioma de ustedes, que me traducen todo, porque yo quiero saber cómo es de hablar de tzotzil todo.

—Pero, ¿quién sabe más de aquí? —dice el presidente a los autoridades—. Mejor usted, mayor, te vas a ir a enseñar de dónde su casa de Juan Pérez Jolote —dice—. Está bien —dice el mayor, y se fue a llevar en el paraje el señor.

⁴ Lorenzo nació el 8 de agosto de 1937.

⁵ El sacristán mayor es jefe del grupo de sacristanes, que se encargan de todo tipo de administración de la iglesia. El fiscal se encarga de la administración de las fechas de todas las fiestas.

⁶ Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, 1949.

Entonces platicaron, hicieron trato, qué tanto paga diario, por hora, y vino mi papá en San Cristóbal a vivir con el alemán o no sé cómo se llama, es un meco [rubio].

Cuando lo vio el señor que hablaba muy bien mi papá, le dieron una su casa ahí, como tiene gallinero, todo el señor ahí. No más parece que tres año o dos año le dieron permiso de salir en su tierra a vivir aquí, a estudiar el tzotzil, que toda las palabras lo que sabe mi papá. Entonces lo vio el señor que trabaja muy bien mi papá, entonces cumplió de dos años aquí trabaja con mi papá, entonces el señor se fue en su tierra. Pero lo su casa donde tiene comprada aquí, ahí se quedó toda sus cosas. Tenía su marrano, o su gallinero, su gallinas, pollos, todo lo que tenía allí. Se quedó mi papá a cuidar allí.

Pero lo que no quiere mi mamá, no quiere venir en San Cristóbal. Llegó a traer mi mamá, le dijo:

—Vamos, mujer, vamos, Dominga, vamos allá en su casa del señor. Nos paga muy bien. Porque ya se fue el señor con su esposa, con su criada, y no hay quien hace mi comida. Solito yo estoy haciendo mi comida y hay veces que yo salgo al mercado a comprar. Mejor que yo vivo con usted allá, usted va a hacerlo.

—No quiero, yo no quiero salir ninguna parte. Si quieres ir, vete —dice mi mamá, y se enojó.

Pues entonces el señor san Juan lo dejó mi papá. Ya no quiere cuidar ya iglesia, y en la fiesta no quiere ir ya. Lo dejó. Entonces dice mi papá que se soñó.

—Entonces, mira Juanito, ¿por qué me vas a dejar y allí sigues, allá con los ladinos? Dime claramente. Si ya no me quieres cuidar aquí, yo puedo borrar tu nombre. Te vayas una vez.

Cuando regresó una vez a casa dice mi papá que así soñé. Bueno entonces, mi mamá le dijo:

—Mira, Juanito, porque así soñaste es que ya lo dejaste san Juan. Porque san Juan solamente no habla en su boca. Pero soñaste. Hasta la fiesta no querías tú venir a celebrar. Pero ese es san Juanito, ese es el nuestro patrón. De donde estabas trabajando con él, es un gringo, un de donde era ese, solamente te paga muy bien. Pero aunque tengas mucho dinero, si te borra el nombre san Juan, te vas a morir —dijo mi mamá.

—Era la verdad, pero no quiero dejar mi trabajo, es que estaba yo ganando un poco bueno —dice.

—Bueno, usted lo piense —dice mi madre.

Entonces así empezó a enfermar. Era sacristán mayor todavía, pero ya no trabajaba. Al poco tiempo, entonces, tomó, se fue una fiesta, ya no me acuerdo de qué fiesta, ¿en Noche Buena?, ya no me acuerdo, se empezó a tomar mucho cerveza. Ya quería su corazón mucho pues, empezó a tomar y tomar. Así casi un mes o más, seguía tomar.

El dueño de la casa era un protestante, entonces ya tenía muchas gentes que enseñó de otras religión. Allí llegan a verlo y le preguntaron a mi papá:

—¿Ya regresó el patrón?

—Bueno, no ha regresado, es que yo quedé cuidando aquí —contestó mi papá.

—Yo me voy, porque ya va cerca de la fiesta. Entonces tú lo vas a cuidar ese, le dejo la llave todo eso. Yo me voy unos ocho días, diez días allá a celebrar la fiesta.

Porque la fiesta de Noche Buena son nueve días. Entonces quedó solo mi papá, y se fue a tomar nomás. Así se empezó de la enfermedad. Dejó de tomar, pero ya estaba bastante grave. Así poco a poco.

Como yo estaba haciendo la primera casa de techo de paja, entonces de nuevo, nuevo esa casita, llegó a verla mi papá cuando terminó, pero estaba bieeen enfermo. Como yo tengo mi debe [deuda], empresté un poco de dinero, tenía que ir en la finca para pagarlo. Entonces dije a mi papá:

—Yo me voy en la finca para pagar mi debe[deuda], lo que tanto gasté para mi casa.

—Bueno, hijo, a ver cuando regresas, si aquí estoy todavía o ya estoy enterrado. Porque yo tal vez voy a morir, así me dijo san Juan ya, yo creo que es san Juan. “Juanito, ya no me quieres cuidarme. Que te vayas una vez, ya no te quiero ver tu cara”. No sé si es san Juan o solo nomás así está mi sueño.

—Bueno hay que cuidar, padre —le dije.

Yo me salí en la finca, salí para pagar el debe con habilitador, con sindicato.⁷ Pero no estaba bien el trabajo allí, me estaría en otra finca. Dejé mi trabajo y me hui a otra finca de lejo. Entonce cuando mi papá se enfermó, de un mes después quizá, mandaron un carta donde dejó mi dirección de la finca, pero ya no estaba yo trabajando allá, entonces no me encontraron. En otra finca estoy, trabajé como cuatro o cinco semanas allá, estaba bueno, entonces, mandé cien pesos mi dinero con otro mi compañero a entregar a mi esposa. Cuando regresó mi compañero a la finca, supe que ya estaba enterrado mi padre. Como yo mandé mi carta y el dinero con la carta cerrado, luego me contestaron a donde estaba yo trabajando. Mi esposa se fue a la presidencia, y allí hicieron una carta con máquina. Como en ocho días ya llegó la carta, entonces, lo leí la carta lo que dicen, ya tenían más de ocho días que estaba enterrado mi padre. Decía que solo mi madre estaba llorando, estaba triste. Así se empezó por la tanto tomaba, así se murió.

Era la verdad: tengo la libreta aquí, así se murió mi papá. Por tres días yo soñé, así [fue] de tres años. Como contaban de primero así entonces, soñé más después yo, pero así. Un día, un año. Así se quedó. Pues sí, así se murió mi papá. Fue el día dos de febrero de 1961.

Capítulo 2: El pueblo en el oleaje “civilizador”

Recuerdos de mis papás

Mi papá solamente me enseñó de trabajar y de hablar cómo es, cuál es más bueno: es mejor aprender leer y escribir, es más mejor cómo se puede trabajar, así me enseñó. Un buen consejo me dió. Bueno, mi mamá me un poco duro. Me estaba yo más mayores pues, porque tengo una hermanita más menor, estaba yo grandecito, estaba yo cargando mi hermanita. Pero saber cómo se desató la banda lo que estamos cargando, pues se cayó mi hermanita al suelo. Me pegó mi mamá, porque mi hermanita se lloró, pues, cuando llegó al suelo.

⁷ Sindicato de Trabajadores Indígenas de Altos de Chiapas, que se estableció por Lázaro Cardenas en 1937.

—¿Por qué lo vas a botar tu hermanita?! —me dio, me pegó una cachetada. Me pegó como unos tres o cuatro veces. Estaba yo cargando mi hermanita, pues no aguantaba yo todavía, porque estaba medio tiernito yo también. Parece que tengo cinco o seis años de edad. Estaba yo cargando chiquita, es que eramos dos nomás. Vino otro menor después, pero se murió la segunda menor, la hermanita. Pero mi padre no me pegó, no me dijo nada. Es mejor de trabajar, de aprender leer y escribir, dice. Es menos de robar, menos de engañar a compañero, dice.

Yo de por sí cuando desde chiquito yo andaba en el monte ya, siempre yo cargo leña, pero no podía yo cortar. Mi papá lo corta o mi mamá lo corta. Me amarra un poquito, nomás lo tantean como podía yo andar, pues. Pero no hay de más grueso, pesado. Donde está más seca se juntan un poquito. Seca para que se encienden el fuego.

Mi papá no dormía bien. A las cuatro de la mañana sale a traer leña, unos trozos grande, porque los trozos grandes, pues, guarda más el lumbre, fuego, da más brasas. Porque la chica luego se quema, se hace de ceniza. Otro más grande apena aguataba mi papá, como de sesenta kilos de pesor, vieene con mecapal de puro piel de ganado. Apeeena llegaba con él. Entonces esos tizones para hacer fuego, cuando terminan hacer tortilla mi mamá, echa ceniza y ahí está tizones, y ahí lo guarda el fuego. Aguanta una semana o cinco días de un trozo, según el tamaño como podía aguantarse.

Mi hermanita también ayudaba, sí, pero nomás para el borrego. A veces se va al monte, pero no todo seguido, porque queda con mi mamá a hacer tortilla, ya si hambre, llego yo con mi papá. Mi hermanita no iba a la escuela, porque mi mamá no quería, como no hay quien cuida el borrego. Por eso no habla castilla, puro tzotzil.

Cuando vino la escuela

Así me contaba mi papá:

—Cuando yo estuve allá en el cárcel de Tapachula, mis compañeros prisionero ya sabían que va a comenzar la guerra o qué, entonces, mandaron sus cartas al gobierno para que pidan sus libertad para que salgan batallones. Pero no entiendo lo que dicen. No sé ni leer ni escribir, porque quién tiene la culpa, porque es mi difunto padre.

Porque mi padre, cuando estaba yo de chiquito, me acuerdo ya. Porque antes no había mucho maestro. Solo un maestros en la escuela, así como hora. Entonce cuando salen los mayores, los policías en el paraje a buscar que se vayan a la escuela los niños, solo los niños, mujeres no, dice. Entonces mi difunto padre y mi madre me puse mi *nagua* y mi *chal* como las muchachas. Entonce, me tapan mi cabeza. Ya está cerquita, vienen los policías. O si no, entonces, hay muchos chilacayotes, de hojas grandes de chilacayotes, entonces yo salgo allá a esconderlo como un animal. Llegan los mayores en la casa. “Yo no tengo hijo, no tengo, aquí tengo pero muchacha”, dice. Bueno entonces los mayores así. Pues yo si salgo afuera a pastorear borrego un rato, entonces, yo puse mi *nagua* y mi *chal* como mujer, y que pasa cerca los policías, no dice nada, “ah, es muchacha”, dice.

Por eso, así no aprendí, por eso me fue a la guerra, entonces, ya no sé de leer y escribir, hasta después aprendí allá en cuartel. Estaba yo triste. Los más soldado, los más [demás]

compañero y las mujeres, entonces, están leyendo libro y están aprendiendo qué cosa es bueno, qué cosa es malo. Entonces mi corazón yo estoy triste. “¡Ay Dios! ¿por qué no me dejó de entrar en la escuela mi puto padre?”, dije yo, así me estaba diciendo. Entonce así aprendí un poco de leer y escribir, entonces, hasta yo me fui cuando regresé de la guerra, ya yo no podía hablar de tzotzil de aquí, de aquí de Chamula, puro castellano.

Vamos a aprender el castellano

Como sabía leer mi papá, entonces me metió en la escuela. Yo, estaba yo llorando, no quería aprender, porque el maestro de allá en mero pueblo de Chamula son de San Cristóbal, *kaxlán*. Pero como no me acuerdo cómo me hicieron acuerdo mi papá con otros sus compadre que tenían otros hijos. Por eso fueron como tres. Tres muchachos y tres papá de ellos, entonces, hicieron acuerdo como tomaban un poco de *pox* [aguadiente de caña].

—Mejor, compadre, mejor vamos a meter en la escuela nuestro hijo, pues yo, mira, no sé leer y escribir cuando me fui allá en la guerra, pero mejor así estaba chiquito, ahí vamos a meterlo. Si no deja de entrar en la escuela su hijo nuestra esposa, entonces, vamos a decir que vamos a Chamula, vamos a buscar las cosas, vamos a decir así. Ya es queda apuntado su nombre entonces, queda los muchachos.

Porque mi padre así es [que] quiere que yo aprendo de leer y escribir, pero mi madre no me gusta ir a escuela. Porque muchas gentes, los tatabuelos, los abuelos entonce dicen que hay un niño que entra en escuela, ya aprende de leer y escribir, hablar español, entonces se va a la guerra, dice. Lo mandan a llevar. Así platicaban los tatabuelos antes, y así pensaba mi mamá. Pero mi padre está de bien que es mejor de leer y escribir, donde podemos ir cualquiera pueblo, entonce, se puede hablar y contestar lo que pregunta. Así pensaba, entonces, juntaron como tres personas. Me dijo mi padre:

—Vino su compadre, otro su compadre.

Se juntaron y tomaron un poquito.

—Compadre —dice—, buenos días. ¿Nos vamos a Chamula? —dice.

—Sí, compadre, ¿sí veniste con tus hijos? Nos vamos pues.

—Mira, Lorenzo, ahorita nos vamos a Chamula, que hora a buscar padre.

Porque era sacristán y fiscal del templo mi padre: “Vamos a ver la iglesia, vamos a pasear, a comprar unas cositas de allá”. Porque antes había una tienda de ladina. Hay refrescos se llama gaseosa, pan y dulces.

—Vamos a comprar, a pasear.

—Está bien, padre —le dije.

Y me fui. Son ellos padres son tres y nosotros chamacos somos tres también. Entonce entraron en la escuela, porque era una escuela nomás para todo el pueblo.

—Vamos a pasar a ver la escuela.

Pero llegó mi madre y le preguntó.

—¿Por qué lo vas a llevar en la escuela tu hijo? Tú, ahí se queda —me dijo.

—No se queda.

Pero como mi padre pues, estaba hablando con el maestro así en castilla, pero yo no entiendo, ni mi madre no entiende también. Entonces estaban hablando los tres ellos, se apuntó el maestro. Me acordaba que es mi nombre Lorenzo Pérez Jolote, y otro así, su nombre. Entonces, se volvió a preguntar mi madre:

—¿Por qué no más apunta su nombre de su hijo? ¿Quieres meterlo en la escuela?

—Sí, mejor que se entran. Es más mejor todavía. No sabe leer, no sabe escribir es muy sonso. Vas a ir así como yo —dice.

Entonces, empezó a llorar mi mamá.

—¿Por qué lo vas a meter en escuela mi hijo? Solo un mi hijo tengo. ¿Quién va a cuidar mi casa?, ¿quién va a cuidar mi borrego? —dice.

—Pues no importa. Ya está una tu hija. Porque Lorenzo mejor que te aprende de leer y escribir.

Apuntaron los nombres de los tres, nosotros con otros compañeros, entonces luego nos llevan otro cuarto. Nos trajo cuaderno, lápiz. No quería yo, pues, como me estaba diciendo mi mamá que no lo agarras las cosas que te van a dar. Tenía yo miedo. Yo me lloré pues, trajieron pan o galleta, lo boté todo eso.

Entonces, porque tengo un más mayor quien sabía leer y escribir, entonces, se fue a dejar mi papá, me recomendaron con otros más mayores que ya sabía un poco de leer y escribir y más mayores de edad, entonces le dijo:

—Mira, Marianita, te recomiendo mi hijo —Otro Agustín López Ventana, se llama—. Sí te recomiendo mi hijo. Mejor pasas a llevar aquí en mi casa te acompaño y cuando regreso lo traes, porque está chiquito todavía, que tal si lo pegan o roban sus lápices, sus cosas. Dale un consejo, por favor, cómo se aprende de leer y escribir —dice mi papá a los mayores, entró a platicar pues.

—Mejor, Lorenzo —me dice—, aprendemos de leer, aprendemos de escribir. Es más mejor. Hora así como yo, ya sé leer y escribir. Míralo cómo yo estoy escribiendo.

Agarró su lápiz entonces, puso a, e, i, o, u, la, le, le, li, lo, lu, ma, me, mi, mo, mu, toda las palabras.

—Así está bien. Así aprendes también. Mejor vas a salir también.

—Yo te paso a traer en tu casa. Te paso a dejar al regreso —dijo el muchacho.

—¿Será es tu verdad? —le dije.

—Sí, cómo no. Solamete si querías comer unas cositas aquí en la garita, entonces, le vamos a decir tu padre que te dé tu dinerito. Porque vas a necesitar en la escuela, hay unos cooperación, unos centavitos no más.

Antes puro centavo las cosas se compran. Entonces mi padre me dijo.

—Piensé bien, así me dijeron. No te llores más mejor, porque de llorar vas a poner triste.

Pero mi madre no me dije claro si es mejor de aprender, pues me dice que si aprendo yo, entonces, se va a quedar mi madre y mi padre, yo me van a mandar a traer hasta el México, no sé de dónde. No sé cuál es el que más bueno para obedecerlo, o la mejor de mi padre, o la mejor de mi madre, como estaba yo de chiquito.

Entonces, ahí sigue yo entrando en la escuela, llegando, llegando. Como sabe leer mi papá, entonces, al otro día llega a verlo mis letras. Dice que no habla nada de estamos escribiendo pues [se podría entender: Mi padre me dijo: “Todavía no puedes leer en voz las palabras que aprendiste”]. No habla nada. Pasó unos dos semana, tres o cuatro semana, entonces, todo el día [los días] sí llegué en la escuela, entonces mi padre me dijo:

—Enseña, ¿qué cosa enseña maestro? —así todo el día [todos los días]. Entonces, poco a poco lo vio mi padre que ya habla un poquito mi escrito. Entonces dijo:

—Ya vas a aprender poco a poco. Así ya habla un poco. Vamos a ver otro mes.

Entonces vi a otro mes, ya habla un poco, y me dijo:

—¿Cómo se llama? —así me dijeron en principio.

—Así se llama.

—Así está bien, hijo.

Así aprendí de leer y escribir, pues, mi mamá me dijo que ya sé leer, ya estoy leyendo, hablando con el libro.

—Ya aprendiste.

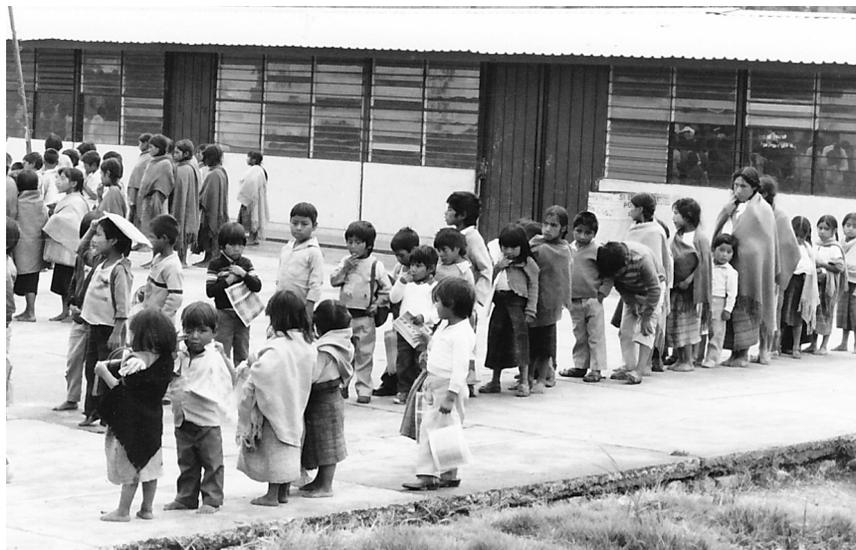
—Muy poco, no sé si así o no es así.

—Ja, ja, ya no vas a vivir aquí. Te vas ir al soldado. Así dice tu tatabuelo.

—Bueno, ni modo, no se sabe todavía. Pero mi papá me dice que no me voy en soldado. Se fue mi papá antes, pero es que salió huyendo aquí en su tierra. Hasta en Tapachula agarró, se fue en la guerra. Pero los demás mis compañeros que ya sabían leer y escribir, entonces, ya entraron en la presidencia de escribano.

—¿Eso sí? —dice.

Fotografía 5. Escuela Benito Juárez en 1985



Fuente: Toru Shimizu, 1985.

Mi vida escolar

En la escuela, me quedaba lunes, martes, miércoles, jueves y viernes, y sábado no. Llego a las ocho de la mañana, a la una, las dos de la tarde salimos allá. Así está todo el día de cinco días. Hay como 25, 30 alumnos, muy poco. Sí está apuntado su nombre unos 40, 50, pero siempre hay veces que no llegan todos. Llegan un día, dos días en la semana. Puro varón; antes no entraban chamaca, puro hombre. Bueno, los dos compañeros que entré con ellos se huyeron siempre. Entraron como un mes, otro como mes y medio, se pelaron en la finca. Se huyeron con su tío.

El maestro era de *kaxlán*. Es de San Cristóbal. Solamente viene el día lunes y allí duerme con su mujer, y viernes en la tarde regresa a pie porque antes no había carro, si no lo paga alquilar [alquilar] el caballo. No habla tzotzil, no sabía nada. Son puro castellano. Era muy duuuro, pues sí. Hay veces que los maestros que dura un año, o cinco, seis meses. Hay veces que como nosotros allá no entendemos la castilla pues, entonces, “¿Por qué no aprendes?”, dice así y con regla nos pegaba mucho los niños. Entonces así se encuentran su delito, entonces, lo corren luego. Pero si es bueno los maestros, entonces dura un año, dos años.

Pues yo regreso en la escuela como las tres de la tarde en mi casa. Porque Chamula salgo allí, una hora lleva el camino para llegar a mi casa. Llego a las tres de la tarde. Entonces de allí hay veces como mi papá tenía unos cuantos carnerito, ovejas, paso a comer una mis tortillita, entonces yo voy a buscar su comida de mi borrego. Es que está amarrado con lazo. Desato todo los borreguitos, yo voy a pastorear un rato ya así. Entonces porque está cerquita la milpa donde va a comer borrego, siempre roba. Pasa a la milpa a comer las milpas así cuando está chiquita. Como las milpas no es de mi papá ni de mi madre, es otra, porque son chiquito los terrenos, comió como unas dos matas de milpa. Se quebró una caña. El dueño del terreno, el dueño de la milpa me regañó.

—¿Por qué lo vas a quebrar las milpas? ¿No sabes que es va a servir para nuestro alimento? —dice.

—Bueno, pero me perdonas, es que se pasó mi borrego.

—No, así lo vas a volver a hacer otro día, le voy a decir a tu mamá —me dice—. Entonces a la tarde llegué con mi borrego, pero ¡vayan! fue a avisar a mi mamá. No me pegó mi mamá, nomás pura regañada.

—Lorenzo, ¿sí es la verdad lo que estás haciendo?

—¿Qué cosa?

—Que pasó el borrego a su milpa de tu tío.

—Sí, mamá, pero solo un poquito nomás. Sola una caña se quebró.

—Entonces así vas a volver a hacer así todo el día, vamos a ver, voy a chicotear.

—No, mamá, ya no voy a llevar el borrego allá donde está cerca la milpa. Mejor que esté persogado o amarrado todo el día, mejor. Así yo porque así está suelto todo el borrego, entonces, siempre se pasa en otro terreno. Porque hay unos cuatro o cinco borregos, no puedo cuidar todo. Mejor así amarrado, entonces, ahí se come.

Entonces al otro día, ya no estaba suelto el borrego. Hay muchos que tienen borrego, allí llegan a pastorear ahí también, y se acabó las milpas otra vez al otro día, entonces, no lo vió el dueño de las milpas. Es otro borrego, ya no es de nosotros. Pero llega a avisar otra vez en la casa. Ahí estaba mi papá. Llegó una mujer:

—Tío, buenas tardes. Que te vine a avisar, no sé si es la verdad que allí llega tu Lorenzo con su borreguitos. Ya se acabó todo mi milpa. Porque primero lo vi que es tu hijo. Pero hora de la segunda, toda la milpa. Tienes que ir a verlo.

—Ja, ja —dice mi papá—. Vamos a ver, si es la verdad que es mi Lorenzo, lo vas a ver cómo lo va a chicotear. Pero si lo ves en tu cara —dice—. Pero si es otro borrego pasó, entonces, no se sabe bien. Vamos, Lorenzo.

—Pero yo, papá, por Dios santo, yo no salí con el borrego. Pregunta a mi madre. Allí borrego está persogado ayer, antiyer, anteayer, como yo regresé en la escuela, sí a traer poquito de mi leña. Ese borrego ya no salimos allá.

—Está bien —dice—. Vamos a verlo si hora se lastimó.

Entonces llegamos en la milpa, y se fue mi papá a verlo pues. Como ya está seco donde está cortado, dice mi papá:

—Pues ¡no es de hoy! Yo creo que hoy todavía no, siempre se ve. Si es hoy se acaba en la mañana o de día, se da cuenta porque la milpa cuando se corta la hojita, sale su agüita todavía. Si ya tiene dos, tres días, siempre está seco ya. Así como una persona se lastima el pie, empieza el sangre, y en algunos dos, tres días ya se seca. Mira, mejor si lo viste en tu cara si ahí está el borrego, me habías avisar, pero si no es, entonces que tal si es otro pastor, otro borrego pasó. Así me vas a decir yo no te comprendo. Si ahí está el borrego, entonces me habías avisar, yo lo voy a chicotear a mi hijo, pero así nomás no lo viste, no hay testigo, entonces, mejor no me vienes a decirlo.

Me decía siempre mi papá, si no lo viste en tu ojo y no hay testigo quien lo sirvió, no debías creer las pláticas. Pero si es la verdad, no hay donde esconderlo. Si quieres trabajar bienamente, así como yo, nunca te van a regañar, nunca te van a meter en la cárcel, nunca te van a dar castigo.

Como antes cuando estoy en la escuela, pues, mandaban árboles frutales el gobierno. Parece que 25 mata de manzana, 25 mata de pera y 25 mata ciruela nos regaló en la escuela cuando llegó el INI. Pero mi madre no quiere que yo siempre [siembro] las árboles frutales, entonces, se metió el borrego. Se comió los retoño, entonces, es que estaba en la finca mi padre, entonces, regresó mi padre, le dije:

—Mira, padre, me regalaron unos cuantas plantas de árboles frutales, pero mi mamá me está regañando mucho. Dice que si se cría los árboles frutales y da el fruto, entonces, es que va entrar *kaxlanetik* [pl. de kaxlán]. Entonces ya da fruto lo que está sembrando, aquí viene a vivir los *kaxlanetik*. Vienen bastante a vivir aquí, nosotros vamos a salir adonde nos va a correr, porque así platican tu abuelo, dice.

Entonces mi padre le dijo:

—Mira, esposa, no crea. Porque tu padre y tu madre no sabían leer ni escribir, no sabían cosas, nada más lo agarran una plática nomás así estamos platicando. Una plática es mentira.

Pero yo digo es la verdad: el gobierno no viene a quitar nuestro terreno. Nos va a ayudar más todavía. Vas a ver poco a poco, tal vez viene el carro aquí, va a pasar carro y va a venir mucho ayuda con el gobierno. Solamente horita no hay ayuda, pero es que no hay carretera. Lo vas a ver. Ese árboles frutales si se cría y si se da fruto, tal vez vamos a comer todavía si Dios quiere si vivimos todavía muchos años.

—Saber... —dice mi mamá.

—Lo vas a ver —dice.

Es la verdad lo que dijo mi padre. Nada más como unos diez, quince matas se pegó, y lo demás pues comió el borrego. Pero se crió esos árboles frutales hasta mi padre comieron todavía el fruto y madre. Ciruelas se dió fruto más temprano, pero poco año más tarde dio su fruto es el manzana y el pera. Hasta hora sigue dando fruto.

Yo terminé mi primer año de primaria, entonces entré de secundaria [segundo], ahora de tercer año primaria, ya sé leer y escribir, firmar. Pero lo que me falta mucho de castellano para troducir, así como estamos hablando. Si me habla, no podía yo contestar. De leer y escribir, sí.

Pero no es mucho lo que aprendí, nomás de tercer año primaria, me salí yo. Entonces allí como cada año se queda calificación y pasa uno, o no pasa uno. Como el presidente municipal y autoridades, no hay muchos quien sabe leer y escribir, casi primero nosotros y los más compañero, entonces me sacaron de escribiente. Pero como nada más tres años parece que estuve yo allá. Como no gano ni un centavo pue, sí, nomás perdiendo mi día, y quería buscar mi mujer, ¿dónde va a conseguir dinero? Entonces me salí pelado [hui] y me fui en la finca.

Cuando ya estoy grande, como hay escuela en la finca también. Como hacemos el trabajo a las seis de la mañana hasta las dos de la tarde, entonces a las tres entro la escuela hasta las seis de la noche o las cuatro, según cuántas horas querían aprender cada uno. Quizá la escuela era del gobierno, porque a finca llegan todo los muchachos indígenas, con sus hijos y todo, pero yo creo que es el gobierno paga.

Como ya sé de leer y escribir, nada más estoy preguntando. ¿Qué quiere decir “Buenos días, buenas tardes”? ¿Cómo se puede preguntar unas cosas? Nada más así estoy preguntando, entonces me dicen. Entonces yo apunto en el papel. Entonces así aprendí ya. Con unas dos veces de finca, ya aprendí un poco.

Cuando vino el INI

Aquí en Chamula, ya se vino la INI, entonces, aprendieron mucho escuelero, de compañero, entonces, ya salieron en cada paraje. Antes era solo uno maestro *kaxlán*, pero entonces hay muchos maestros, promotores bilingüe.

Ahora en la escuela Benito Juárez, los maestros todos son puro indígena de todas partes. Hay de mismo Chamula, o San Pedro Chenalhó, o San Andrés Larraínzar, San Miguel Mitontic, o Zinacantán [municipios de la región]. Todos de puro tzotzil; Tenejapa es de tzeltal, por eso no se entiende las palabras como hablan ellos, por eso el maestro de Tenejapa

no viene aquí en Chamula, en otra parte se va. De Chamula también se va a Zinacantán a enseñar. Los maestros enseñan en castellano y enseñan de tzotzil. Así las dos cosas. Por eso luego se aprenden ya, es más mejor ya. Y ahora ya se van los niños y niñas también. Por eso hay muchas niñas ya aprendieron de leer y escribir, ya salieron muchas como maestras enseñando sus compañeros.

Antes pues solo un maestro [una escuela] en el pueblo [cabecera], pero así como es lejo el pueblo, por eso no hay escuela [quienes vivían lejos del pueblo, no tenían acceso a la escuela]. Así como de edades yo de cincuenta, sesenta años, de cuareta años, no sabían leer y escribir, sí porque eran de lejo. Pero horita ya en cada paraje hay maestro.

Casi ya todo sabían leer y escribir ya, ya es muy poco el que no sabían leer, pero todavía hay unos padres que no querían la escuela. Porque hay unos que así uno o dos nomás sus hijas, o sus hijos, tenían borrego, tenían caballo, tenían ganado, no hay quien cuida. Porque el borrego pues a las ocho de la mañana y hasta las cinco o seis de la tarde se sale en lugar a cuidar; pues si entra en la escuela, entonces solo hasta las tres de la tarde regresan los niños. No hay quién cuida. Pues sí. Así horita no muy van la escuela sus hijas, pero ya es muy poco. Como ya lo vieron que lo demás es más bueno de aprender bueno.

Cuando me regresé de la finca, ahora vino ya su director, señor Pozas, en la INI en San Cristóbal. Me dio mi trabajo como vendedor de la tienda. Antes aquí en Chamula no había tienda. No había nada. Hay tienda donde se compran velas, inciensos, pescados, todo lo que se puede comprar, pero eso pura ladina. Hay unas garitas formado aquí en Chamula. Eran como cinco o seis casas. Entonces vino el señor Pozas como director, llegó en Chamula a avisar con los presidente, con los autoridades.

—¿Por qué son puros ladinos que venden allá? Ellos lo juntan su dinero de su trabajo de pobre indígena, entonces, los ladinos que están vendiendo allá. Así no aprenden cómo se podían manejar la tienda, cómo se trabajan.

Así dijo el señor Pozas y mandó una demostración [demostración], digamos, en una escuela viejo, casa de techo, pues, la hizo como almacén, como una tienda. Bueno entonces el señor Pozas, como yo sé leer y escribir también, me mandó como jefe de la cooperativa. Tal vez yo tenía como 17 años.

Mandó no sé cuántos miles de dinero y compró todas las mercancías: compró cuantas toneladas de maíz, frijol, pescado, camarón, azúcar, café, velas, inciensos, veladoras, todo lo que está ahí, toodo, toodo. Entonces diario, diario estoy vendiendo, pero como la gente de allá, entonces, lo sabían que hay una tienda cooperativa, diario de todas partes a comprar ya. Hay veces se acaba el maíz en el pueblo, entonces, allí en la cooperativa no se acaba, porque tienen carros del INI y se van a comprar allí por Totolapa, por Teopisca, por donde quiera se puede. Allí lo venden para los gente pobre.

Entonces de allí trabajé un año. Es que ya no se puede estar allí. Si abra a las seis de la mañana, hasta las ocho de la noche, sale y entra, sale y entra la gente. Hasta los autoridades, los mayores, y hasta los secretarios de allí en Chamula llegan a ayudarme también, pero cuando se acaba el maíz, entonces, ya por colas se forman, y van seguido la gente. Yo tengo

hambre a las ocho o las nueve de la mañana, solo un refresquito como no había así como coca, pepsi, fanta, solamete, cocacola y gaseosa, nada más. Solamente como un pancito como, así todo el día, todo el día. Parece que ciento cincuenta el mes, pagaban bien, pero así trabajé yo, y le dice a un ¿Raúl...?, se llama el señor, encargado de la tienda.

—Yo ya no aguanto de trabajar de aquí.

—¿Por qué, Lorenzo?

—Mira señor, como yo me agarro mucha enfermedades. Hay veces yo como no como, porque la gente quiere cosas de comer: frijol, azúcar y todo ese. Pues, yo no puedo comer.

—Entonces vamos a buscar su ayudante.

Trabajaba yo solito, hasta ni podemos salir para el baño, quedan lleno la gente, no se mires que cosas agarra.

Vino un mi ayudante. Estaba barato cada cosa, pero el dinero entra bastante, unos dos mil, tres mil pesos diario. Pero el ayudante que entró, pues los mete el dinero poco a poco en su bolsa. Ahí hay unas casas de ayuntamiento. Ahí se va a depositar todo el día, todo el día. Yo no sabía de eso. Entonces me dijo los autoridades allá en Chamula.

—Lorenzo, ¿qué trabajo tiene el señor que aquí trabaja con usted?

—Era mi ayudante.

—Entonces, ¿será bueno o era un ratero?

—Pues no te digo, pues no sé cómo estará, porque yo no ando fijándole.

—Hay que cuídese bien, te fijas bien, porque todo el día allá pasa a depositar unos doscientos pesos, diario dinero. Sí, a veces pasa en la noche, toma mucho trago. Hay cerca de dos mil pesos.

Cumplió de ocho días no más que estaba yo enseñando allí, le dije al jefe Raúl.

—Yo no me gusta, te voy a dar unas..., te voy a decir unas cuantas palabras que me dijieron. Dicen que mi ayudante tiene depositado unos tanto dinero allá en la casa.

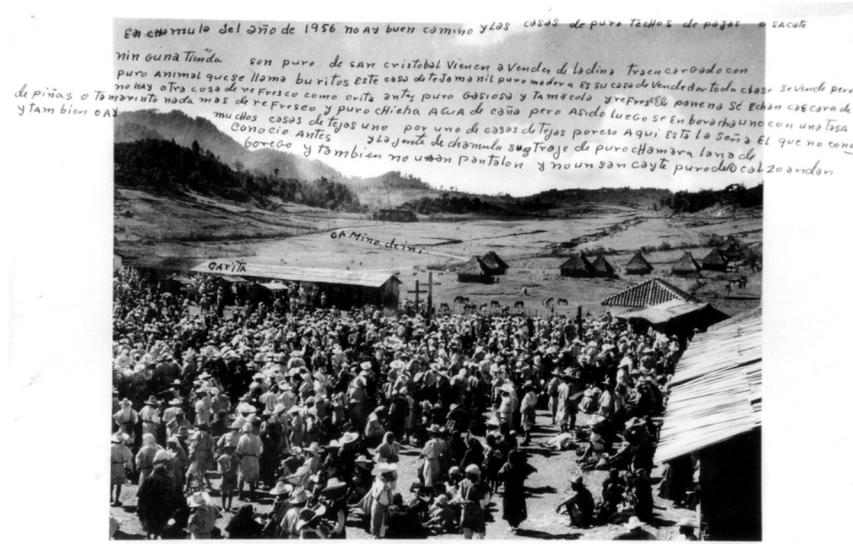
—¿De veras?

—De veras, mejor vamos a ir a verlo.

Fuimos a verlo. Ahí tiene más de dos mil pesos.

Así me pasó, y pensé que ya no quiere trabajar yo. Me dijieron que ya me va a pagar más, pero una vez me salí yo, porque es más fuerte el trabajo. Así todo el día, a las seis de la mañana hasta las ocho de la noche, vuelta y vuelta quiero este, quiero este, quiero este. No se puede comer ya. No se puede descansar ya. Entonces me salí de allí.

Fotografía 6. La garita en 1956 con una explicación escrita por Lorenzo



“En Chamula del año de 1956 no ay buen camino y las casas de puro techos de pajas o sacate. Nin gun tienda, son puro de San Cristobal vienen a vender de ladina, traen cargado con puro animal que se llama buritos. Este casa de tejamanil puro madera. Es su casa de vendedor toda clase se vende pero no hay otra cosa de refresco como horita antes puro gasiosa y tama cola y refresco. El panena se echan cáscara de piñas o tamarinto nada más de refresco y puro chicha. Agua de caña pero asido luego se enboracha uno con una tasa y también o ay muchos casas de tejas uno por uno de casas de tejas. Por eso aquí está la seña. El que no conoció antes y la gente de chamula su traje de puro chamara lana de borego y también no usan pantalón y no usan cayte [un tipo de zapato tradicional para los hombres, de piel de ganado], puro descalzo andan”.

Fuente: Fotografía obsequiada por Lorenzo.

Fuera los ladinos

Cuando llegó la cooperativa, ya fuera los ladinos. Los que están vendiendo en la garita le quitaron su negocio. Eran cuatro *kaxlanetik* [ladinos], *xinolanetik* [ladinas], alquilaban terreno de Chamula, pero nomás que tienen un su casitas pero no es de material de concreto, nomás un techo de tejamanil, una madera. Una se llama Doña Umbencia, tenía su terreno por la Quinta. Otro doña Petra vivía por la Iglesia de Mexicanos, otro doña Carmen y otro Hermelindo, también de San Cristóbal. Entonces cada ocho días, cada tres días viene, paga su pagado [a su empleado], a llevar pan, a llevar toda lo que vende allá.

Dijo el presidente municipal:

—Ustedes, señora, mire, vine por mi cumplimiento de un año de presidente municipal. Horita ya va mejorando en nuestro pueblo, ya vino el INI y va a dar una ayuda: una cooperativa de consumo grande, mostración de la tienda. Allí podemos comprar todo. Y dicen que van a enseñarnos cómo podemos vender, cómo podemos abrir la tienda en cada paraje. Entonces, por eso ya no pueden estar ustedes aquí, ya no pueden vender aquí. Solamente si quieren venir en cada domingo, pero nomás fuera del mercado. Esa tienda y también la casita donde vives aquí, tienen que vendernos. Como sabes, el terreno es de nosotros, de Chamula. El

dueño de terreno ya va a vender a otro. Entonces pueden dejar, lo vas a llevar su techo de sus casas o lo vas a dejar vendido.

—Pero yo puedo comprar —dice una señora.

—No se puede quedar ni un ladino aquí. Parejo es puro chamula, porque los tatabuelos más edades de años dejaron dicho a sus hijos, a sus sobrinos, a sus nietos que nunca puede vivir ni un ladino aquí. Te voy a decir, ustedes antes de un mes, lleva tus cosas a donde está sus casas. Nosotros aquí ya vamos a pensar qué cosa vamos a hacer, vamos a obedecer lo que dice el gobierno, para aprender cómo podemos vivir aquí también. Ustedes ya no hay permiso. Váyanse a buscar sus lugares donde pueden entrar en San Cristóbal o no sé que dónde. Aquí ya no hay lugar.

Entonces, una señora está pidiendo mucho perdón, ya llorando que tanto cobra el presidente para que los perdona y se quedan unas cuantas personas, y que dé otros años.

—Todo, ninguno; si queda uno, fuera. No se puede, todos se van a buscar su lugar donde puede entrar en San Cristóbal, aquí ya no hay lugar. Yo, como presidente del pueblo, digo, debo respetar mis compañeros. El terreno no es mío y me dijeron el dueño del terreno ya no quiere que estés aquí, entonces obedecemos.

Así se fueron todos ladinos, pero la tienda de la cooperativa quedó como casi año y medio nomás. Dicen que se perdió el dinero todo. El pobre que queda en la tienda, trajo no sé cuántos miles de dinero para las mercancías, vino a pagar. Entonces ahí en una vereda encontró los asaltadores en camino, le pegaron, le golpearon, y se fue todo el dinero cuantos mil. Ahí se acabó todo el dinero de la cooperativa, así se falló la tienda como medio año después de que salí yo.

Pero lo vieron que se puede vender, entonces así ordenaron de la presidencia, los que tienen dinero se pueden comprar un poquito de su negocio. Entonce de poco a poco ahí se va agrandar, grandecer ya. Los que tenían dinero mismo los indígenas entonce, hicieron su tienda, y hora ya lo vio que sale cuenta entonces, acercó más a la cabecera. Buscó otro terreno, hice su casa ahí, quedó otra tienda. Entonces hicieron sus casas ahí cerca. Cuando lo vieron ya, que ya se puede hacer las velas, ellos mismos de Chamula hacen las velas, veladoras, velas de todo color. Aprendieron una persona, una tienda ahí en Chamula, entonces ya aprendió otro y así su tienda. Así como está ahora ya muchas tienda, cualquier paraje ya, pero no es de ladino, puro indígena.

Cuando vino la luz y la radio

Tal vez cuando llegó la INI, vino la luz en el Pueblo. Llegó primero en la cabecera. Vimos que bueno, entonces, hacemos un solicitud, pero se fue como de cuatro o cinco años. Estamos pensando que ya no viene ya, pero después llegó. Entonces unos querían luz, otros no querían, se hizo de dos grupo la gente. Queríamos pelear ya, pero lo que ganó en mi paraje es la mayoría, por eso llegó la luz. Pero hay otros parajes que es más bastantes que no querían luz, hasta hora no hay luz. Hacen de solicitud para el gobierno, pero ya no viene.

Como en principio vino allá en nuestro paraje, nada más paguemos como 92 pesos cada casa, pero libre toda la instalaciones, foco y todo. Pero hasta hora nada más lo regalan

el medidor. La instalación compra dueño de la casa. Siempre gasta como siete mil, ocho mil pesos en una casa ya. Pero hasta hora siguen pidiendo la luz, porque lo vieron que es más bonito, porque la luz sirve para el radio, la luz sirve para una máquina de coser, y la luz sirve para molino de maíz. Siguen pidiendo, pidiendo, pero ya con dinero.

Hora pagamos cada dos meses, hay veces de cuatro pesos, de ocho pesos, de doce, de quince. Entonces poco a poco subió, hay veces de 20, de 100, hay veces que va muy caro, hasta 500, hasta 1 000, o se subió, pero casi 3 000 pesos. Ya sabemos un poco, porque hay veces el cabrón que trabaja en la Comisión Federal no llega en cada dos meses, y en unas casas caminó, entonces, no calcula nomás. Por eso meten muy bastante. Entonces ya agarramos poco la maña de lleguemos a preguntar en la Comisión Federal de San Cristóbal. Entonces así lo hice una vez, después se baja y salió como casi 2 000. Ya no hacen pendejo. En este mes de agosto, sí hora viene y me dijo que unos quince pesos nomás.

Como ya no queremos perder el luz, si no vamos a pagar dos, tres pago, entonces se va a cortar, pero mejor de pagar una vez, ahí está la luz.

Cuando yo era niño de primaria, no había radio. Lo vi primera en San Cristóbal *kaxlanetik* que tiene el radio, y después ya lo traen los ladinos aquí en su tienda, lo venden. La gente decían que hay radio, pero es bonito, se oye la música y canción de Tuxtla.

Yo no estaba en aquel entonces en el pueblo, trabajando como barrenación de las piedras, haciendo una carretera que se va a San Andrés. Era por lo más o meno edad de 20 años, entonces nos hicimos acuerdo con mi pareja que estamos barrenando, compramos un radio. Un radio vale 200 pesos, un radio marca ZELDA. Ya no se quedó nada mucho para nuestra comida, pero al otra quincena lo compramos otro radio para él también. Así hicimos acuerdo. Oimos qué es bonito canciones de Tuxtla. Sí, XEW y Radio Mexicano.

Ya hora hay muchos chamulas que tienen radio y grabadora de caset. Hace poco que vino XERA de PRODESCH,⁸ ya oimos toda las músicas de instrumento, y las palabras de tzotzil, cómo es de trabajo. Así es más bonito todavía ése. Oimos arpa y guitarra que tocan los chamulas, de Tenejapa, de Tojolabal.

Como ya aprendí un poco de trabajo, donde estoy trabajando en la carretera, así como de la Comisión Federal de Electricidad y la Secretaría de Recursos y Ganadería, y así estoy trabajando en la Reforestación de la FAUM. Entonce ya siempre estamos encontrando un poco de dinero, compré una grabadora de marca PANASONIC. Lo oí muy bien que es más bonito. Porque son distintos músicos lo que tocan en la fiesta, música de carnaval, música de San Juan, música de *Bolomchón*,⁹ toda ése, y grabé guitarra en cada fiesta y lo oí en casa. Pues solamente es que no dura mucho la pila. Estamos tocando caset casi nomás seis hora o dos horas para grabar y para tocar así, luego se acaba la pila.

⁸ El Programa para el Desarrollo Económico y Social de Los Altos de Chiapas (PRODESCH) fue creado durante el periodo de gobierno del estado de Chiapas de Manuel Velazco Suárez (1970-1976). Se crearon bajo este programa planes agrarios y productivos, de infraestructura y de servicios y también la estación de la Radio Comunicación Indígena. Morquecho, Gaspar (1998). "Las políticas indigenistas en la formación de los cacicazgos indígenas en Los Altos de Chiapas". *Quehacer Científico en Chiapas*, 1 (1), pp. 35-51.

⁹ Música tradicional de Los Altos de Chiapas.

Pero como llegó la luz en nuestro paraje, ya hay enchufe también, que sea todo el día o unas dos o tres horas en cada tarde, no hay problema. Lo que no dura mucho también es pastilla de la grabadora. Cuando se acaba la pastilla, ya no graba, toca un poco. Un año nomás. Pero el radio es más mejor, no se descomponen. Ya probé el radio ese, yo parece que 15 años aguantó lo que compré primero. Sirve mucho porque se oye la hora también.

Además de eso hay, así como estas horas, ya salió los que saben hacer, como digamos reparación de radio. Así trabajan ya, ya trabajan otros de que componen radios y televisiones, y otros son carpinteros, hacen sillas, mesas y todo. Y otros ya hacen casas, todo lo que hace y otros compañeros indígenas que ya saben hacer tejas, tener monte de tejas, venden tejas. Ya cambió la pobreza anteriormente. Sí, ya saben trabajar: otros hacen sombrero, los listones para los autoridades de los zinacantecos y otros trabajan como choferes. Sí, más bastante salió los choferes hasta los chiquillos de doce, de diez años. Ya aprendieron de manejar. Casi ya estaba igualando como *kaxlanetik* o los ladinos.

También ya sabemos hablar y conocemos ya los libros lo que dicen. Así estamos ya. Porque anteriormente fue nada más salen unos a la finca y salen otros a trabajos de la zinacantecos en tierra caliente, y otros nomás así se van lejos en la finca. Otro trabaja aquí nomás que hacen milpa y las mujeres también nada más trabajo para hacer la falda y *nagua*, *chales*, entonces, así puro lana de borrego, pero hora ya cambian sus costumbres. Lo que se hacen entonces, lo traen en la tienda de San Cristóbal o si no, llega unos a vender en Tuxtla.

Casi las mujeres también ya saben trabajar y gastar dinero. Hay una viuda ya hizo una su casa. Anteriormente así estaban todo, techo de paja de zacate, puro con morillo, con morcónes [horcones], con lodo, con barrillo [varilla] de las paredes. Así estaba. No había así una casa techo de teja, una casa así es de pared de bloc y de adobe, nada. Pero hora ya va perdiendo de techo de paja. Ya es pura de casa de teja, de lámina, de asbesto, y de todo. Y los paredes ya de todo eso. Ya se cambió. Así está ahora.

Fotografía 7. El interior de la casa de Lorenzo, donde empieza a contarme



Fuente: Toru Shimizu, 1983.

LA RESISTENCIA CON EL CHICLE: LOS MAYAS ENTRE EL CAPITAL CHICLERO Y EL ESTADO MEXICANO EN LA DÉCADA DE 1920

RESISTANCE WITH GUM: THE MAYA BETWEEN THE CHEWING-GUM CAPITAL AND THE MEXICAN STATE IN THE 1920s

Ei Kawakami*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A14>

Resumen: A finales de la década de 1920, casi tres décadas después del fin de la Guerra de Castas de Yucatán (1847-1901), los mayas del Territorio Federal de Quintana Roo seguían prácticamente al margen del gobierno mexicano. No recurrían más a la lucha armada contra las fuerzas gubernamentales, pero tampoco se sometían por completo. Su arma, ahora, era el chicle, producto forestal que abundaba en la zona maya y que se cotizaba altamente en el mercado estadounidense. Algunos jefes mayas gozaban de los privilegios que les daba el gobierno, como el permiso para explotar el chicle en terrenos nacionales o la exención del pago de los derechos de explotación, pero no respetaban todas las reglas que se les imponía —por ejemplo, cobraban “derechos de explotación” a otros explotadores e invadían los campamentos chicleros de los que no querían pagarlos—. Por su parte, la mayoría de los explotadores optaban por obedecerles, porque necesitaban el chicle de la zona gobernada por ellos. El gobierno tampoco los sometía, porque necesitaba su ayuda para mantener la paz en la región y desarrollar la industria chiclera. Este artículo analiza esta relación triangular entre los mayas, el Estado y el capital en Quintana Roo de la década de 1920, enfocándose en una contienda ocurrida entre los mayas, el gobierno mexicano y Miguel Ángel Ramoneda, un inversionista mexicano que tenía concesiones forestales en la zona maya. El objetivo del artículo es demostrar la importancia que como factores político-económicos tenían los mayas en el territorio y dilucidar la estrategia de resistencia de los jefes mayas.

Palabras clave: mayas, chicle, Quintana Roo, Revolución, reforma agraria, Francisco May, José Siurob.

* Mtro. en Estudios Regionales, profesor-investigador Universidad Keio, Tokio, Japón. Correo-e: kawak@keio.jp.

Fecha de recepción: 21/06/2021. Fecha de aceptación: 09/01/2022. Fecha de publicación: 31/01/2022.



Abstract: At the end of the 1920s, almost three decades after the end of the Caste War of Yucatán (1847-1901), the Maya of the Federal Territory of Quintana Roo were practically independent from the Mexican government. They were no longer fighting the government with weapons, but were not completely submitted either. Now, its weapon was the chicle, a primary raw material of chewing-gum, abundant in the Mayan area and highly valued in the U.S. market. Some Mayan chiefs received privileges from the government, such as permission to exploit chicle on national lands, or exemption from payment of exploitation fee. But they did not respect all the rules set by the government: for example, they charged “exploitation fee” to other exploiters and invaded chicle camps of those exploiters who did not want to pay them. Most of the exploiters chose to obey them, because they needed the chicle of the area. The government could not take strong measures against those chiefs either, because it needed their help for the stability in the region and the development of the chicle industry. This article analyzes the triangular relationship between the indigenous people, the State, and the capital in the 1920s Quintana Roo, focusing on a conflict that occurred between the Maya, the Mexican government, and Miguel Ángel Ramoneda, a Mexican investor who had forestry concessions in the region. Its objective is to demonstrate the importance of the Maya as political and economic factors in Quintana Roo and to reveal the resistance strategy of their chiefs.

Keywords: Maya, chicle, chewing-gum, Quintana Roo, Mexican Revolution, agrarian reform, Francisco May, José Siurob.

Introducción

Un día en febrero de 1926, en la primera plana de *The New York Times* salió un artículo cuyo encabezado decía: “Una ciudad maya enterrada, con seis templos, hallada en Yucatán”. Se trataba de lo que actualmente se llaman las ruinas mayas de Muyil, en el estado de Quintana Roo. Ya se conocían en el extranjero varias ruinas mayas del estado de Yucatán, como las de Chichén Itzá, y había empezado una excavación científica por parte del Instituto Carnegie de Washington, pero la mayor parte del entonces Territorio Federal de Quintana Roo era una tierra desconocida. El artículo decía:

La costa oriental de la península de Yucatán es una de las partes más silvestres y menos conocidas del hemisferio occidental. Hasta hace poco se consideraba peligrosa, salvo para grandes grupos armados, por la hostilidad de los nativos. Hace unos años, sin embargo, se declaró una tregua entre el gobierno mexicano y los indios y ahora los nativos están pacíficamente empleados como recolectores del chicle.¹

¹ Trad. propia: “The east coast of the peninsula of Yucatan is one of the wildest and least-known parts of the Western Hemisphere. Until recently it was regarded as unsafe, except for large armed parties, because of the hostility of the natives. A few years ago, however, a truce was declared between the Mexican Government and the Indians and now the natives are peacefully employed as chicle gatherers” (NYT, “Buried Maya City, with Six Temples, Found in Yucatan”. 9 de febrero de 1926).

La expedición dirigida por Herbert J. Spinden, del Museo Peabody de la Universidad de Harvard, pudo realizar el trabajo con el apoyo del “General” Francisco May, “antes considerado como uno de los jefes indios más peligrosos”, quien les dijo: “Cooperaré con ustedes al máximo para localizar las reliquias de mis ancestros. [...] Preferimos el actual negocio de chicle a la guerra”.²

¿Cómo es que un “jefe indio” “antes peligroso” se dedicaba al negocio de chicle? May era heredero de los mayas que protagonizaron la Guerra de Castas de Yucatán (1847-1901). Aún dos décadas después del fin oficial de la rebelión, los mayas se mantenían prácticamente independientes del gobierno mexicano. Los jefes mayas generalmente sostenían relaciones amistosas con el gobierno y aceptaban ciertos proyectos, como la fundación de escuelas rurales o la construcción de vías de comunicación, pero seguían gobernando sus aldeas con sus propias reglas, como la pena de azotes, sin dejar que el gobierno interviniera. Por otro lado, el Territorio de Quintana Roo y el estado de Campeche eran los principales productores, a nivel mundial, del chicle, materia prima de la goma de mascar altamente cotizada en el mercado estadounidense. Los jefes mayas se ponían de acuerdo con los explotadores del chicle, ya sea para cobrarles “derechos de explotación” en la región que gobernaban o para venderles el chicle que ellos mismos producían. Los explotadores, por su parte, tenían que respetarlos si querían continuar con la extracción chiclera. El gobierno también debía pasar por alto varias de las irregularidades que cometían, porque de ellos dependía la estabilidad de la región y el desarrollo de la industria chiclera, que era la principal en la región.

La relación entre los mayas y el chicle es un tema que se menciona bastante pero no se explora con detalle en los estudios existentes. Por un lado, tenemos una vasta historiografía sobre los mayas, pero lo que ha captado la mayor atención de los estudiosos son la Guerra de Castas (Reed, 1964; González, 1970; Lapointe, 1983; Rugeley, 1996, 2009; Dumond, 1997; Sullivan, 1998, 2004; Villalobos, 2006; Dutt, 2017, por mencionar solo los más destacados) y los mayas que se separaron de May a finales de la década de 1920, considerados los herederos de los protagonistas de la misma rebelión (Villa, 1945; Bartolomé y Barabas, 1977; Sullivan, 1989; Hostettler, 1996; Careaga, 1998). Por consiguiente, existe una laguna historiográfica acerca de los mayas de las primeras décadas después de la rebelión, cuando empezaron a participar en la industria chiclera y cuando May fue el jefe más poderoso.³ A esta época generalmente se le menciona como un epílogo de la rebelión o como un período en que los mayas dejaron de resistir por participar activamente en el mercado de chicle (Villa, 1945: 30-32; Reed, 1964: 250-256; Bartolomé y Barabas, 1977: 42-51; Ramayo, 2014: 30).

Por otro lado, tenemos una historiografía, menos abundante, sobre el chicle. Mientras existen buenos trabajos enfocados en distintas regiones productoras de chicle, basados principalmente en la historia oral (Schwartz, 1990; Ponce, 1990; Vadillo, 2001), los estudios generalizadores de la historia de la industria tienden a enfatizar la incua relación entre el productor y el capital extranjero y cuando refieren a los mayas adoptan una interpretación parecida de que la sociedad maya rebelde se debilitó y se fragmentó por participar en la industria chiclera (Konrad, 1987: 501-502; 1991: 159-169; Redclift, 2004: 43-81; Mathews, 2009: 52-59).

² Trad. propia: “I will cooperate with you to the utmost in locating the relics of my ancestors. [...] We prefer the present chicle business to war” (NYT, “Buried Maya City, with Six Temples, Found in Yucatan”. 9 de febrero de 1926).

³ Existen importantes trabajos pioneros por Ramos (1999, 2001), Villalobos (2004) y Ramayo (2014).

Si bien es cierto que el chicle les hizo abrirse más al mundo exterior, tales interpretaciones simplistas ignoran varios hechos importantes. Primero, negociar con el mundo exterior el acceso a los recursos forestales empezó desde la época de la Guerra de Castas, cuando los mayas ofrecían a los explotadores de Honduras Británica los derechos de cortar caoba o palo de tinte en su territorio a cambio de la compra de armas. Asimismo, las divisiones y rivalidades entre los jefes también existían durante la rebelión (Dumond, 1997; Sullivan, 1998; Villalobos, 2006).

Además, en cuanto al proceso en el que los mayas se fueron integrando al sistema nacional de México y aquel en el que fueron participando en la industria chiclera e integrándose al sistema mundial capitalista, ambos no se desarrollaron de manera homogénea. Los intentos del gobierno de utilizar a los explotadores chicleros para “pacificar” la zona maya no siempre fueron exitosos. Las querellas por la tierra entre los mayas y los explotadores foráneos eran constantes. Además, también existían explotadores que se aliaban con los mayas para dedicarse a las explotaciones o exportaciones clandestinas. A su vez, la política reconciliadora del gobierno hacia los mayas traía resultados paradójicos: los privilegios que se daban a los jefes mayas para la explotación chiclera podían ayudar a que se acercaran más al gobierno pero también a que tuvieran más influencia en la industria y que se enfrentaran con el mismo. Así, lo relevante es que algunos jefes mayas aprendieron cómo funcionaba esta dinámica y la aprovecharon para seguir su resistencia, convirtiendo al chicle en un arma para ello.

Estos últimos puntos son lo que quiero explorar en este artículo. Para dilucidar la complejidad de la relación entre los mayas, los explotadores del chicle y el gobierno mexicano en la década de 1920, analizo una contienda ocurrida a raíz de unas concesiones que el gobierno otorgó a un inversionista mexicano, Miguel Ángel Ramoneda, para explotar y exportar chicle de la región maya. Mi objetivo es esclarecer, a través del análisis de la contienda, la estrategia de resistencia de los mayas de una época en que ya era difícil continuar con la lucha armada. En la primera sección esbozo la situación socio-económica de la época en Quintana Roo y en las siguientes secciones rastreo la contienda cronológicamente.

Quintana Roo en la década de 1920

El chicle

El chicle, en un sentido estricto, es un producto derivado del látex del chicozapote (*Manilkara zapota*), árbol de hoja perenne que crece naturalmente en varios estados de México —Tamaulipas, México, Veracruz, Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo—, en el Departamento del Petén, Guatemala, en Belice y en la costa atlántica de Nicaragua (Alcorn, 2002: 51). El látex se extrae haciéndole al árbol un corte en forma de letras “y” sobrepuestas hacia arriba. Una vez recolectado se cuece hasta que el nivel de la humedad baje al 33% o menos. Después, se echa a un molde de madera y, cuando se enfría y coagula, se saca una “marqueta” de chicle de 10-12 kilogramos comerciable como materia prima de la goma base, con la que se hace la goma de mascar, *chewing-gum*.⁴

⁴ NARA, RG 84, UD 570, Vol. 161, File 861.7, Waldo E. Bailey, “Chicle Industry of Yucatan Peninsula” Mérida, 15 de septiembre de 1934, pp. 22-29.

La industria moderna de la goma de mascar nació en Estados Unidos en la década de 1840. En un principio la goma de mascar se hacía con otras resinas como la savia de la picea (*spruce*), pero en 1859 utilizaron, por primera vez, el chicle, del látex del chicozapote, el cual pronto se convirtió en la principal materia prima de la goma base por su especial calidad (Mathews, 2009: 38-44). Por la época que analizamos, la goma de mascar ya se fabricaba en varios países, pero Estados Unidos, o, más bien, tres compañías estadounidenses, casi monopolizaban la producción mundial de la goma: la William Wrigley Jr. Company, de Chicago (60%); la Beech-Nut Company (20%); y la American Chicle Company (15%).⁵ Las dos últimas, de Nueva York, compraban el chicle a través de una subsidiaria conjunta, Chicle Development Company, que a su vez tenía una subsidiaria en México, que se llamaba Mexican Exploitation Company.⁶

Si bien la industria chiclera en la Península dependía del capital de las tres grandes compañías, estas no intervenían directamente en la producción del chicle, sino que lo conseguían a través de intermediarios. Las explotaciones del chicle se efectuaban tanto en los terrenos privados ocupados por el capital estadounidense o inglés como en los terrenos nacionales. Para las explotaciones en los terrenos nacionales mayores de 5 000 hectáreas, el gobierno otorgaba concesiones, generalmente por 10 años, y para los terrenos nacionales menores de la misma extensión, permisos precarios anuales (Aguirre, 1925: 29). Las tres grandes compañías no poseían ningún terreno en la Península.⁷ Tampoco manejaban concesiones o permisos precarios directamente.

Las grandes compañías tenían sus agentes en la Península: en Mérida, en Campeche, en Ciudad del Carmen, en Cozumel, o en Belice. Los agentes se encargaban de conseguir chicle principalmente a base de contratos. La extracción del látex se efectuaba cuando el árbol tenía suficiente látex por las lluvias —la temporada chiclera oficial era de julio a marzo—. Antes de cada temporada los agentes firmaban contratos con intermediarios, llamados contratistas, fijaban el precio y la cantidad del chicle que les comprarían y les pagaban cierta cantidad de anticipos en forma de vales para que reclutaran chicleros, recolectores del látex, e hicieran todos los preparativos de la explotación. Los contratistas, quienes manejaban las concesiones y los permisos precarios, a su vez, pagaban anticipos a los chicleros en forma de provisiones o en efectivo. Los chicleros generalmente eran trabajadores de temporada, quienes pasaban ocho o nueve meses en el bosque trabajando y luego regresaban a su lugar de origen. Durante varias décadas la gran mayoría de los chicleros llegaban de Tuxpan, Veracruz, donde empezó la producción chiclera antes que en la Península, pero poco a poco los peninsulares también fueron aprendiendo a

⁵TNA, CO 123/346/3, J. H. Magowan, “Memorandum on the Chewing Gum Industry in the United States of America and Notes on the Manufacturing Process”, Washington, D.C., 26 de agosto de 1932.

⁶NARA, RG 84, UD 570, Vol. 161, File 861.7, Waldo E. Bailey, “Chicle Industry of Yucatan Peninsula” Mérida, 15 de septiembre de 1934, p. 87.

⁷Mexican Exploitation Company sí tuvo en la década de 1910 unos terrenos nacionales rentados en el estado de Campeche y en el Territorio de Quintana Roo para explotar chicle. En ese entonces, cerca de 1 000 000 hectáreas de la tierra campechana estaban ocupadas por otras compañías estadounidenses y unas 744 850 hectáreas del norte de Quintana Roo por el Banco de Londres y México bajo el nombre de colonia Santa María. Véanse NARA, UD 570, Vol. 52, File 800, “Report Regarding Americans in the State of Campeche, Mexico, Consular District of Progreso on August 20, 1913 (brought up to date of September 12, 1913)”; Aguirre (1925: 25-26).

“chiclear”.⁸ A Quintana Roo se decía que llegaban más de 2 000 chicleros cada temporada, de Campeche, de Yucatán, de Tabasco o de Veracruz. Entre los contratistas y los chicleros podían existir dos o tres sub-contratistas más, razón por la que los chicleros ganaban mucho menos de lo que valía el chicle en los puntos de exportación. A finales de los años veinte se decía que un quintal (equivalente a 46 kilogramos) de chicle valía 98 dólares estadounidenses en Nueva York y los agentes en los puertos de la Península pagaban 43 dólares por la misma cantidad de chicle, mientras los chicleros recibían solamente 15 o 18 dólares.⁹

A pesar de ello, también es cierto que en la industria chiclera los productores disfrutaban cierta independencia. Las descripciones contemporáneas sobre los chicleros como “hombres libres” o “aventureros” tienen algo de veracidad (Beteta, 1937: 39). El mismo sistema de contratistas que les quitaba una buena parte de la ganancia a los chicleros, les garantizaba cierta autonomía. Y, precisamente, fue el mismo sistema el que permitió a los mayas participar en la explotación del chicle. Ya para la década de 1910 los mayas de Quintana Roo producían el chicle por sí mismos. El chicle producido por los mayas generalmente llegaba a los puertos a través de los comerciantes que se lo compraban en pequeñas cantidades.¹⁰ Pero algunos jefes mayas, como Francisco May, llegaron a manejar permisos precarios, reclutar chicleros y producir chicle en grandes cantidades. Así fue como pudieron utilizar el producto forestal como un arma para defenderse.

Los mayas

La Guerra de Castas terminó en 1901, cuando las fuerzas federales ocuparon Santa Cruz, la capital de las fuerzas mayas rebeldes, y al siguiente año el gobierno federal creó el Territorio Federal de Quintana Roo en el territorio que ocupaban los rebeldes. Pero los mayas se dispersaron en el bosque y siguieron una guerra de guerrillas por una década más. Con la llegada del gobierno revolucionario en 1911 empezó la reconciliación de algunos jefes mayas con el gobierno, y tras años de negociaciones, en 1915 el gobierno les devolvió Santa Cruz, que se había convertido en la capital del Territorio. Las opiniones de los jefes se dividieron sobre si tomaban esta oferta o no, y de los grupos que la aceptaron surgió Francisco May como un líder joven (Kawakami, 2013: 1162-1166).

Según el informe de la comisión de estudio que recorrió el Territorio en 1925, los mayas estaban divididos en tres grupos. En el noroeste del Territorio, unas 1 500 personas de poblados como Chumpón y Tulum formaban el primero. El que dirigía este grupo era Juan Bautista Vega, originario de Cozumel, pero que siendo niño había caído prisionero en el territorio maya y después de haber crecido entre los mayas lo habían nombrado secretario del general. En el centro del Territorio, Francisco May dirigía el grupo más numeroso de 2 500 personas, con su centro en Santa Cruz. En Icaiché, en el sur, por los límites con Campeche y con Guatemala, vivían unas

⁸ NARA, RG 84, UD 570, Vol. 161, File 861.7, Waldo E. Bailey, “Chicle Industry of Yucatan Peninsula” Mérida, 15 de septiembre de 1934, pp. 19-21; 50-61; 88-89.

⁹ AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Agricultura y Fomento, 4 de noviembre de 1928.

¹⁰ NARA, RG 84, UD 570, Vol. 134, File 850, Rufus H. Lane, Jr., “Quarterly Review of Commerce and Industries”, Progreso, 4 de noviembre de 1929.

treinta familias bajo el mando de Juan de la Cruz Ce. Aunque todos los grupos estaban sujetos al gobierno federal, conservaban su autonomía administrativa, cuya autoridad la asumía el jefe de cada grupo (Aguirre, 1925: 8-14).

Esas regiones prácticamente gobernadas por los mayas eran ricas en chicozapote. En 1912, cuando la Beech Nut Packing Company pidió al consulado estadounidense en Progreso el pronóstico de la cosecha del chicle de la temporada de 1912-1913, uno de los contratistas en Mérida contestó que habría una reducción en la exportación, porque la mayor parte del bosque ya estaba explotada, pero que podría mejorar la situación “si llegara por ejemplo á [*sic*] ser un hecho la pacificación de los mayas en el territorio” de Quintana Roo.¹¹ Para los explotadores del chicle también era importante que mejoraran las relaciones entre los mayas y el gobierno.

Para conseguir chicle en la región maya, los explotadores necesitaban no solo el permiso oficial del gobierno, sino también el de los mayas. Al menos desde 1901 el jefe de los mayas de Icaiché daba “licencia” a los explotadores de chicle de Honduras Británica.¹² Los de Santa Cruz y los de Chumpón habrían iniciado un poco más tarde a tener contacto con los explotadores del chicle. Konrad indica que los de Chumpón comenzaron desde 1913 (1991: 160). El nombre de May empezó a aparecer en los documentos oficiales y en los periódicos de Mérida en 1916 y ya para ese entonces daba “permiso” a los “trabajadores” en su territorio.¹³

Por falta de pago de estos “permisos” o “derechos” de explotación, los explotadores varias veces tenían que soportar que los mayas asaltaran sus campamentos chicleros. El gobierno lo sabía y a veces incautaba el chicle que se suponía que era robado por los mayas, pero tampoco podía someterlos, ya que no quería que las relaciones con ellos empeoraran. En general, los explotadores preferían negociar con ellos, porque era menos complicado y perjudicial que pelear.

Además de cobrar los “derechos” a los explotadores que buscaban el chicle en las regiones bajo su dominio, May y Vega se convirtieron en contratistas también; es decir, firmaban contratos con los agentes de las compañías estadounidenses u otros contratistas, manejaban permisos precarios, reclutaban chicleros y se dedicaban a la explotación del chicle. Según un informe de la Secretaría de Agricultura y Fomento en 1925, May contrataba unos 150 chicleros a través de 10 sub-contratistas y además compraba chicle a los mayas que explotaban independientemente.¹⁴ De tal manera que la región maya se ofrecía como un buen campo de trabajo a los peninsulares (Ávila, 1993: 23-25).

Los jefes mayas recibían privilegios del gobierno para emprender sus negocios. Desde 1916, cuando el gobierno empezó a darles permisos de explotación, les eximían del pago de los derechos de explotación y los demás establecidos, los cuales pagaban los compradores del chicle.¹⁵ May

¹¹ NARA, RG 84, UD 570, Vol. 50, File 861.7, Ángel Rivas, Mérida, a la Cámara Agrícola de Yucatán, 12 de octubre de 1912.

¹² CO 123/240, No. 97, D. Wilson, Governor of British Honduras, Belize, a J. Chamberlain, 31 de mayo de 1902.

¹³ AGEY, PE, caja 527, año 1916, sección Gobernación, Francisco May, Noh Cah Santa Cruz, a Salvador Alvarado, 20 de julio de 1916.

¹⁴ NARA, RG 84, UD 570, Vol. 107, File 320, Informe de la Secretaría de Agricultura y Fomento, México, s/f [septiembre de 1925].

¹⁵ AGN, OC, exp. 241-G-Q-8, Subsecretario de Agricultura y Fomento, México, al presidente de la República, 29 de octubre de 1927.

tenía una ventaja aún mayor: se le tenía otorgado el derecho de utilizar la vía ferroviaria, que unía Santa Cruz de Bravo con Vigía Chico, el puerto más cercano en la costa caribeña.¹⁶ Sin embargo, a finales de la década de 1920 llegó una amenaza para esos privilegios: las concesiones de Ramoneda.

Mapa 1. Península de Yucatán en la década de 1920



Fuente: AGN, DGG, exp. 2.310(32)10, tomo 2.

“Plano del Territorio de Quintana Roo”, septiembre de 1927.

La temporada chiclera de 1927-1928

Las concesiones de Ramoneda

En marzo de 1926, Miguel Ángel Ramoneda, un joven inversionista mexicano, apenas con 24 o 25 años de edad,¹⁷ solicitó a la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas una concesión para reconstruir y explotar el ferrocarril de Santa Cruz de Bravo a Vigía Chico.¹⁸ Como el ferrocarril fue obra de la ocupación militar del Territorio en el Porfiriato y todavía pertenecía a la Secretaría de Guerra y Marina, la concesión le fue otorgada por esta secretaría en febrero de 1927. Las

¹⁶ May comentó, en una ocasión, que Salvador Alvarado, gobernador de Yucatán entre 1915 y 1918, le había entregado la vía con la autorización de Venustiano Carranza. Los historiadores coinciden en que Carranza se la otorgó cuando May lo visitó en la Ciudad de México en 1919. Véanse SBCHBT, AFM, núm. 79-I, Francisco May, México, a Joaquín Amaro, 7 de agosto de 1929; Reed (1964: 252); González (1970: 278).

¹⁷ AGN, EPG, caja 13, exp. 478, Copia de contrato celebrado entre Miguel A. Ramoneda y Mauro C. Angulo, Cozumel, 23 de octubre de 1928.

¹⁸ AGN, SCOP, exp. 501:170-1, Miguel A. Ramoneda, México, al secretario de Comunicaciones y Obras Públicas, 6 de marzo de 1926.

condiciones eran extraordinarias: a cambio de reconstruir la vía dentro de 7 años y cubrir los gastos de la inspección (50 pesos mensuales) y del sostenimiento del destacamento en Vigía Chico (5 000 pesos anuales), le otorgaron la autorización de utilizarlo por 50 años.

Lo más extraordinario fue el artículo número 18 del contrato, que decía: “La concesión que la Secretaría de Agricultura y Fomento otorgue al Concesionario, se considerará subsidiaria de este contrato y por lo tanto quedará sujeta a los derechos y obligaciones que éste señala”.¹⁹ Ramoneda solicitó, desde el principio, “como subvención o ayuda para poder llevar a cabo”, la obra de reconstrucción, el permiso de utilizar unos terrenos nacionales pero “libres de derechos de arrendamiento y explotación”. El joven inversionista consiguió lo que quería. Un mes después de la concesión del ferrocarril, la Secretaría de Agricultura y Fomento le otorgó otra concesión para explotar recursos forestales por 19 años en dos terrenos nacionales: uno de 70 000 hectáreas, cerca de la laguna de Bacalar; y otro de 180 000 hectáreas, al norte de Santa Cruz de Bravo (véase Mapa 1).²⁰

Esta concesión también fue insólita. Desde 1918, cuando se reformaron los sistemas anteriores a la Revolución,²¹ nunca se había concedido un terreno mayor de 100 000 hectáreas para las explotaciones forestales en Quintana Roo, y la duración de las concesiones normalmente había sido de 10 años.²² Además, Ramoneda no tenía que pagar ni los derechos de explotación del bosque —80 pesos anuales por cada 1 000 hectáreas—, ni los de aprovechamiento de los productos forestales —50 pesos por cada tonelada de chicle—, como tampoco el depósito de 32 pesos por cada 1 000 hectáreas que a otros concesionarios se les imponían.²³ Lo único que tenía que pagar eran los derechos de exportación, que, por costumbre, los cubrían los compradores en los puertos.²⁴

¿Cómo habrá podido conseguir la concesión con unas condiciones tan insólitas? Ramoneda tenía un hermano, José Ramoneda, quien había sido jefe de la Sección de Bosques Nacionales de la Secretaría de Agricultura y Fomento, la institución encargada de otorgar concesiones forestales. Entre agosto de 1924 y enero de 1925, los hermanos Ramoneda aprovecharon su puesto para conseguir, a través de tres personas “prestanombres”, tres concesiones para explotar unos terrenos nacionales, que sumaban 250 000 hectáreas, en el sur del Territorio de Quintana Roo.

¹⁹ AGN, SCOP, exp. 501:170-1, Copia del contrato celebrado entre Miguel A. Ramoneda y Joaquín Amaro, secretario de Guerra y Marina, México, 1 de febrero de 1927.

²⁰ DOF, “Concesión otorgada al señor Miguel A. Ramoneda para la explotación de maderas, gomas y resinas en el Territorio de Quintana Roo”, 1 de abril de 1927, pp. 6-7.

²¹ AHUNAM, AAA, caja IV, exp. 15, Ejemplar enviado a Amado Aguirre del informe preparado por Juan de D. Rodríguez para el presidente de la República, Payo Obispo, 20 de mayo de 1927.

²² Véanse los contratos de concesión publicados en el Diario Oficial entre 1918 y 1927.

²³ Véanse, por ejemplo, las concesiones otorgadas a Miguel Conzález y a Manuel Carrillo, en enero de 1925. DOF, “Contrato celebrado con el señor Miguel González para la explotación de maderas, gomas y resinas en terrenos nacionales del Territorio de Quintana Roo”; “Contrato celebrado con el señor Manuel Carrillo para la explotación de maderas, gomas y resinas en terrenos nacionales del Territorio de Quintana Roo”, 13 de marzo de 1925.

²⁴ AHUNAM, AAA, caja IV, exp. 15, Ejemplar enviado a Amado Aguirre del informe preparado por Juan de D. Rodríguez para el presidente de la República, Payo Obispo, 20 de mayo de 1927.

Miguel Ángel, que estaba en ese entonces en Nueva York, se contactó con la William Wrigley Jr. Company y logró vender las concesiones a Robert S. Turton, agente de la compañía en Belice.

Aún así, el proyecto de los siguientes años parece que no fue una obra exclusiva de los hermanos Ramoneda. Según un informe confidencial de otro ex-jefe de la Sección de Bosques Nacionales, la concesión forestal de marzo de 1927 era de una cuantía que no podría conseguir “un simple particular” como Ramoneda y con él estaban asociados altos personajes del gobierno: el general Pedro J. Almada; el general Miguel Piña, subsecretario de Guerra y Marina; y el ingeniero Luis L. León, secretario de Agricultura y Fomento, todos muy allegados al presidente Plutarco Elías Calles.²⁵ Es difícil comprobar que estas personas estaban detrás del proyecto de Ramoneda, pero sería más lógico considerar que había colaboradores del proyecto en las dos Secretarías que le dieron concesiones extraordinarias. Además, varios acontecimientos que analizaremos más adelante insinúan que algunos, si no es que todos, de estos funcionarios estaban involucrados.

Las oposiciones de los mayas

Los terrenos que la Secretaría de Agricultura y Fomento concedió a Ramoneda para explotar chicle incluían los terrenos ocupados por Francisco May y por Juan Bautista Vega. El ferrocarril que le concedió la Secretaría de Guerra y Marina para reconstruir y explotar era el mismo ferrocarril que el gobierno había autorizado a utilizar a May años atrás. Así que las oposiciones de los jefes mayas eran de esperarse.

La concesión del ferrocarril salió publicada en el Diario Oficial del gobierno federal el 17 de marzo, y la concesión forestal, el 1 de abril. Pronto, el 11 de abril, May viajó a Cozumel para enviarle un telegrama al presidente Calles. Quejándose de la concesión del ferrocarril, suplicó que reconsiderara sus condiciones para que él lo pudiera seguir utilizando en el transporte de chicle y de víveres. Alegó que desde que se lo entregaron en 1915 lo había venido reparando y ese año había gastado 10 000 pesos en esas obras.²⁶ Seis días después, Vega también escribió al presidente, quejándose de la concesión forestal de Ramoneda.²⁷

A pesar de los problemas que causaban las concesiones, los jefes mayas continuaron con sus negocios de chicle. A principios de junio, ambos, May y Vega, consiguieron de la agencia general de la Secretaría de Agricultura y Fomento, en Payo Obispo, permisos precarios para la temporada chiclera de 1927-1928.²⁸ May había firmado, una semana antes, en Cozumel, un contrato de compra y venta de chicle con un contratista yucateco, Alfredo Cámara Vales. A juzgar por el tenor del contrato, May tuvo trato con él en la temporada anterior también. Para esta temporada, recibió 50 000 pesos de anticipo para la producción del chicle y otros 50 000

²⁵ AHUNAM, AAA, caja IV, exp. 15, Wm. Wrigley Jr. Company a M. Ramoneda, 26 de marzo de 1925; M. A. Ramoneda, México, a Wm. Wrigley Jr. Company, 19 de febrero de 1927; Ejemplar enviado a Amado Aguirre del informe preparado por Juan de D. Rodríguez para el presidente de la República, Payo Obispo, 20 de mayo de 1927.

²⁶ AGN, SCOP, exp. 501:170-1, Plutarco Elías Calles, México, a Ramón Ross, 18 de abril de 1927.

²⁷ AGN, OC, exp. 121-A-M-37, Subsecretario de Agricultura y Fomento, México, a Plutarco Elías Calles, 24 de mayo de 1927.

²⁸ AHSCJN, serie Amparo en Revisión, exp. 4040, año 1929, Alfonso González Gallardo, México, a Miguel A. Ramoneda, 16 de enero de 1929.

pesos para comprar chicle a otros productores. Se comprometió a venderle en Vigía Chico todo el chicle que produjera y consiguiera a 80 pesos el quintal, y a comprarle todas las mercancías que necesitara para el consumo de la temporada. Parece que Ramoneda todavía no se había apoderado del ferrocarril, ya que May y Cámara Vales acordaron que este le pagaría 800 pesos mensuales por el flete del chicle de Santa Cruz de Bravo a Vigía Chico y que también pondría una cuadrilla de 10 hombres para reparar la línea ferroviaria.²⁹

Siendo cuñado de José María Pino Suárez, Cámara Vales había gobernado Quintana Roo en el ocaso del maderismo, entre noviembre de 1912 y febrero de 1913.³⁰ Desde ese entonces se le acusaba de traficar armas y mercancías de Honduras Británica.³¹ Ahora que el gobernador del Territorio era otro yucateco, Antonio Ancona Albertos, disfrutaba de su amparo para seguir con el mismo comercio clandestino e incluso para tener a su disposición un balandro del gobierno para el transporte del chicle. Compraba el chicle a May en Vigía Chico y luego lo enviaba a Cozumel en el balandro y lo vendía a Mac y Compañía, que representaba a Robert S. Turton, agente de la William Wrigley, Jr. Company en Honduras Británica.³²

May también aprovechaba la “garantía” que daba el gobierno de Ancona Albertos. En agosto de 1927 una partida de mayas invadió los terrenos concedidos a Delio Alonso, Tranquilino Arriaga y Antonio Baduy, a quienes les exigían entre 800 y 1 000 pesos por concepto de ocupación del terreno. Luego expulsaron a los chicleros de los campamentos de otro permisionario, Pascual Coral. El agente auxiliar de la Secretaría de Agricultura y Fomento, acompañado de un coronel de la fuerza federal, fue a entrevistar a May, quien “los recibió en forma altanera manifestándoles que no [permitía] que nadie se [metiera] a molestar a sus pueblos ni a trabajar en tierras que le [perteneían] y que él era el único responsable de sus actos y que a nadie le tenía que rendir cuentas”.³³

Ramoneda también tuvo que contemporizar con May. A principios de noviembre, parece que lo entrevistó y le mostró un oficio de la Secretaría de Guerra y Marina donde se le ordenaba al jefe de Operaciones Militares en Quintana Roo proporcionarle escolta para recibir el ferrocarril. May no estaba de acuerdo y enseguida acudió a Cozumel a enviarle un telegrama al presidente Calles del siguiente tono: “suplícole atentamente informarme si este asunto no lo resolvió Usted favorablemente para mi Tribu”.³⁴ Estando ahí, recibió un telegrama del jefe de operaciones militares, en el que le avisaba que un teniente coronel iba a acompañar a Ramoneda a recibir

²⁹ SBCHBT, AFM, núm. 14, Contrato celebrado entre Francisco May y Alfredo Cámara Vales, Cozumel, 25 de mayo de 1927.

³⁰ AGN, PR, caja 34, exp. 19, Acta de nombramiento de Alfredo Cámara Vales como Jefe Político interino del Territorio de Quintana Roo, México, 5 de noviembre de 1912; caja 35, exp. 68, Acuerdo del secretario de Gobernación, México, 28 de febrero de 1913.

³¹ AGN, PR, caja 34, exp. 19, Alfonso Carrera Carbó, Santa Cruz de Bravo, al subsecretario de Gobernación, 16 de mayo de 1913.

³² AGN, DGG, exp. 2.310(32).3, Juan de Dios Rodríguez, México, al presidente de la República, 6 de julio de 1927; Eduardo Gómez Gallardo, México, al secretario de Gobernación, 26 de septiembre de 1927.

³³ AGN, OC, exp. 241-G-Q-8, Subsecretario de Agricultura y Fomento, México, al presidente de la República, 29 de octubre de 1927.

³⁴ AGN, OC, exp. 121-A-M-37, Francisco May, Cozumel, a Plutarco Elías Calles, 10 de noviembre de 1927.

el ferrocarril. Entonces, volvió a escribir al presidente diciendo que acataría las órdenes, pero suplicando que reconsiderara el asunto. En diciembre llega Ramoneda a Santa Cruz de Bravo, acompañado del teniente coronel, May le entrega el ferrocarril pero le pregunta si lo puede seguir usando para sacar sus productos con sus propios tractores. Ramoneda se lo niega y le exige 10 000 pesos por usarlo por el resto de la temporada chiclera. May no quiere aceptar pero Ramoneda trata de impedir la salida de los productos y la introducción de las mercancías. Al final May propone pagarle 4 000 pesos, y, después de tantas vacilaciones, Ramoneda acepta.³⁵

El apoyo del gobierno a los mayas

Las quejas de May sirvieron de alguna manera. Como era de costumbre, el presidente Calles, o su secretario, transcribió los dos telegramas a las autoridades correspondientes: el primero a la Secretaría de Agricultura y Fomento, aunque se trataba de la concesión de la de Guerra y Marina; y el segundo al gobierno del Territorio de Quintana Roo. En ausencia del gobernador, el secretario general del gobierno del Territorio siguió las instrucciones del presidente y entrevistó personalmente a May en Vigía Chico para tomar nota de la negociación con Ramoneda.³⁶ Si bien Ramoneda contaba con el respaldo de altos funcionarios del gobierno federal, May también tenía sus propios canales para hacer oír sus súplicas y quejas.

Los permisos precarios que consiguieron May y Vega antes de que empezara la temporada 1927-1928 también fueron frutos de varias quejas y súplicas. Como vimos anteriormente, Vega también había escrito al presidente el 17 de abril, quejándose de la concesión forestal de Ramoneda. Un mes después recibió una respuesta de la Secretaría de Agricultura y Fomento en la que se le prometía concederles “una extensión razonable de terrenos” para explotar productos forestales.³⁷ Y la promesa se cumplió. El 2 de junio la agencia general de la Secretaría en Payo Obispo concedió a May y a Vega permisos precarios para explotar, cada uno, 100 000 kilogramos de chicle en una superficie de 100 000 hectáreas de terrenos nacionales que comprendían parte de la concesión de Ramoneda, por lo que negó la autorización para explotar 200 000 kilogramos de chicle que había solicitado este concesionario.³⁸ Los terrenos concedidos a May y a Vega ocupaban la mayor parte de la parte norte de los terrenos concedidos en concesión a Ramoneda (véase el Mapa 1). Eran excepcionalmente grandes, ya que los permisos precarios normalmente se

³⁵ SBCHBT, AFM, núm.16, Alfredo Martínez, Payo Obispo, a Francisco May, 15 de noviembre de 1927; núm.15, Francisco May, Cozumel, a Plutarco Elías Calles, s/f [noviembre de 1927]; núm.18, Miguel A. Ramoneda, Santa Cruz, a Francisco May, 8 de diciembre de 1927; núm.17, Acta de la reunión entre Julio A. Surdez, Francisco May, et al., Vigía Chico, 17 de diciembre de 1927; AHSDN, XI/III/3-2456, tomo 1, f.24v., Recibo de Miguel A. Ramoneda, Santa Cruz, 8 de diciembre de 1927.

³⁶ AGN, OC, exp.121-A-M-37, Plutarco Elías Calles, México a José G. Parres, 12 de noviembre de 1927; Julio Surdez, Payo Obispo, a Plutarco Elías Calles, 5 de diciembre de 1927.

³⁷ AGN, OC, exp. 121-A-M-37, Subsecretario de Agricultura y Fomento, México, a Plutarco Elías Calles, 24 de mayo de 1927.

³⁸ AHSCJN, serie Queja, exp. 30, año 1928, Luis G. Rivera, Payo Obispo, a Miguel A. Ramoneda, 1 de junio de 1927; serie Amparo en Revisión, exp. 4040, año 1929, Alfonso González Gallardo, México, a Miguel A. Ramoneda, 16 de enero de 1929.

daban para explotaciones en terrenos más pequeños de 5 000 hectáreas. En resumen, el presidente y la Secretaría optaron por favorecer más a los mayas que a Ramoneda.

Los juicios de amparo de Ramoneda

Tras conocer los hechos anteriores, nos preguntamos, ¿por qué concedería el secretario León los permisos precarios a los jefes mayas si estaba involucrado en el proyecto de Ramoneda? La verdad es que desde mayo de 1927 León había salido de la Secretaría, dejando el cargo al subsecretario José G. Parres (Dulles, 1961: 380). Sabiendo o no del “complot” de León con Ramoneda, este doctor zapatista no hizo nada para proteger las concesiones de Ramoneda. Al contrario, además de haber dado instrucciones para otorgar permisos precarios a los mayas en los terrenos concedidos a Ramoneda, ordenó que se preparara la declaración de la caducidad de la concesión, lo que se consumó con el acuerdo presidencial del 28 de julio.³⁹

Enseguida, el 15 de agosto, Ramoneda presentó una demanda de amparo al juez segundo supernumerario de distrito en el Distrito Federal (D. F.), Juan A. Coronado, contra actos del subsecretario, alegando que aunque efectivamente Parres le envió un oficio señalando el plazo improrrogable de 10 días para defender sus intereses ante la Secretaría, para que no se declarara caduca su concesión, este le había llegado después de cumplirse el plazo. El 20 de agosto el juez le negó el amparo y Ramoneda presentó otra demanda de amparo, con fecha 31 de agosto, ahora al juez primero supernumerario de distrito en el D.F., Julio López Masse, contra actos del presidente de la República y del subsecretario de Agricultura y Fomento, por haber declarado caduca la concesión.

Parece que este asunto causó alguna polémica incluso dentro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. El 6 de septiembre, el juez López también le negó el amparo a Ramoneda. Un mes después, el 3 de octubre, antes de que se emitiera el fallo de ninguno de los dos juicios en la Suprema Corte, el Pleno de la misma resolvió, por unanimidad de 11 votos, que solamente el juez Coronado, quien previno, era competente para conocer de las dos demandas de amparo promovidas por Ramoneda, porque este “en sus dos demandas, reclamó esencialmente el mismo hecho”.⁴⁰ Lo extraño es que el 3 de noviembre el mismo Pleno de la Suprema Corte revocó la sentencia dictada por el juez López, del 6 de septiembre, y le concedió amparo a Ramoneda, argumentando que en los dos juicios de amparo “se reclama, en cada uno de ellos, actos distintos” y que “de ejecutarse el acuerdo que declaró la caducidad, se causarían daños de difícil reparación a la parte agraviada”.⁴¹ A diferencia de la resolución anterior, esta pasó apenas por mayoría de seis votos contra cuatro. Una semana después de esto, el Pleno de la Suprema Corte resolvió, ahora sí, por unanimidad de 9 votos, que se confirmaba la sentencia dictada por el juez Coronado, del

³⁹ AGN, OC, exp. 121-A-M-37, José G. Parres, México, a Fernando Torreblanca, s/f [julio de 1927]; AHSCJN, serie Conflicto Competencial, exp. 374, año 1927, Julio López Masse, México, al Secretario de Acuerdos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 12 de septiembre de 1927. Ese acuerdo presidencial no parece haberse publicado en el Diario Oficial.

⁴⁰ AHSCJN, serie Conflicto Competencial, exp. 374, año 1927, Resolución dictada en el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 3 de octubre de 1927.

⁴¹ AHSCJN, serie Queja, exp. 30, año 1928, Copia de expedientes relativos a los juicios de amparo núm. 319/927 y 292/27, México, 21 de febrero de 1928.

20 de agosto, que negó la suspensión de los actos reclamados por Ramoneda, es decir, los actos del subsecretario de Agricultura y Fomento de haberle señalado el plazo improrrogable de 10 días para defender sus intereses.⁴²

La existencia de tres fallos contradictorios dio lugar a que la querrela se volviera más complicada. En enero de 1928 José Ramoneda, en representación de su hermano Miguel Ángel, pidió al juez Coronado resolver que se librara oficio de requerimiento a la Secretaría de Agricultura y Fomento para que Francisco May, Juan Bautista Vega y otros que estaban dentro de los límites de la concesión de su hermano dejaran de trabajar en la concesión y que los frutos que se encontraban en los límites de la concesión fueran puestos a disposición del concesionario. El juez pidió a la Secretaría un “informe sobre la queja del interesado por incumplimiento de la suspensión decretada”, citando erróneamente el número del primer juicio de amparo en el que se le negó la suspensión. El subsecretario Parres contestó al juez, manifestando que la queja de Ramoneda era improcedente, porque el fallo pronunciado por el mismo juez había negado la suspensión de los actos reclamados por Ramoneda y no fue revocado ni reformado por la Suprema Corte en la ejecutoria del 10 de noviembre.⁴³ Sin embargo, después de que José Ramoneda volvió a quejarse del “[e]ncargado accidentalmente” de la Secretaría, el juez resolvió que su queja estaba fundada y que se comunicara esta resolución al presidente de la República para que ordenara al subsecretario cumplir con la suspensión.⁴⁴

Entonces, Parres presentó una queja contra el juez Coronado ante la Suprema Corte con fecha 3 de febrero. Manifestó que el juez le pidió un informe sobre el juicio de amparo en que se negó la suspensión, y alegó que aunque se había concedido la suspensión en otro juicio de amparo anterior, esta no era válida, porque existían dos resoluciones contradictorias sobre un mismo acto reclamado y la última, la que negó la suspensión, debería dejar sin efectos a la primera. Además, como el juez exigía que le devolvieran a Ramoneda la posesión de los terrenos concedidos en concesión, Parres arguyó también que Ramoneda nunca había tenido posesión de los mismos, y adjuntó dos oficios del agente general de la Secretaría en Payo Obispo donde se comprobaba que la Secretaría había otorgado a los jefes mayas permisos precarios para explotar recursos forestales en una gran parte de los mismos terrenos y que el resto de los terrenos tampoco lo ocupaba Ramoneda.⁴⁵

Poco después de que se presentó esta queja, el juez Coronado se declaró incompetente para seguir conociendo el juicio de amparo, “porque el acto reclamado en este amparo se [estaba] ejecutando en el Territorio de Quintana Roo”.⁴⁶ Sin embargo, el juez de distrito en Quintana

⁴² AHSCJN, serie Amparo, exp. 3297, año 1927, Resolución dictada en el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 10 de noviembre de 1927.

⁴³ AHSCJN, serie Queja, exp. 30, año 1928, El oficial mayor de la Secretaría de Agricultura y Fomento, México, a la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 3 de febrero de 1928.

⁴⁴ AHSCJN, serie Queja, exp. 30, año 1928, Copia de expedientes relativos a los juicios de amparo núm. 319/927 y 292/27, México, 21 de febrero de 1928.

⁴⁵ AHSCJN, serie Queja, exp. 30, año 1928, El oficial mayor de la Secretaría de Agricultura y Fomento, México, a la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 3 de febrero de 1928.

⁴⁶ AHSCJN, serie Conflicto Competencial, exp. 108, año 1928, Juan A. Coronado, México, al secretario de Acuerdos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 25 de febrero de 1928.

Roo, Filiberto Muñoz, tampoco quería aceptar el conocimiento del amparo, alegando que “en el D. F. comenzó a ejecutarse el acto que motivó el amparo y la aludida Secretaría de Agricultura y Fomento [era] la que ejecutaría ese acto al declarar caduco ese contrato”.⁴⁷ Finalmente, el presidente de la Suprema Corte resolvió, el 11 de abril, que se declaraba competente al juez de distrito en Quintana Roo con el fundamento de que la ejecución del acto reclamado había de realizarse en dicho Territorio.⁴⁸ No se sabe qué hubo detrás de este cambio, si los jueces no quisieron involucrarse en esta querrela entre Ramoneda y la Secretaría o hubo alguna presión política hacia ellos. Sea como fuere, el 23 de abril el Pleno de la Suprema Corte resolvió, por unanimidad de 8 votos, que se declaraba infundada la queja presentada por el subsecretario de Agricultura y Fomento, y el 31 de agosto, ya entrando en la siguiente temporada chiclera, el juez de distrito en Quintana Roo dictó sentencia amparando a Ramoneda.⁴⁹

La llegada del gobernador Siurob

Mientras tanto, los jefes mayas seguían buscando manera de contrarrestar los daños que causaban las concesiones de Ramoneda. En enero de 1928, May envió una carta al Gral. Amado Aguirre, entonces gobernador del Distrito Sur de la Baja California, con quien tuvo buenas relaciones cuando este dirigía la comisión de estudios de Quintana Roo a principios de 1925. En la carta, que llegó más de un mes después al otro extremo de la República, le pedía que lo ayudara a someter unos asuntos con el presidente Calles y con el candidato presidencial, Álvaro Obregón, diciendo: “Si Ud. lo aprueba, yo iré a la ciudad de México provisto de sus consejos y de sus cartas-credenciales y creo que tanto Ud. como yo estaremos satisfechos de realizar una obra verdaderamente patriótica y nacional”.⁵⁰ Aunque la carta no decía nada en concreto sobre de qué se trataban los asuntos, Aguirre asumió, en una carta para el presidente Calles, que se refería a que se les diera “una porción de terreno en absoluta propiedad”, bien acotada, para que no invadieran los terrenos donde explotaban chicle, y criticó la situación en la que los mayas tenían que pagar a Ramoneda y a sus socios, como Luis León, para trabajar.⁵¹

Aguirre contestó a May que no podía invitarlo a México y presentarlo personalmente al presidente, por no estar ahí,⁵² pero para ese entonces ya había llegado a Payo Obispo el nuevo gobernador, Gral. y Dr. José Siurob, oriundo de Querétaro, con quien May se entendió bien en un principio. Antes de viajar a Quintana Roo a tomar su puesto, Siurob revisó los expedientes

⁴⁷ AHSCJN, serie Conflicto Competencial, exp. 108, año 1928, Filiberto Muñoz, Payo Obispo, al secretario de Acuerdos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 6 de marzo de 1928.

⁴⁸ AHSCJN, serie Conflicto Competencial, exp. 108, año 1928, Resolución dictada por el Presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 11 de abril de 1928.

⁴⁹ AHSCJN, serie Queja, exp. 30, año 1928, Resolución dictada en el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 23 de abril de 1928; serie Amparo en Revisión, exp. 3297, año 1927, Luis Arturo Romo, oficial mayor de la Secretaría de Agricultura y Fomento, México, a los magistrados de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 22 de septiembre de 1928.

⁵⁰ AHUNAM, AAA, caja IV, exp. 20, ff. 4-6, Francisco May, Santa Cruz de Bravo, a Amado Aguirre, 10 de enero de 1928.

⁵¹ AGN, OC, exp. 121-A-M-37, Amado Aguirre, La Paz, a Plutarco Elías Calles, 22 de febrero de 1928.

⁵² SBCHBT, AFM, núm. 19, Amado Aguirre, La Paz, a Francisco May, 18 de febrero de 1928.

relativos al Territorio e hizo varias proposiciones a las secretarías correspondientes. Envío las copias al presidente Calles y le pidió instrucciones sobre algunos asuntos relevantes que le parecían de “especial importancia”. El primero fue el de las concesiones de Ramoneda. Quería conocer el criterio del presidente, porque sabía que los “compañeros León y Piña” protegían a los Ramoneda.⁵³ También trató su propósito de darles terrenos fijos a los mayas y organizarlos en cooperativas, “para así sustraerlos al cacique [*sic.*], arraigarlos con la agricultura”. Acerca de este punto, en el memorándum para el secretario de Gobernación, escribió que habría que “proceder con mucho tino” y “tratarlos con absoluta buena fe y venciendo sus desconfianzas, sin alarmar demasiado al cacique para no provocar alguna inútil [*sic.*] intemperancia o violencia de su parte”.⁵⁴

Así lo haría Siurob con los jefes mayas. Tan pronto como tomó la posesión del gobierno del Territorio el 14 de febrero, se enteró de que May, con Cámara Vales, exportaba chicle clandestinamente a Robert S. Turton, en Belice. Decomisaron un barco, el “San José”, propiedad de May, y descubrieron que los empleados de la Secretaría de Agricultura y Fomento, los de la Aduana y el jefe del destacamento federal en Vigía Chico estaban involucrados en el contrabando.⁵⁵ Aunque acusaba repetidamente a estos funcionarios corruptos, Siurob trató bien a May. Valiéndose de algunos periodistas cubanos, que eran antiguos amigos de May, lo invitó a Payo Obispo a conferenciar. May aceptó, “no sin bastantes dificultades”.⁵⁶

La conferencia tuvo lugar en el palacio de gobierno en la tarde del 20 de marzo. Siurob pidió a May que se abstuviera de participar en el contrabando de chicle y le dijo que si él y su gente denunciaban a los contrabandistas ante el gobierno, les abonaría un 3% sobre las participaciones que le tocaran por las cantidades de chicle, y los nombraría vigilantes y agentes especiales en todo el límite oeste del Territorio. May contestó que “había vendido su chicle sin tener conocimiento de los contrabandos” y que respecto al último caso en el que le fue decomisado el barco “San José”, lo tenía arrendado a Cámara Vales, quien “hizo mal uso de él sin su consentimiento”. Como May ofreció llevar su chicle personalmente a Cozumel y allí venderlo bajo la inspección de las autoridades, Siurob le prometió que haría gestiones para que se le devolviera el barco.

May, por su parte, le pidió ayuda con lo de la concesión de ferrocarril de Ramoneda. Le expuso que Ramoneda los explotaba haciéndoles pagar cantidades de dinero y que nunca había reparado la vía ferroviaria. En su informe al secretario de Gobernación, Siurob escribió que eso era cierto e incluso propuso que se cancelara la concesión —solamente se había cancelado la de la Secretaría de Agricultura y Fomento— y se la diera o al gobierno del Territorio o al mismo May. Explicó que había “trazado una actitud de vigilancia y de espera respecto a la actitud de

⁵³ AGN, OC, exp. 427-Q-2, José Siurob, México, a Plutarco Elías Calles, 3 de enero de 1928.

⁵⁴ AGN, OC, exp. 427-Q-2, “Memorandum del C. Dr. José Siurob al Srío. de Gobernación sobre los datos obtenidos del Territorio de Quintana Roo y resolución [*sic.*] de los problemas que presenta la administración [*sic.*] de esa entidad federativa”, s/f.

⁵⁵ AGN, OC, exp. 427-Q-2, José Siurob, Payo Obispo, a Fernando Torreblanca, 23 de febrero de 1928; SBCHBT, AFM, núm. 23, Francisco May, Cozumel, al capitán de puerto de Cozumel, 7 de mayo de 1928.

⁵⁶ AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, José Siurob, Payo Obispo, a Adalberto Tejeda, 27 de marzo de 1928.

los indios”, pero se nota, por el tenor de su informe, que estaba contento del resultado de la conferencia y que pensaba que podría ganar la confianza de los jefes.⁵⁷

Después de la conferencia, May le entregó a Siurob una carta dirigida al presidente Calles, donde expuso unos asuntos “halagadores” y otros “injustos o inicuos”. Los halagadores eran “las frases de aliento, la esperanza y los afectos” que acababa de recibir del nuevo gobernador Siurob. La injusticia y las iniquidades se trataban nada menos que de Ramoneda. Se quejó de que Ramoneda le había cobrado 4 000 pesos y que todavía lo amenazaba constantemente con que no lo permitiría trabajar si no aceptaba darle parte de sus ganancias. Siurob le prometió, según la carta, “el valiosísimo concurso de las facultades a él conferidas”, pero, en cambio, el jefe de operaciones militares en Quintana Roo, Alfredo Martínez, le dijo que estaba obligado a defender y amparar a Ramoneda, porque así le había exigido la Secretaría de Guerra y Marina.⁵⁸

Poco después de haber nombrado a Siurob gobernador de Quintana Roo y antes de que tomara posesión del puesto, el presidente Calles había girado órdenes para nombrarlo jefe de operaciones militares de Quintana Roo también,⁵⁹ pero por alguna razón los trámites del cambio de ese puesto militar tardaron más de dos meses. El que firmó el primer acuerdo del nombramiento fue el subsecretario Piña, a quien se le acusaba ser uno de los protectores de Ramoneda. Decían que Martínez tomaba mucho y recibía dinero de quien fuera.⁶⁰ Quizás Piña trató de que este continuara en el puesto y siguiera defendiendo a Ramoneda.

De cualquier modo, el cambio se hizo efectivo hasta finales de marzo.⁶¹ El punto es que así como Siurob estaba contento con el resultado de la conferencia, May también estaba contento con el nuevo gobernador y jefe de operaciones militares.

La temporada chiclera de 1928-1929

Los vaivenes de las relaciones entre May y Siurob

Aunque tanto May como Siurob salieron contentos de la conferencia en marzo, las relaciones entre ellos más tarde tendrían muchos vaivenes. Acercándose el inicio de la temporada chiclera de 1928-1929, May se quejó con Siurob de los contratistas Antonio Baduy y Celso Pérez Sandy. Siurob le explicó, a finales de mayo, que los terrenos concedidos a estos contratistas no afectaban los que se habían reservado para que se les dotaran a los mayas, y que tan pronto como llegara la orden para entregárselos, esos terrenos estarían definitivamente en su poder con título de la nación.⁶²

⁵⁷ AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, Acta de la conferencia entre José Siurob, Alfredo Martínez, Francisco May, et al., Payo Obispo, 20 de marzo de 1928; José Siurob, Payo Obispo, a Adalberto Tejeda, 27 de marzo de 1928.

⁵⁸ AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, Francisco May, Payo Obispo, a Plutarco Elías Calles, 24 de marzo de 1928.

⁵⁹ AHSDN, 1-442, f. 168, Acuerdo firmado por el subsecretario de Guerra y Marina, Miguel Piña, México, 11 de enero de 1928.

⁶⁰ AGN, OC, exp. 427-Q-2, José Siurob, Payo Obispo, a Fernando Torreblanca, 23 de febrero de 1928.

⁶¹ AHSDN, 1-442, f. 181, Acuerdo firmado por el secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro, México, 15 de marzo de 1928; AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, José Siurob, Payo Obispo, a Adalberto Tejeda, 29 de marzo de 1928.

⁶² SBCHBT, AFM, núm. 24, José Siurob, Payo Obispo, a Francisco May, 30 de mayo de 1928.

Ya para ese entonces, el optimismo que Siurob mostró hacia May en la conferencia de marzo se había desvanecido. A principios de junio Siurob envió al secretario de Gobernación un informe confidencial de 7 fojas sobre May, donde expuso: “el General May debe eliminarse como factor político y de resistencia empleando todos los medios legales que sean necesarios”. May no había cumplido con los compromisos que firmó en la conferencia de marzo: por ejemplo, no ayudaba a los profesores para establecer escuelas, volvió a ejercer penas corporales a un foráneo y no había devuelto los objetos robados a otro contratista. El informe está lleno de acusaciones contra May, tanto que algunas se contradicen entre sí. Siurob hizo hincapié en que May era el único jefe maya que constituía una resistencia, que ya reinaba “un profundo descontento entre los propios elementos de May”, y que, por ejemplo, Sóstenes Mendoza, el jefe de Chanchah, ya era independiente de May y leal al gobierno. Pero a la vez escribió que en una junta que los mayas tuvieron con motivo de la fiesta del 3 de mayo —la fiesta de la Santa Cruz—, acordaron no permitir el establecimiento de las escuelas rurales, y que en Chanchah tenían armas y no permitían llegar a ningún blanco.⁶³

Mencionó también las concesiones de Ramoneda y escribió: “[S]obre ese particular sí creo que tienen razón los indios”. Argumentó que una buena parte de los terrenos habían estado explotados por ellos, y que el ferrocarril también era algo que principalmente ellos necesitaban para sacar los productos que explotaban. Pero eso sí, ya no propuso que se le concediera a May, sino al gobierno de Quintana Roo o a cualquiera de las Secretarías de Comunicaciones o de Guerra y Marina.⁶⁴

En fin, Siurob pidió autorización para “obligar a May a dar garantías para el trabajo de todos”, aprovechando, si era necesario, las órdenes de aprehensión en su contra, que ya existían y estaban suspensas, y para “desarmar a los indios que pudieran aparecer sospechosos después de una medida radical”. También pidió que se nombrara una comisión integrada por miembros de la Comisión Nacional Agraria y de la Secretaría de Agricultura y Fomento para estudiar las condiciones para entregarles tierras en posesión definitiva. Además, propuso, como una medida para dividir a los mayas, concederles por separado los permisos de explotación y no todos en nombre de May.⁶⁵ Más de un mes después, el informe de Siurob llegó a manos del presidente Calle, quien autorizó lo pedido.⁶⁶

Mientras tanto, Siurob disimulaba con May ese descontento o lo trataba “con absoluta buena fe”, como había planeado antes de llegar al Territorio. El mismo día en que escribió el informe confidencial sobre May, le escribió también a él, avisándole de que ya estaban listos los aparatos para reconstruir la línea telefónica entre Santa Cruz de Bravo y Vigía Chico y pidiéndole librar sus órdenes para que se hiciera el trabajo de reconstrucción.⁶⁷ Unos días después, parece que May fue a Mérida y de ahí le mandó un telegrama a Siurob, pidiéndole ayuda para que se

⁶³ AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 5 de junio de 1928..

⁶⁴ AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 5 de junio de 1928..

⁶⁵ AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 5 de junio de 1928.

⁶⁶ AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, Jefe del Departamento Consultivo, Encargado de la Oficialía Mayor, Secretaría de Gobernación, México, a José Siurob, 21 de julio de 1928.

⁶⁷ SBCHBT, AFM, núm. 25, José Siurob, Payo Obispo, a Francisco May, 5 de junio de 1928.

le devolviera el ferrocarril de Santa Cruz de Bravo a Vigía Chico. A esto le contestó Siurob que estaba en “absoluto acuerdo con su mensaje” y que ya se dirigía a México para que se le entregara bajo la inspección del gobierno.⁶⁸

Para el siguiente mes de julio, las relaciones ya estaban mejor. El 24 de julio Siurob envió una carta al presidente Calles con motivo del asesinato del presidente electo Obregón. Escribió que había acompañado a May, en Payo Obispo, a recabar sus permisos de explotación, y que por eso “se logró un más amplio acercamiento con él”.⁶⁹ En el informe mensual de julio para la Secretaría de Gobernación, puso: “Respecto a los indios, seguidos en la mejor armonía, no ha habido necesidad de ejercer sobre ellos ninguna violencia, y no tengo temores de que lleguen a perturbar la páz [*sic.*]”.⁷⁰ Por eso, a principios de agosto, cuando recibió la autorización del presidente de “tomar las medidas necesarias con May”, contestó que ya no era necesario, porque la actitud de May había “variado completamente con relación al Gobierno”.⁷¹

La alianza entre May y Ramoneda

No es nada sorprendente que el hecho de que Siurob ayudara a May a conseguir su permiso mejorara las relaciones entre los dos. Aunque a veces no respetaban las reglas e invadían terrenos de otros permisionarios, May y otros jefes mayas trataban de trabajar dentro del sistema legal de explotación forestal. Por eso, era importante conseguir los permisos del gobierno. Ya con los permisos podían empezar a prepararse para la nueva temporada chiclera.

Justo en julio, cuando fue a Payo Obispo a recabar sus permisos, May firmó un contrato de compra y venta de chicle para la temporada de 1928-1929 con Mac y Compañía, de Cozumel. Ya no pactó con Cámara Vales, pero el panorama del comercio no cambió mucho con respecto al de la temporada pasada, porque la Mac y Compañía compraba el chicle a Cámara Vales para venderlo a Turton, en Belice. La diferencia era que ahora el chicle de May llegaría a manos de Turton con un intermediario menos. Sin embargo, las condiciones para May no eran mejores que con Cámara Vales. Recibió de la compañía como anticipo 30 000 pesos, en vez de 50 000, y se comprometió a entregarle todo el chicle a 70 pesos el quintal, en vez de 80.⁷²

Por eso, un mes después, May firmó otro contrato de compra y venta de chicle, pero ahora con el mismísimo Ramoneda. Según dice el contrato, los terrenos que le otorgó el gobierno no eran suficientes porque los que creyó que se encontraban dentro de su permiso estaban en posesión de Celso Pérez Sandy y otros permisionarios, y por eso deseaba trabajar en los mismos terrenos, pertenecientes a Ramoneda, en que había trabajado la temporada pasada. Acordaron que Ramoneda compraría toda la producción de May y de su gente, en Vigía Chico, a 75 pesos el quintal; May entregaría durante la temporada 5 000 quintales como mínimo. Ramoneda

⁶⁸ SBCHBT, AFM, núm. 108, José Siurob, Payo Obispo, a Francisco May, 11 de junio de 1928.

⁶⁹ AGN, OC, exp. 427-Q-2, José Siurob, Payo Obispo, a Plutarco Elías Calles, 24 de julio de 1928.

⁷⁰ AGN, OC, exp. 427-Q-2, “Informe de julio de 1928”, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 31 de julio de 1928.

⁷¹ AGN, DGG, exp. 2.310(32)5, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 9 de agosto de 1928.

⁷² SBCHBT, AFM, núm. 26, Contrato celebrado entre Francisco May y Mac y Compañía, Payo Obispo, 19 de julio de 1928.

le facilitaría el libre tránsito por la vía ferroviaria y le entregaría 40 000 pesos como anticipo tan pronto como la Mac y Compañía aceptara la devolución de los 30 000 pesos que le había entregado a May.⁷³

En la temporada pasada, May había conseguido de la Secretaría de Agricultura y Fomento permiso para explotar chicle en una buena parte de los terrenos concedidos en concesión a Ramoneda, y por eso solamente hizo un arreglo con este para poder utilizar el ferrocarril. Pero en esta temporada, ya que la Secretaría no le concedió el mismo terreno, optó por acercarse más a Ramoneda, de quien se había quejado tanto.

Una vez firmado el contrato, Ramoneda se convirtió en su socio preferido y May empezó a quejarse de otro permisionario, Antonio Baduy, y del gobernador Siurob. A principios de octubre, viajó a Mérida para enviar sus quejas, mediante diversos telegramas, al presidente Calles, al secretario de Agricultura y Fomento, Luis L. León, al secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro, y a un diputado federal.⁷⁴ En el telegrama dirigido al presidente, de 7 hojas, bastante largo para un telegrama, se quejó de que Siurob le había prometido, en Payo Obispo en marzo, que sus asuntos no sufrirían entorpecimiento alguno, pero que en poco tiempo las autoridades de Payo Obispo “se pusieron a ayudar pisoteando los derechos de [su] tribu a extranjeros”. Explicó que la agencia general de la Secretaría de Agricultura y Fomento había otorgado permisos a varios extranjeros para explotar chicle en lugares cercanos a los terrenos de May y aún dentro de ellos, pero que en realidad estos extranjeros eran “prestanombres” de Antonio Baduy. Además, este se había quejado varias veces de May ante las autoridades en Payo Obispo, las cuales habían mandado varios emisarios y comunicaciones amenazándolo con el envío de fuerzas federales.

Con el secretario León se quejó de los agentes de la Secretaría y pidió que cancelara el permiso de Baduy. Enalteció a Ramoneda y criticó las compañías estadounidenses con una retórica nacionalista: “El hecho Señor Ingeniero de que yo esté celebrando en esta temporada todos mis negocios con mexicanos como el Señor Ramoneda de quién [*sic.*] mi tribu está agradecida por la ayuda financiera que nos ha prestado, me ha acarreado el odio de los extranjeros [*sic.*] que antes se han valido de nuestra ignorancia y poca experiencia para explotarnos”.

Aunque May no lo mencionó, Baduy estaba asociado con otro jefe maya, Juan Bautista Vega, de Chumpón;⁷⁵ de modo que el litigio se trataba también de la rivalidad entre los dos jefes mayas. Haber pactado con Ramoneda le daba cierta ventaja a May contra Vega. Un mes después de que May firmó el contrato con Ramoneda, Vega acudió a Payo Obispo, probablemente para pedir ayuda a las autoridades, y envió un telegrama al presidente Calles, pidiendo que se cancelara la concesión de Ramoneda y que se le diera permiso para trabajar en el mismo terreno. El presidente transcribió la petición al secretario de Agricultura y Fomento, quien contestó que ya había

⁷³ SBCHBT, AFM, núm. 28, Contrato celebrado entre Francisco May y Miguel A. Ramoneda, Santa Cruz de Bravo, 20 de agosto de 1928.

⁷⁴ AGN, OC, exp. 427-Q-2, Francisco May, Mérida, a Plutarco Elías Calles, 2 de octubre de 1928; SBCHBT, AFM, núm. 31-I, Francisco May, Mérida, a Luis L. León, 3 de octubre de 1928; núm. 31-II, Francisco May, Mérida, a Amado Fuentes B., s/f; AHSDN, XI/III/3-2456, tomo 1, ff. 22-23, Francisco May, Mérida, a Joaquín Amaro, 3 de octubre de 1928.

⁷⁵ AGN, OC, exp. 427-Q-2, José Siurob, México, a Plutarco Elías Calles, 8 de octubre de 1928.

acordado con el gobernador Siurob enviar ingenieros que deslindaran terrenos para concederlos en reservación a los mayas y que creía que en esa forma se resolverían las dificultades existentes.⁷⁶

Quizá tenía razón: a largo plazo se resolverían los problemas de Vega de esa manera. Pero a corto plazo eso no le solucionaba nada. May, en cambio, consiguió lo que quería. Cuando fue a Mérida para enviar los telegramas a México, se reunió con Mac y Compañía y con Ramoneda. La compañía lo apoyó, enviando un telegrama al presidente Calles, suplicándole que dejaran trabajar libremente a los mayas, porque pagaban íntegros los derechos de explotación, “al igual o mejor que los permisionarios árabes”, refiriéndose a Baduy.⁷⁷ Ramoneda, por su parte, envió un telegrama al secretario León, supuesto autor intelectual de su proyecto en Quintana Roo. Utilizó la misma retórica nacionalista: suplicó la cancelación de los permisos de Baduy y otros permisionarios, que según eran los “tentáculos” de los que se valía “el millonario Turton de Belice” para arruinarles a May y a él.⁷⁸

León había regresado al gabinete a encargarse, otra vez, de la Secretaría de Agricultura y Fomento a finales de julio, poco después del asesinato de Obregón (Dulles, 1961: 381). Las cosas iban mejor para May. A pesar de que el gobernador Siurob, que se encontraba en la capital, pidió al presidente que no hiciera caso a las peticiones de May y de sus socios, y a pesar de que Siurob y León acababan de acordar cómo ir dotando terrenos a los mayas, León escuchó las peticiones y giró instrucciones para la cancelación de los permisos de Baduy.⁷⁹

Además, León ayudó a que se quedara la sentencia judicial que amparó a Ramoneda en contra del acuerdo presidencial que canceló su concesión. En septiembre, el oficial mayor de la Secretaría, según por orden del secretario, interpuso el recurso de revisión en contra de la sentencia dictada por el juez de distrito en Quintana Roo, con fecha 31 de agosto, que amparaba a Ramoneda. Pero a finales de noviembre el mismo secretario León escribió a los magistrados de la Suprema Corte de Justicia para pedirles que tuviera a la Secretaría por desistida de la revisión interpuesta, simplemente porque la Secretaría había “llegado a la conclusión de que la concesión otorgada al señor Miguel A. Ramoneda [debía] subsistir”.⁸⁰ Unos días después, dejó el cargo de secretario, porque el nuevo presidente interino, Emilio Portes Gil, lo substituyó por Marte R. Gómez (Dulles, 1961: 407).

El envío del destacamento a Santa Cruz de Bravo

Ante esta situación, Siurob tomó una medida drástica: en enero de 1929 envió un destacamento del ejército federal, compuesto de 20 soldados, a Santa Cruz de Bravo. May estaba ausente,

⁷⁶ AGN, OC, exp. 121-A-M-37, Juan Bautista Vega, Payo Obispo, a Plutarco Elías Calles, 20 de septiembre de 1928; Luis L. León, México, a Plutarco Elías Calles, 24 de septiembre de 1928.

⁷⁷ AGN, OC, exp. 427-Q-2, Mac y Compañía, Mérida, a Plutarco Elías Calles, 2 de octubre de 1928.

⁷⁸ SBCHBT, AFM, núm. 30, Miguel A. Ramoneda, Mérida, a Luis L. León, s/f.

⁷⁹ AGN, OC, exp. 427-Q-2, José Siurob, México, a Plutarco Elías Calles, 8 de octubre de 1928; Luis L. León, México, a Plutarco Elías Calles, 8 de octubre de 1928.

⁸⁰ AHSCJN, serie Amparo en Revisión, exp. 3297, año 1927, Luis Arturo Romo, México, a los magistrados de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 22 de septiembre de 1928; Luis L. León, México, a los magistrados de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 26 de noviembre de 1928.

atendiendo “sus negocios” en Valladolid. La llegada del destacamento ocasionó una tensión enorme en la capital maya. Cada vez llegaban más contingentes de mayas armados y se hacía más tensa la situación. Como si se reflejara el deseo de algunos, empezó a difundir el rumor de que May estaba sitiando Santa Cruz de Bravo, “con el fin de atacar al pueblo y acabar con los federales”, y muchas familias se fugaron en plataformas de carga sobre la vía de ferrocarril rumbo a Vigía Chico (Ávila, 1993: 43-49).

Pero lo que hizo May fue diferente. En cuanto se enteró de lo ocurrido, en vez de regresar al pueblo, viajó a Mérida para enviar telegramas a México. Nombró a Ramoneda representante suyo para este asunto y le pidió que lo resolviera.⁸¹ Y a la Secretaría de Guerra y Marina “ratificó” la queja contra Siurob que había enviado en octubre y solicitó que retirara el destacamento.⁸² Luego, cuando ya regresaba a Santa Cruz, recibió otra comisión que le informó de que su gente estaba abandonando el pueblo. Entonces, volvió a Mérida a enviar otros telegramas. Con el secretario de Guerra y Marina, admitió que el destacamento no lesionaba a nadie ni perjudicaba, pero solicitó que lo retirara para que su gente no se disgustara con él, ya que le achacaba toda la responsabilidad de lo que ocurría y le atribuía connivencia con las autoridades del Territorio.⁸³ A Ramoneda le volvió a pedir que resolviera el problema, “entrevistando si necesario [al] C. Presidente por ser de urgente resolución”.⁸⁴

Siurob llegó a Santa Cruz de Bravo antes que May. No había mujeres ni niños en la capital maya y en cambio vio “una gran población de chicleros mestizos de 950 personas que estaban esperando su liquidación al regreso de May”. También se encontraban 60 u 80 hombres armados, haciendo guardia de su santo. Al tercer día llegó May y junto con otros jefes mayas conferenció con el gobernador.⁸⁵

Trataron más o menos los mismos temas que en la conferencia de marzo de 1928: el respeto a los concesionarios chicleros; el apoyo a las escuelas rurales; la abolición de la pena de azotes, etc. Pero también hubo algunos cambios importantes. Siurob les dijo que cada jefe maya podía obtener permisos para explotar chicle y así “trabajar independientemente, o con el General May, si así lo [preferían]”. También se formó el Distrito de Santa Cruz de Bravo, gobernado por un delegado del gobierno, que estaría “ayudado” por un consejo formado por cinco personas mayas, pero ya no “vigilado” por May.⁸⁶

May sabía lo que significaba todo esto; después de que trataron todos los asuntos, expresó su deseo de “retirarse con la gente que lo quisiera seguir” y dedicarse a sus negocios de chicle.

⁸¹ SBCHBT, AFM, núm. 38, Francisco May, Mérida, a Miguel Ángel Ramoneda, 28 de enero de 1929; núm. 40, Francisco May, Mérida, a Miguel Ángel Ramoneda, 29 de enero de 1929.

⁸² SBCHBT, AFM, núm. 39, Francisco May, Mérida, al Departamento de Estado Mayor de la Secretaría de Guerra y Marina, 29 de enero de 1929; núm. 41, Francisco May, Mérida, al Departamento de Estado Mayor de la Secretaría de Guerra y Marina, 29 de enero de 1929.

⁸³ SBCHBT, AFM, núm. 42, Francisco May, Mérida, al secretario de Guerra y Marina, 8 de febrero de 1929.

⁸⁴ SBCHBT, AFM, núm. 103, Francisco May, Mérida, a Miguel Ángel Ramoneda, 8 de febrero de 1929.

⁸⁵ AGN, EPG, exp. 478, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 23 de marzo de 1929.

⁸⁶ AGN, EPG, exp. 478, Copia del acta de la reunión entre José Siurob, Francisco May, et al., Santa Cruz de Bravo, s/f [febrero de 1929].

Siurob, seguramente contento con lo que acababa de lograr, le contestó que “no deseaba que hubiera división entre las Tribus” y que creía que “la Tribu necesitaría de sus consejos siempre”. La conferencia terminó con un abrazo que se dieron, a propuesta de Siurob, el jefe de la guardia federal y el de la maya.⁸⁷ Siurob informó orgullosamente al gobierno federal: “esta es la primera vez [*sic.*] que entran fuerzas federales en esa región sin disparar un tiro [*sic.*], sin cometer el más leve desorden y sin provocar ninguna resistencia o protesta de los indios”.⁸⁸

Las temporadas chicleras de 1929-1931

La rivalidad entre los jefes mayas

Para ese entonces, algunos jefes mayas ya explotaban chicle independientemente de May, lo que Siurob quiso fomentar en la conferencia. Como era costumbre hacer con los permisionarios foráneos, a veces se rentaban terrenos entre ellos mismos. De hecho, May le pidió a Siurob su mediación en unas querellas suscitadas por esta situación. Por un lado, Juan Bautista Vega, de Chumpón, lo amenazaba, exigiéndole el chicle que habían explotado sus chicleros en los terrenos de May, pero que este les había quitado. Por otro lado, May tuvo problemas con Sóstenes Mendoza, de Chanchah, también. Le había pagado una renta para explotar en los terrenos que habían concedido a Mendoza y a sus socios, Celso Pérez Sandy y Guadalupe Aguilar, pero la agencia de la Secretaría de Agricultura y Fomento le embargó a May 320 marquetas de chicle que explotó en los mismos terrenos, 12 mulas y algunos víveres y útiles, e incluso le puso una multa de 2 000 pesos.⁸⁹

Para comprar el chicle producido por los mayas, se necesitaba un permiso de la Secretaría de Agricultura y Fomento. Durante la temporada chiclera de 1927-1928, por ejemplo, la agencia general de la Secretaría en Payo Obispo expidió permiso a 14 contratistas para comprar a los mayas un total de 432 000 kilogramos de chicle.⁹⁰ Así mismo, la agencia dio autorización de explotar y exportar chicle a tres jefes mayas: Francisco May, 200 000 kilogramos; Juan Bautista Vega, 100 000 kilogramos; Sóstenes Mendoza, 20 000 kilogramos.⁹¹ De ahí podemos suponer que más o menos 100 000 kilogramos de chicle fueron producidos y vendidos por los mayas independientemente de estos tres jefes, es decir, individualmente o bajo el mando de otros jefes.

La estrategia de Siurob de otorgar a los jefes mayas permisos precarios por separado y así dividirlos funcionaba en cierto modo. En abril de 1929 Siurob acompañó a cada uno de los jefes que visitaron Payo Obispo para conseguir permiso en la agencia de la Secretaría. Aparte de

⁸⁷ AGN, EPG, exp. 478, Copia del acta de la reunión entre José Siurob, Francisco May, et al., Santa Cruz de Bravo, s/f [febrero de 1929].

⁸⁸ AGN, EPG, exp. 478, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 23 de marzo de 1929.

⁸⁹ AGN, EPG, exp. 478, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 10 de abril de 1929.

⁹⁰ AHSCJN, serie Amparo en Revisión, exp. 4040, año 1929, Alfonso González Gallardo, México, a Miguel Ángel Ramoneda, 16 de enero de 1929. De los 14 contratistas, el que tuvo la mayor cantidad fue Robert S. Turton, con 273 000 kilogramos.

⁹¹ AHSCJN, serie Amparo en Revisión, exp. 4040, año 1929, Alfonso González Gallardo, México, a Miguel Ángel Ramoneda, 22 de enero de 1929.

May, Vega y Juan de la Cruz Ce, de Icaiché, cuatro jefes más recibieron su ayuda.⁹² Incluso, en mayo, hubo un golpe de estado en contra del liderazgo de May. Dos jefes, Concepción Cituk y Evaristo Zuluub, formaron su cuartel con 70 u 80 hombres armados en un lugar denominado “Guardia”, unos 30 kilómetros al norte de Santa Cruz de Bravo.⁹³ Parece que estaban de acuerdo con Vega y que querían matar a May, quien regresaba de Mérida.⁹⁴ Aún así, no estaban en contra del gobierno; a los delegados del gobierno que los entrevistaron les explicaron que solamente querían sus tierras para explotar chicle, libres de las invasiones de los permisionarios foráneos.⁹⁵

Durante esta temporada May recibió varias cartas de los jefes mayas en las que le pedían resolver sus problemas con los permisionarios. Un poco antes del golpe de estado, el mismo Zuluub y otros jefes de varios poblados al oeste de Santa Cruz le enviaron una carta en español. Le pidieron que pusiera alto a las invasiones que cometía el permisionario Antonio Baduy en sus terrenos, y le comentaron que los comerciantes que pasaban por la zona querían hacerles creer que May vendió sus tierras pero que ellos confiaban en él.⁹⁶

A finales de junio, otros jefes, encabezados por Sóstenes Mendoza, de Chanchah, le enviaron una carta en español, quejándose de los atropellos cometidos por los permisionarios Guadalupe Aguilar y Pascual Coral. El final de la carta dice, quizás aludiendo al golpe de estado: “Confían [*sic.*] los Jefes Mayas antes dichos que su General y Jefe atenderá la súplica que en nombre de todos sus subordinados le hacen y aprovechan esta circunstancia para exteriorizarle nuevamente su adhesión y apoyo [*sic.*]”.⁹⁷ En julio, May recibió tres cartas más de contenidos parecidos. La primera, preparada por los jefes de varios poblados al norte de Santa Cruz, menciona el rumor de que May había vendido sus terrenos, pero afirma la “indestructible lealtad” a él.⁹⁸ La segunda, preparada por el mismo Cituk, entre otros, critica a Ramoneda, quien invadía sus terrenos.⁹⁹ En la última, Concepción Poot, de Petcacab, se queja de que la agencia general de la Secretaría de Agricultura y Fomento los acusa de ser invasores de los terrenos del permisionario Pascual Coral y dice que están dispuestos a “expatriarse” al territorio inglés, donde “se puede disfrutar de las garantías a que tiene derecho toda comunidad que finca sus destinos en la honrada labor”.¹⁰⁰

El hecho de que las cartas estén en español quizá demuestra cierta distancia entre May y los otros jefes, quienes tuvieron que acudir con algunos foráneos —contratistas, comerciantes o profesores— para que sus voces fueran oídas por el “Jefe de las Tribus Mayas”, como acostumbraba poner May en sus propias cartas. May no habría leído las cartas recibidas, sino que habría oído a

⁹² AGN, EPG, exp. 478, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 1 de mayo de 1929.

⁹³ AGN, DGG, exp. 2.013.0(32)1, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 27 de mayo de 1929; EPG, exp. 478, G. Polanco G., Cozumel, a José Siurob, 28 de mayo de 1929.

⁹⁴ SBCHBT, AFM, núm. 59, José María Pech, Santa Cruz, a Francisco May, 11 de junio de 1929; núm. 60, José María Pech, Santa Cruz, a Francisco May, 12 de junio de 1929.

⁹⁵ AGN, DGG, exp. 2.013.0(32)1, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 27 de mayo de 1929.

⁹⁶ SBCHBT, AFM, núm. 46, Aquilino Balam, et al., Xpichil, a Francisco May, 26 de abril de 1929.

⁹⁷ SBCHBT, AFM, núm. 64, Sóstenes Mendoza, et al., Chanchah, a Francisco May, 28 de junio de 1929.

⁹⁸ SBCHBT, AFM, núm. 65, Mauricio Cih, et al., Yaxché, a Francisco May, 4 de julio de 1929.

⁹⁹ SBCHBT, AFM, núm. 66, Eulalio Can, et al., Chanchén, a Francisco May, 8 de julio de 1929.

¹⁰⁰ SBCHBT, AFM, núm. 70, Concepción Poot, Petcacab, a Francisco May, 19 de julio de 1929.

su secretario leerlas, en español, o tal vez traducidas en maya. Aún así, creo que las cartas son una muestra también de la esperanza que depositaban en él. Las cartas coinciden en solicitarle ayuda porque las peticiones que habían hecho ante las autoridades no cambiaban nada la situación. De hecho, incluso Juan Bautista Vega, quien se supone que rivalizaba con él, le pidió ayuda en el mismo mes de julio. May iba a viajar a Mérida y luego a México con la intención de ver al presidente de la República. Al saberlo, Vega envió a su secretario a Mérida a entrevistarlo y pedirle que gestionara ante el presidente para que cesaran los atropellos cometidos por Ramoneda y que les dieran terrenos para explotar chicle.¹⁰¹

El viaje de May a México

Después de la conferencia de febrero, las relaciones con el gobernador Siurob mejoraron. Este gestionaba con la Secretaría de Agricultura y Fomento para que no se le cobraran las multas y que se le devolviera las mulas decomisadas por la invasión de los terrenos concedidos a Pérez y a Aguilar. Insistía en que el agente de la Secretaría “fuera un poco más benévolo” con May, porque era “político”, es decir, políticamente mejor, no presionarlo demasiado en esos momentos en que se le acababa de quitar el “cacicazgo” en Santa Cruz. También lo acompañó a la agencia de la Secretaría para que se le diera permiso precario para la temporada de 1929-1930.¹⁰² En el informe mensual de mayo puso que ahora con Santa Cruz en poder del gobierno, de ahí “radiaría” la civilización para los indios, cuyos principales jefes estaban todos “con el gobierno”.¹⁰³

Mientras mejoraban sus relaciones con Siurob, May se fue alejando de Ramoneda. A finales de mayo, cuando algunos jefes mayas planeaban el golpe de estado, viajó a Mérida y de ahí envió telegramas al presidente Portes Gil y al ex-presidente Calles. Les pidió que cancelaran las concesiones forestales que habían creado “una casta de aventureros extranjeros que sin piedad ni medida [talaba] y [destruía] los mejores bosques de la Nación y día a día [reducía] los medios de vida de las tribus mayas”. Criticó, sobre todo, a Ramoneda, quien trataba de “asociarse a una compañía extranjera para activar más la explotación de los bosques de Quintana Roo” y de la vía ferroviaria de Santa Cruz de Bravo a Vigía Chico, que “donó la Revolución a las tribus mayas”.¹⁰⁴ Aunque en julio se contactó con el representante de Ramoneda para solicitar permiso de utilizar una parte de la vía para el corte de leña y otros trabajos, lo siguió criticando ante el gobierno. Tal vez hizo este viaje a Mérida porque las gestiones con Siurob no daban los resultados esperados. Aún así, parece que todavía no descartaba su ayuda, ya que, estando ahí, le envió un mensaje de que fue ahí a arreglar sus “asuntos de trabajo” y no para “pedir garantías” al gobernador de Yucatán.¹⁰⁵

¹⁰¹ SBCHBT, AFM, núm. 75, Amado Castillo, secretario y apoderado de Juan Bautista Vega, Mérida, a Francisco May, 25 de julio de 1929.

¹⁰² AGN, EPG, exp. 478, José Siurob, Payo Obispo, a Marte R. Gómez, 16 de abril de 1929; José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 1 de mayo de 1929.

¹⁰³ AGN, EPG, exp. 478, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 31 de mayo de 1929.

¹⁰⁴ SBCHBT, AFM, núm. 50, Francisco May, Mérida, a Emilio Portes Gil, 30 de mayo de 1929; Francisco May, Mérida, a Plutarco Elías Calles, 30 de mayo de 1929.

¹⁰⁵ SBCHBT, AFM, núm. 53, Francisco May, Mérida, a José Siurob, 4 de junio de 1929.

A finales de julio, May volvió a viajar a Mérida, y de ahí prosiguió su viaje, ahora en avión, hasta México. Se entrevistó con los secretarios de Guerra y Marina y de Agricultura y Fomento y el mismo presidente de la República. Al secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro, le pidió que celebrara con él un nuevo contrato de reconstrucción y explotación del ferrocarril como el contrato celebrado con Ramoneda. También le pidió que la Secretaría reconociera oficialmente el grado de “General, Jefe de las Tribus Mayas”. Con el de Agricultura y Fomento, Marte R. Gómez, se quejó de su agencia en Quintana Roo, que favorecía a los permisionarios Antonio Baduy y Julio Martín, contratista que trabajaba desde hacía años en la región de Santa Cruz y que en esta temporada trabajaba para Ramoneda.¹⁰⁶

Fue el momento oportuno: el 1 de agosto el presidente Portes Gil y el secretario Gómez cancelaron, una vez más, la concesión forestal otorgada a Ramoneda, y dos semanas después el secretario Amaro ordenó la cancelación de la concesión del ferrocarril.¹⁰⁷ El viaje a México fue un éxito. Aunque no consiguió el contrato de ferrocarril, el secretario Gómez le comisionó “tramitar todo lo relativo a la explotación de chicle que [hacía] la tribu maya”, justo lo contrario de lo que promovía el gobernador Siurob.¹⁰⁸ El respaldo que consiguió de los gobernantes del centro haría que su actitud con Siurob se volviera más audaz. Una vez más, May se había vuelto un problema para el gobernador.

La dotación de la “reservación” de Chunyaxché

Mientras tanto, Juan Bautista Vega buscaba resolver sus dificultades de otra manera. Como no tenía tantos nexos como May con los altos funcionarios del centro, optó por llevarse bien con el gobernador Siurob y aceptar sus programas de la reforma agraria.

Desde que asumió el cargo de gobernador en febrero de 1928, Siurob insistía repetidamente, ante el gobierno federal, en la necesidad de reconocerles a los mayas sus terrenos como ejidos. Argumentaba que dotándoles de ejidos y cancelando las grandes concesiones que abarcaban sus terrenos, no solamente cesarían las querellas entre ellos y los concesionarios, sino también se lograría minimizar las autoridades de “los caciques”, es decir, los jefes mayas como May. A este se lo propuso en la conferencia de marzo de 1928, obviamente sin mencionar la intención de minimizar su “cacicazgo”, y este le contestó que con gusto lo aceptaría después de consultar con otros jefes. Pero luego tardaron los trámites, principalmente por falta de apoyo del gobierno federal. La Comisión Nacional Agraria no mandaba ingenieros para medir terrenos, ni tampoco

¹⁰⁶ SBCHBT, AFM, núm. 79-I, Francisco May, México, a Joaquín Amaro, 7 de agosto de 1929; núm. 80, Francisco May, México, a Marte R. Gómez, 8 de agosto de 1929; núm. 81, Francisco May, México, a Emilio Portes Gil, 8 de agosto de 1929; AHSDN, XI/III/3-2456, tomo 1, f. 26, Francisco May, Santa Cruz de Bravo, a Joaquín Amaro, 21 de octubre de 1929.

¹⁰⁷ DOE, “Acuerdo por el cual se declara caduca la concesión otorgada al señor Miguel A. Ramoneda, para la explotación de una zona de bosques nacionales en el Territorio de Quintana Roo”, 6 de agosto de 1929; “Acuerdo por el cual se cancela el contrato otorgado al señor Miguel A. Ramoneda, para la reconstrucción y explotación del Ferrocarril Militar de Quintana Roo”, 20 de agosto de 1929.

¹⁰⁸ AGN, EPG, exp. 5/654, Marte R. Gómez, México, a Adolfo Roldán, 3 de septiembre de 1929.

lo apoyaban con sus proyectos los agentes de la Secretaría de Agricultura y Fomento, quienes, al criterio de Siurob, no eran “revolucionarios”.¹⁰⁹

En la conferencia con los jefes mayas en febrero de 1929, les volvió a proponer su proyecto de dotación de terrenos. Vega no estaba presente, pero en abril solicitó terrenos para los mayas de Chumpón. En mayo llegó el tanto esperado ingeniero de la Comisión Nacional Agraria,¹¹⁰ quien trabajó, entre julio y septiembre, con la medición y otros trámites para la dotación de los terrenos. Por iniciativa del gobernador, la dotación se hizo en forma de “reservación” y no de ejido, porque la extensión permitida para la dotación de un ejido era mucho menor que la que los mayas necesitaban para la explotación chiclera.¹¹¹ El 30 de septiembre se efectuó la entrega provisional de la Reservación de Chunyaxché, con una extensión de 40 000 hectáreas, a los miembros de Chumpón y 15 poblados en sus alrededores.

La extensión otorgada se basó en un censo que preparó Vega, que se componía de 500 habitantes exactos. Aunque al ingeniero le parecía “un poco exagerado” y no podía rectificarlo por no saber el idioma y por el “hermetismo” que guardaban los mayas con él, tuvo que aceptarlo. Con el fundamento de que la calidad de los terrenos era “pobrísimos” para una explotación agrícola y que la única forma de beneficiarlos era darles tierras en cantidades suficientes para explotar el chicle, se le asignó 80 hectáreas a cada individuo. Se suponía que cada terreno de 80 hectáreas se dividía en cinco partes para explotar una de ellas cada año y dejar que se renovara el monte.¹¹²

Mientras, fueron empeorando, una vez más, las relaciones entre Siurob y May, quien se volvió más audaz con él después del viaje a México. A mediados de octubre, May le envió una carta en donde le pedía que lo designara delegado del gobierno en Santa Cruz de Bravo. Le explicaba que después del viaje a México ya era “un hombre transformado” y que quería hacer justicia para su gente. Se quejaba de que un teniente del destacamento federal agredió a uno de los oficiales mayas, y que los militares insultaban a la gente, se embriagaban y hasta desplumaban a los trabajadores de la zona en una casa de juegos que se les permitía tener ahí. Terminó la carta con frases amenazadoras: “Solo espero su contestación para saber a qué debo atenerme, pues estoy pensando hacer un nuevo viaje a México, de no contestarme usted favorablemente concediéndome lo que pido”.¹¹³ De hecho, el mismo día envió una carta al presidente Portes Gil, quejándose del destacamento y adjuntando la carta para Siurob.¹¹⁴

¹⁰⁹ AGN, OC, exp. 427-Q-2, Informe de José Siurob, Payo Obispo, 3 de marzo de 1928; José Siurob, Payo Obispo, a Plutarco Elías Calles, 8 de octubre de 1928; DGG, exp. 2.310(32)5, Acta de la conferencia entre José Siurob, Alfredo Martínez, Francisco May, et al., Payo Obispo, 20 de marzo de 1928; EPG, exp. 478, José Siurob, Payo Obispo, a Emilio Portes Gil, 15 de abril de 1929; José Siurob, Payo Obispo, a Marte R. Gómez, 16 de abril de 1929.

¹¹⁰ AGN, DGG, exp. 2.013.0(32)1, José Siurob, Payo Obispo, al presidente de la Comisión Nacional Agraria, 25 de mayo de 1929.

¹¹¹ AGN, EPG, exp. 478, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 30 de septiembre de 1929.

¹¹² AGA, exp. 23/17167, legajo 1, ff. 36-38, César Zea, Payo Obispo, al presidente de la Comisión Local Agraria en el Territorio de Quintana Roo, 15 de octubre de 1929; f. 39, Informe de César Zea, Payo Obispo, 7 de octubre de 1929; f. 55, Acta de la entrega provisional de la Reservación de Chunyaxché, San Juan Bautista, 30 de septiembre de 1929.

¹¹³ AGN, DGG, exp. 2.384(32)3, Francisco May, Santa Cruz de Bravo, a José Siurob, 14 de octubre de 1929.

¹¹⁴ AGN, DGG, exp. 2.384(32)3, Francisco May, Santa Cruz de Bravo, a Emilio Portes Gil, 14 de octubre de 1929.

Siurob le respondió con la misma astucia que May. Escuchó las quejas sobre los atropellos que cometieron algunos elementos del destacamento federal, los castigó, los retiró del destacamento, y ordenó suspender la venta de alcohol y cerrar la casa de juegos. Pero le negó condescientemente la petición de nombrarlo delegado del gobierno, con el fundamento de que no quisiera darles la razón a los enemigos que decían que May seguía siendo un cacique y que él lo apoyaba. Luego puso: “debo de adverti[r]le que los Ingenieros de Fomento y otro funcionario que no quiero referirle, continúan acusándolo a usted y a mi ta[m]bien de que yo lo estoy protegiendo para que siga como cacique y lo pintan a usted como explotador de su propia raza”.¹¹⁵ Sabemos que él mismo lo pintaba como tal, pero naturalmente proseguía su plan de “proceder con mucho tino”. En diciembre escribió a la Secretaría de Gobernación que personalmente visitaría la zona maya a ver si podía persuadirlo a cambiar su actitud, y propuso, en caso de que no se lograra eso, llamarlo a la Ciudad de México con cualquier pretexto y retenerlo ahí para “educarlo” o castigarlo.¹¹⁶

La temporada chiclera de 1930-1931 y después

Para marzo de 1930, cuando se acercaba el inicio de la siguiente temporada chiclera, May ya no disimulaba su descontento con Siurob. Envío una comisión a Mérida, encargándole dos cartas, una a su nombre, dirigida al gobernador de Yucatán, Bartolomé García Correa, y otra a nombre de otros jefes mayas, dirigida al secretario de Guerra y Marina. En la que llevaba su nombre criticó abiertamente a Siurob, que según tenía “gran interes [*sic.*] en controlar esta zona para su bienestar personal”. Solicitó ayuda para que se les dejara a los mayas la vía ferroviaria de Santa Cruz de Bravo a Vigía Chico. La otra carta pedía que se retirara el destacamento federal con el fundamento de que ya se aproximaba la fiesta dedicada a la Santa Cruz y la querían celebrar a solas.¹¹⁷

Siurob se ausentó del Territorio los primeros tres meses del año. Fue llamado a la capital para informarle de su gestión administrativa al presidente Portes Gil, que terminaba su interinato, y para asistir a la toma de posesión del presidente electo Pascual Ortiz Rubio.¹¹⁸ Cuando regresó a Quintana Roo, refutó los cargos que hicieron los jefes mayas contra el destacamento, y después emprendió la gira a la zona maya.¹¹⁹ En Santa Cruz de Bravo tuvo una conferencia con ellos y, según su informe, todos terminaron complacidos después de haber escuchado acerca de los proyectos de la dotación de tierras y la formación de cooperativas y después de “haber jurado la bandera en presencia de todo el pueblo de Santa Cruz”. “Ante el feliz [*sic.*] éxito”, escribió Siurob, se podía “dar como asegurada la paz en toda la Zona Maya”. También puso que el único que engañaba a los mayas era “su antiguo cacique el General May”, y que “dos pequeños caciques”,

¹¹⁵ AGN, DGG, exp. 2.384(32)3, José Siurob, Payo Obispo, a Francisco May, 29 de octubre de 1929.

¹¹⁶ AGN, EPG, exp. 478, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 3 de diciembre de 1929.

¹¹⁷ AGN, DGG, exp. 2.013.0(32)1, Aquilino Balam, José Concepción Poot, et al., Santa Cruz de Bravo, a Joaquín Amaro, 6 de marzo de 1930; Francisco May, Santa Cruz de Bravo, a Bartolomé García Correa, s/f.

¹¹⁸ AGN, DGG, exp. 2.310(32)10, Ricardo Suárez Escalante, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 1 de febrero de 1930.

¹¹⁹ AGN, DGG, exp. 2.013.0(32)1, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Guerra y Marina, 8 de abril de 1930; José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 22 de abril de 1930.

Evaristo Zuluub y Concepción Cituk, permanecían alejados a “la labor civilizadora del Gobierno” pero tenían “tan poca importancia”.¹²⁰

Aunque parecía que Siurob avanzaba en su proyecto de asimilación de los mayas, la temporada chiclera de 1930-1931 le resultó pésima. Desde que llegó a Quintana Roo, Siurob había estado intentando cambiar el sistema de la explotación chiclera, organizando a los chicleros en cooperativas y fomentando cancelar grandes concesiones, para que las grandes compañías y los contratistas no siguieran llevándose la mayor parte de las ganancias. En contra de esta política cooperativista, las compañías estadounidenses boicotearon el chicle mexicano en esta temporada. Justo un día después de que Siurob informó orgullosamente al gobierno federal de la gira en la zona maya, el presidente de la Mexican Exploitation Company le avisó que la compañía no trabajaría en el Territorio en la temporada entrante, “a causa de los gastos, las dificultades puestas por las autoridades, la subida de los derechos la mala calidad de chicle y la oportunidad de comprar más barato en otros países”. Su intención estaba clara: “[...] no queremos trabajar donde estamos considerados como explotadores del país y enemigos del gobierno”.¹²¹ La William Wrigley Jr. Company también anunció reducir sus actividades.¹²² Luego, con la intervención del gobierno federal, que declaró que las explotaciones chicleras se llevarían a cabo exclusivamente por sociedades de régimen cooperativo, la situación empeoró, y las compañías aceptaron comprar el chicle solamente después del fin de la temporada y a cambio de la derogación del acuerdo presidencial.¹²³

A mediados de febrero de 1931, en medio de la crisis de la industria chiclera, Siurob se fue del Territorio, substituido por Arturo Campillo Seyde. Según este, las cooperativas que había organizado aquél solo existían de nombre y estaban “totalmente desintegradas”.¹²⁴ Los logros en la asimilación de los mayas también parecían precarios. El nuevo gobernador alegó que los mayas estaban disgustados por “el engaño de que fueron víctimas” por parte de la administración anterior, que “pagó el chicle a menos de la mitad del valor que les habían ofrecido”. Los maestros rurales que trabajaban entre los poblados mayas tenían que enfrentarse con la hostilidad de algunos elementos nativos, cuya actitud, “si bien no [era] de franca rebeldía con el Supremo Gobierno y con el Gobierno Local, sí [era] de independencia de las Tribus, que no [reconocían] más Autoridades que las de los mismos nativos”.¹²⁵ El sucesor de Siurob propuso desintegrar el Territorio de Quintana Roo con el fundamento de que el gobierno federal no podía solventar los gastos, lo que se hizo realidad en diciembre.¹²⁶

¹²⁰ AGN, DGG, exp. 2.013.0(32)1, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 5 de junio de 1930.

¹²¹ AGN, DGG, exp. 2.013.0(32)1, S. S. Yates, Cozumel, a José Siurob, 6 de junio de 1930.

¹²² AGN, DGG, exp. 2.013.0(32)1, José Siurob, Payo Obispo, al secretario de Gobernación, 16 de junio de 1930.

¹²³ Para los detalles de la política cooperativista de Siurob y las reacciones de las compañías estadounidenses, véase Kawakami, 2017.

¹²⁴ AGN, POR, año 1931, exp. 106, Arturo Campillo Seyde, Payo Obispo, a Pascual Ortiz Rubio, 6 de marzo de 1931.

¹²⁵ AGN, POR, año 1931, exp. 106, Arturo Campillo Seyde, Payo Obispo, a Pascual Ortiz Rubio, 7 de junio de 1931.

¹²⁶ AGN, POR, año 1931, exp. 106, Memorándum de Ricardo Suárez Escalante, México, 2 de junio de 1931; DOF, “Decreto que modifica los artículos 43 y 45 de la Constitución General de la República, suprimiendo el Territorio de Quintana Roo”, 19 de diciembre de 1931.

Por otro lado, May fue expulsado del Territorio por Siurob poco antes de que este dejara la gubernatura, y tuvo que mudarse a Peto, Yucatán.¹²⁷ Aún así, al contrario de lo que presumía Siurob, varios jefes mayas todavía lo apoyaban. En 1932, el inspector escolar de la zona maya del ex-Territorio informó que los mayas estaban divididos en dos grupos: uno, encabezado por Evaristo Zuluub, de Dzulá, que quería substituir a May, y otro, encabezado por Sóstenes Mendoza, de Chanchah, que lo apoyaba. El grupo que se consideraba hostil contra el gobierno era el primero, pero en Chanchah tampoco le fue bien al inspector. En un principio no lo dejaban entrar al pueblo, pero después, cuando uno de sus acompañantes inventó que eran “agentes chicleros de una Compañía Americana” y que iban a comprar chicle en dólares, se les acercaron, gritando alegremente “¡dólares, dólares!”.¹²⁸

Por último, ¿qué pasó con Ramoneda? Como hemos visto, ganó un amparo contra el acuerdo presidencial de julio de 1927 que canceló la concesión forestal, pero el presidente Portes Gil volvió a declarar la cancelación el 1 de agosto de 1929. Entonces, promovió otra demanda de amparo contra el nuevo acuerdo presidencial, y el juez sexto supernumerario de distrito en el D.F., Ricardo Couto, le concedió el amparo el 26 de agosto. Sin embargo, la Secretaría de Agricultura y Fomento alegó que su agencia general en el Territorio había tomado posesión de los terrenos concedidos a Ramoneda un día antes de que se declarara la sentencia. Basándose en que los actos reclamados ya estaban “ejecutados”, la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación revocó la resolución del juez Couto, y le negó el amparo, el 14 de noviembre.¹²⁹

En cuanto a la concesión del ferrocarril, que se canceló en el mismo mes de agosto de 1929, también promovió una demanda de amparo. La resolución final de la Segunda Sala de la Suprema Corte en este juicio fue concederle el amparo, pero solamente en el sentido de que la caducidad de la concesión fuera declarada administrativamente oyéndose previamente al concesionario y concediéndole, para su defensa, el término de 90 días. Después, en 1934, cuando el presidente Abelardo Rodríguez autorizó a la Secretaría de Agricultura y Fomento, que ahora se encargaba del ferrocarril, celebrar un contrato de arrendamiento del ferrocarril, Ramoneda presentó otra demanda de amparo, pero la Primera Sala de la Suprema Corte se lo negó en agosto de 1935, y la Segunda Sala de la misma confirmó el fallo y sobreseyó la causa en marzo de 1936.¹³⁰

¹²⁷ AGN, POR, año 1931, exp. 106, Arturo Campillo Seyde, Payo Obispo, a Pascual Ortiz Rubio, 27 de abril de 1931; SBCHBT, AFM, núm. 100, José Juan Méndez, Mérida, a Rafael Martínez Cadena, 18 de mayo de 1932.

¹²⁸ UQROO, CEDOC, s/n [AHSEP, IV-100(04)(IV-4)(726.4)], Juan F. Flores, Santa Cruz de Bravo, al Jefe del Departamento de Escuelas Rurales, Secretaría de Educación Pública, 30 de abril de 1932; Juan F. Flores, Santa Cruz de Bravo, al Jefe del Departamento de Escuelas Rurales, Secretaría de Educación Pública, 31 de julio de 1932.

¹²⁹ AHSCJN, serie Amparo, exp. 2971, año 1929, Resolución dictada en la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 14 de noviembre de 1929.

¹³⁰ AHSCJN, serie Amparo en Revisión, exp. 4040, año 1929, Resolución dictada en la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 31 de mayo de 1930; serie Amparo, exp. 3193, año 1934, Resolución dictada en la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 31 de agosto de 1935; serie Amparo en Revisión, exp. 3193, año 1934, Resolución dictada en la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 10 de marzo de 1936. A pesar de que perdieron las concesiones de condiciones insólitas, los hermanos Ramoneda parecen haber seguido con el negocio del chicle y haber tenido cierto éxito, ya que en los informes oficiales de los años cuarenta aparece el nombre de José Ramoneda como agente de la William Wrigley Jr. Véase, AGN, MAC, exp. 705.2/281, Gabriel R. Guevara, Chetumal, a Manuel Ávila Camacho, 20 de febrero de 1942.

Consideraciones finales

En el presente artículo he analizado las relaciones entre los jefes mayas, el gobierno mexicano y los explotadores del chicle, principalmente Ramoneda. Las relaciones entre los jefes mayas y el gobierno se mantenían a base de intereses mutuos. Los jefes mayas querían el apoyo y el privilegio que les daba el gobierno para llevarles ventaja a otros jefes tanto en su mando en la región como en el negocio del chicle. El gobierno también necesitaba ayuda de algunos jefes sobresalientes para que controlaran su gente y aportaran a la incorporación de la región a la sociedad nacional, y para que se desarrollara la industria principal de la región. Por eso, los jefes mayas aceptaban algunos proyectos de incorporación, como la construcción de vías o la fundación de escuelas rurales, aunque quizá no con mucho afán. Los gobernantes de Quintana Roo y de México, por su parte, no restringían estrictamente sus actividades ilícitas, como el cobro de los “derechos” a los explotadores chicleros, los asaltos a los campamentos chicleros, o los castigos de azotazos. Eran relaciones con cierta tensión, que podían alterarse si el gobierno se metía demasiado en su administración, o en su negocio del chicle.

Las relaciones entre los jefes mayas y los explotadores del chicle se desarrollaban de igual modo. Generalmente, los explotadores trataban de llevarse bien con los jefes mayas y satisfacer sus exigencias, como el pago de los “derechos” de explotación. Si no se los pagaban o, aunque se los pagaran, si no se llevaban tan bien con ellos, sufrían asaltos a sus campamentos. Quejarse con el gobierno servía a veces, pero no siempre, ya que otras veces el gobierno prefería escuchar más a los jefes mayas. Ramoneda, que se valía de la influencia de algunos gobernantes del centro, también tuvo que jugar dentro de esta dinámica.

Obviamente, ninguna de las tres partes, es decir, los mayas, el Estado mexicano y el capital chiclero, era homogénea. Siempre existía una rivalidad entre los jefes mayas. Negociaban derechos de explotación entre ellos mismos, como en el caso de May y Mendoza. Cada jefe se asociaba con distintos explotadores foráneos y competían entre ellos, como en el caso de May y Vega. Así mismo, cada gobernador de Quintana Roo trataba diferente a los mayas, y a veces el presidente de la República o los secretarios del gobierno federal contradecían las políticas del gobernador. Los explotadores también estaban en una constante lucha entre sí por conseguir buenos tratos con el gobierno y con los mayas.

Los jefes mayas, sobre todo May, entendían bien esta dinámica. Para resolver los problemas como la presencia del destacamento en Santa Cruz o las invasiones a sus terrenos por los permisionarios foráneos, May no acudió a las armas como hacían sus antecesores durante la Guerra de Castas. Había jefes que querían que May fuera más beligerante contra el gobierno mexicano, pero sus armas, en cambio, eran el chicle y las conexiones con los altos funcionarios del gobierno. Por ser considerado el jefe más influyente y representante de los mayas de Quintana Roo, May tenía la ventaja de tener nexos con varias figuras importantes de la política y la economía de ambos niveles, local y nacional: gobernadores de Quintana Roo y de Yucatán; presidentes de la República; secretarios del gobierno federal; capitalistas nacionales y extranjeros, etc. A menudo, viajaba a Payo Obispo, Cozumel, Valladolid, Mérida, e incluso a México, para enviarles telegramas o entrevistarse personalmente con ellos. Para que se oyeran sus quejas y se resolvieran sus problemas, podía escoger de entre varios canales que tenía. Cuando se llevaba bien

con el gobernador de Quintana Roo, este era el destinatario más frecuente de sus peticiones. Pero cuando no se llevaba bien con él, se dirigía a otros, por ejemplo, al jefe de operaciones militares en Quintana Roo o al gobernador de Yucatán, para que estos llevaran las peticiones al gobierno federal, o también se dirigía directamente a los altos funcionarios del gobierno federal como el presidente y los secretarios.

Como hemos visto, Concepción Cituk y Evaristo Zuluub se separaron de May y fundaron un nuevo centro religioso en Guardia en 1929. Luego, en los años treinta, contactaron con los estadounidenses que realizaban investigaciones arqueológicas en Chichén Itzá y les pidieron ayuda para seguir la lucha armada contra los mexicanos (Sullivan, 1989). No es sorprendente que estos mayas, llamados “separados”, hayan sido considerados verdaderos “herederos” de los protagonistas de la Guerra de Castas (Villa, 1945: 28-35; Bartolomé y Barabas, 1977: 42-79; Careaga, 1998: 137-141) y que la historiografía existente haya prestado menos atención a la época de May que a la rebelión decimonónica y a los “separados”.

Sin embargo, detrás de esta tendencia uno puede hallar una visión simplista que limita la definición de resistencia a la lucha armada. Y el caso de Ramoneda que analizamos en este artículo nos demuestra que, lejos de dejar de resistir, los jefes mayas como May y Vega buscaron y forjaron una nueva estrategia de resistencia para la época en que ya no era factible seguir la lucha armada. En fin, los “separados” de los años treinta adoptaron la misma estrategia de resistencia que forjaron sus antecesores en los veinte: el chicle y la diplomacia. En este sentido, podemos concluir que los jefes mayas de la década de 1920, que mediaban entre las aldeas mayas y el mundo exterior, lo hicieron también entre dos épocas: la de la Guerra de Castas, cuando lucharon con armas, y la actualidad, donde luchan sin armas.

Biografía citada

- Aguirre, Amado (1925). *Informe que rinde al C. presidente de la República el jefe de la comisión nombrada por el mismo, para hacer el estudio del Territorio Federal de Quintana Roo integrada por el C. general Amado Aguirre, capitán de fragata Alberto Zenteno, ingeniero civil Salvador Toscano, C. Juan de Dios Rodríguez, ingeniero agrónomo Rafael López Ocampo y CC. Gregorio M. Avalos y J. Guillermo Freymann. Estudio practicado de enero a abril de 1925.* México, D. F., México: Imprenta de la Dirección de Estudios Geográficos y Climatológicos.
- Alcorn, Peter W. (2002). “Chicle (*Manilkara zapota*)”, en Shanley, Patricia, et al. (eds.). *Tapping the Green Market: Certification and Management of Non-Timber Forest Products.* London y Stirling, United Kingdom: Earthscan, pp. 49-60.
- Ávila Zapata, Felipe Nery (1993). *El General May: último Jefe de las Tribus Mayas.* México, D. F., México: Gobierno del Estado de Quintana Roo, Fondo de Publicaciones y Ediciones.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Barabas, Alicia Mabel (1977). *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán.* México, D. F., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Beteta, Ramón (1937). *Tierra del chicle*. México: s/e.
- Careaga Viliesid, Lorena (1998). *Hierofanía combatiente: Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*. México, D. F., México: Universidad de Quintana Roo, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Dulles, John W. F. (1961). *Yesterday in Mexico: A Chronicle of the Revolution, 1919-1936*. Austin, Texas, United States of America: University of Texas Press.
- Dumond, Don E. (1997). *The Machete and the Cross: Campesino Rebellion in Yucatan*. Lincoln, Nebraska, United States of America: University of Nebraska Press.
- Dutt, Rajeshwari (2017). *Maya Caciques in Early National Yucatán*. Norman, Oklahoma, United States of America: University of Oklahoma Press.
- González Navarro, Moisés (1970). *Raza y tierra: La guerra de castas y el henequén*. México, D. F., México: El Colegio de México.
- Hostettler, Ueli (1996). *Milpa Agriculture and Economic Diversification: Socioeconomic Change in a Maya Peasant Society of Central Quintana Roo, 1900-1990s*, Tesis para obtener el grado de Doctorado, Institut für Ethnologie, University of Berne.
- Kawakami, Ei (2013). "Intermediario entre dos mundos: Francisco May y la mexicanización de los mayas rebeldes". *Historia Mexicana*, 62 (3), pp. 1153-1210. También disponible en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/103>
- Kawakami, Ei (2017). "El cooperativismo y la industria chiclera en la época posrevolucionaria". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 33 (1), pp. 32-65. También disponible en: <https://doi.org/10.1525/mex.2017.33.1.32>
- Konrad, Herman W. (1987). "Capitalismo y trabajo en los bosques de las tierras bajas tropicales mexicanas: el caso de la industria del chicle". *Historia Mexicana*, 36 (3), pp. 465-505. También disponible en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1978>
- Konrad, Herman W. (1991). "Capitalism on the Tropical-Forest Frontier: Quintana Roo, 1880s to 1930", en Brannon, Jeffery T., y Joseph, Gilbert M. (eds.). *Land, Labor, and Capital in Modern Yucatán: Essays in Regional History and Political Economy*. Tuscaloosa, Alabama, United States of America: The University of Alabama Press, pp. 143-171.
- Lapointe, Marie (1983). *Los mayas rebeldes de Yucatán*. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.
- Mathews, Jennifer P. (2009). *Chicle: The Chewing Gum of the Americas, from the Ancient Maya to William Wrigley*. Tucson, Arizona, United States of America: The University of Arizona Press.
- Ponce Jiménez, Martha Patricia (1990). *La montaña chiclera campeche: vida cotidiana y trabajo (1900-1950)*. México, D. F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la Casa Chata.
- Ramayo Lanz, Teresa (2014). *Política, economía chiclera y territorio: Quintana Roo 1917-1940*. Mérida, Yucatán, México: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

- Ramos Díaz, Martín (1999). “La bonanza del chicle en la frontera caribe de México. Indígenas y empresarios, 1918-1930”. *Revista mexicana del caribe*, Año 4, Núm. 7, pp. 172-193. También disponible en: <http://recaribe.uqroo.mx/numeros/anteriores/07/07ramos.pdf>
- Ramos Díaz, Martín (2001). *Niños mayas, maestros criollos. Rebelión indígena y educación en los confines del trópico*. México, D. F., México: Universidad de Quintana Roo, Fundación Oasis, Gobierno del Estado de Quintana Roo.
- Redclift, Michael (2004). *Chewing Gum: The Fortune of Taste*. New York, United States of America, London, United Kingdom: Routledge.
- Reed, Nelson (1964). *The Caste War of Yucatán*. Stanford, California, United States of America: Stanford University Press.
- Rugeley, Terry (1996). *Yucatán's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War*. Austin, Texas, United States of America: University of Texas Press.
- Rugeley, Terry (2009). *Rebellion Now and Forever: Mayas, Hispanics, and Caste War Violence in Yucatán, 1800-1880*. Stanford, California, United States of America: Stanford University Press.
- Schwartz, Norman B. (1990). *Forest Society: A Social History of Peten, Guatemala*. Philadelphia, Pennsylvania, United States of America: University of Pennsylvania Press.
- Sullivan, Paul (1989). *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners between Two Wars*. New York, United States of America: Alfred A. Knopf.
- Sullivan, Paul (1998). *¿Para qué lucharon los mayas rebeldes? Vida y muerte de Bernardino Cen*. México, D. F., México: Universidad de Quintana Roo.
- Sullivan, Paul (2004). *Xuxub Must Die: The Lost Histories of a Murder on the Yucatan*. Pittsburgh, Pennsylvania, United States of America: University of Pittsburgh Press.
- Vadillo López, Claudio (2001). *Los chicleros en la región de Laguna de Términos, Campeche: 1890-1947*. Ciudad del Carmen, Campeche, México: Universidad Autónoma del Carmen.
- Villa Rojas, Alfonso (1945). *The Maya of East Central Quintana Roo*. Washington, D. C., United State of America: Carnegie Institution of Washington.
- Villalobos González, Martha Herminia (2004). “Del antiguo al nuevo régimen. Bosque y territorialidad entre los mayas de Quintana Roo, 1890-1935”, en Macías Zapata, Gabriel Aarón (coord.). *El vacío imaginario: Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano*. México, D. F., México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 199-230.
- Villalobos González, Martha Herminia (2006). *El bosque sitiado: Asaltos armados, concesiones forestales y estrategias de resistencia durante la Guerra de Castas*. México, D. F., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Miguel Ángel Porrúa.

Archivos

- AGA: Archivo General Agrario (Ciudad de México, México).
 AGEY: Archivo General del Estado de Yucatán (Mérida, Yucatán, México).
 PE: Fondo Poder Ejecutivo.
 AGN: Archivo General de la Nación (Ciudad de México, México).
 DGG: Fondo Dirección General del Gobierno.
 EPG: Fondo Presidentes, Emilio Portes Gil.
 MAC: Fondo Presidentes, Manuel Ávila Camacho.
 OC: Fondo Presidentes, Obregón-Calles.
 POR: Fondo Presidentes, Pascual Ortiz Rubio.
 PR: Fondo Período Revolucionario.
 SCOP: Fondo Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas.
 AHSCJN: Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (Ciudad de México, México).
 AHSDN: Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional (Ciudad de México, México).
 AHSEP: Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública (Ciudad de México, México).
 AHUNAM: Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México).
 AAA: Archivo Amado Aguirre.
 NARA: National Archives and Records Administration (College Park, Maryland, United State of America).
 RG 84: Records of the Foreign Service Posts of the Department of State, 1788-ca.1991
 UD 570: U.S. Consular Records for Merida and Progreso, 1873-1937.
 SBCHBT: Sala Bibliográfica Chilam Balam de Tusik (Chetumal, Quintana Roo, México).
 AFM: Archivo Francisco May.
 TNA: The National Archives (London, United Kingdom).
 CO: Records of the Colonial Office.
 UQROO: Universidad de Quintana Roo (Chetumal, Quintana Roo, México).
 CEDOC: Centro de Documentación.

Hemerografía

- DOF: Diario Oficial: Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos (México, D.F., México).
 NYT: The New York Times (New York, United States of America).

EL GOBIERNO DE EVO MORALES Y EL FANTASMA DEL
NACIONALISMO REVOLUCIONARIO DEL 52 EN BOLIVIA.
HACIA UNA “INDIANIZACIÓN” Y PLURALIZACIÓN DEL
CONCEPTO DE PODER DUAL DE RENÉ ZA VALETA MERCADO

EVO MORALES GOVERNMENT AND THE SPECTRE OF
REVOLUTIONARY NATIONALISM OF 52 IN BOLIVIA.
TOWARDS AN “INDIANIZATION” AND PLURALIZATION OF THE
CONCEPT OF DUAL POWER OF RENÉ ZA VALETA MERCADO

Mamoru Fujita*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A15>

Resumen: Este artículo analiza el proceso de la política boliviana después de la llegada de Evo Morales Ayma a la presidencia (2005) en su relación con el gobierno de Carlos Mesa Gisbert (2003-2005). En base a un intento de ampliar e “indianizar” el concepto de poder dual del pensador político boliviano René Zavaleta Mercado, se argumenta que el gobierno de Morales, en vez de construir una agenda y un poder verdaderamente plurinacional basados en la “Agenda de octubre” de 2003, se acercó cada vez más al nacionalismo revolucionario de 1952, lo que últimamente hizo vulnerable a Morales y el gobierno de MAS (Movimiento al Socialismo) ante Mesa en las elecciones generales de 2019.

Palabras clave: indianismo, René Zavaleta Mercado, poder dual, nacionalismo revolucionario, plurinacionalismo.

Summary: This article analyzes the political process of Bolivia since the onset of the Evo Morales Ayma government (2005) in its relationship with the government led by Carlos Mesa Gisbert (2003-2005). Based on an attempt to broaden, from the *indianista* point of view, the concept of dual power elaborated by the Bolivian political theorist René Zavaleta Mercado, it is argued that

* Mtro. en Estudios del Desarrollo, colaborador externo del Taller de Historia Oral Andina, La Paz, Bolivia; profesor asistente, Facultad de Estudios de Medio Ambiente e Información, Universidad de Keio en Shonan-Fujisawa, Fujisawa, Japón. Correo-e: mfujita1023@gmail.com; mfujita@sfc.keio.ac.jp.

Fecha de recepción: 17/05/2021. Fecha de aceptación: 02/12/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



the Morales government, instead of building a truly plurinational agenda and power based on the “October Agenda” of 2003, drew nearer to the revolutionary nationalism of 1952, which ultimately made Morales and the MAS government vulnerable to Mesa in the general elections of 2019.

Keywords: indianismo, René Zavaleta Mercado, dual power, revolutionary nationalism, plurinationalism.

Introducción: El gobierno de Evo Morales y nacionalismo

La victoria de Evo Morales en las elecciones generales de diciembre de 2005 fue percibida por el analista James Dunkerley (2007) como la “tercera revolución boliviana”, después de la independencia de 1825 y la revolución “nacional” de 1952. El proceso de movilizaciones sociales a partir del año 2000 que culminó en dicha victoria electoral —considerada como la “refundación” del Estado que definió a Bolivia como un “Estado Plurinacional” a través de la nueva Constitución de 2009—, dieron una fuerte impresión del ascenso indígena al poder y de una nueva forma de hacer política (Fujita, 2009).

Sin embargo, en la siguiente década, la de 2010, la sensación de un “giro a la derecha” del gobierno se fue manifestando cada vez más (Rivera Cusicanqui, 2015). A pesar de la incorporación de los conceptos “indígenas” de *suma qamaña* (buen vivir) en el Plan Nacional de Desarrollo, el gobierno de Morales volvió al estilo tradicional de buscar el desarrollo mediante la inversión en infraestructura, como en el caso de la integración vial. Simbolizado por el conflicto del TIPNIS (Territorio Indígena Parque Nacional “Isiboro Secure”) —en el cual los pueblos originarios del oriente, con la solidaridad de algunas organizaciones indígenas del occidente y de la clase media urbana, protestaron en contra de la intención del gobierno central de construir una carretera que atraviesa su territorio— el gobierno se mostró tendente a priorizar su proyecto en perjuicio de la vivencia de los pueblos originarios. A su vez, manifestó cada vez menos disposición a dialogar y negociar con las movilizaciones de protesta y más bien intentó ganarles por la fuerza. El consiguiente malestar generalizado de la población boliviana estuvo detrás de la caída del apoyo a Evo Morales y su partido Movimiento al Socialismo (MAS) en las elecciones generales de 2019 y el consecuente desborde de protestas. Además, todo ello aumentó la intención de la derecha de desestabilizar la situación.

¿Cómo explicar este aparente cambio en la postura del gobierno de Evo Morales? La interpretación dominante ha sido el enfoque sobre el extractivismo (Marston y Kennemore, 2019; Wanderley, 2018; Lalander, 2017, entre otros). En respuesta a la creciente demanda de materia prima en el mercado global, la región latinoamericana ha vuelto a su viejo patrón de exportación para suscitar crecimiento económico, generando una tendencia que se denomina como “el consenso de materias primas” (commodities consensus) (Svampa, 2013, entre otros), lo que dificulta al gobierno de cada país experimentar con políticas alternativas. Bolivia, un país donde su modelo político depende de los ingresos generados por el sector de hidrocarburos, no es una excepción a esta tendencia general. Sin embargo, igual que sucede con las teorías de la

dependencia, una explicación económica que no toma en cuenta las variadas respuestas políticas que pueden influir al curso económico, queda incompleta (Stern, 1988). Además, el rechazo inicial por parte del gobierno boliviano a dialogar con los movimientos indígenas iría en contra del estándar global de consulta previa. Indudablemente, se puede detectar aquí un factor político en juego.¹

Debemos recordar que desde la etapa inicial del gobierno de Evo Morales se detectaba un conflicto en su línea política entre la nueva ideología plurinacionalista y el “viejo” nacionalismo originado en la revolución del 1952, basado en la idea del mestizaje (Mayorga y Rodríguez, 2013). Anterior a esto, Antezana (2006) había advertido que el nacionalismo revolucionario no había perdido su relevancia a pesar de las movilizaciones indígenas y las posturas indianistas que estos asumían, o del aparente desinterés del gobierno y del público en general en conmemorar el abril de 1952. Dunkerley (2013) concuerda con esta visión, y ve una semejanza con el período de gobierno del MAS, el cual considera como “otra revolución traicionada, conducida pasivamente” (2013: 327). A estos trabajos se suma la crítica aymara-indianista, a través de varios números de la revista *Willka*, sobre los “entornos blancoides” de su gobierno, según la cual los cargos importantes en el gobierno de Morales estaban ocupados por los sectores blanco-mestizos de la sociedad boliviana, a pesar la proclama de Morales de tener un gobierno de indígenas y de movimientos sociales (Autores varios, 2007). Gutiérrez (2011) argumentó que la prematura llegada al poder de Evo Morales y su partido MAS había generado una situación en la que asumieron el poder sin todavía tener una base ideológica suficientemente amplia. Lo que señala Gutiérrez nos hace recordar la importancia que René Zavaleta Mercado (1937-1984), el pensador político más influyente de Bolivia del siglo XX, dio al concepto de “conciencia”.

Este artículo² retoma estas vertientes de reflexiones políticas, y desarrolla la hipótesis de que la compleja relación de Evo Morales con Carlos Mesa Gisbert, quien dirigió el gobierno entre 2003 y 2005, ha seguido repitiéndose en los años posteriores, y que el nacionalismo revolucionario simbolizado en la figura de Carlos Mesa —y también Eduardo Rodríguez Veltzé, quien lo sucedió

¹ Cabe mencionar aquí también que hay una vertiente importante de investigaciones que considera al gobierno de Evo Morales y al MAS como un gobierno indígena y que caracteriza su período de administración como nacionalismo indígena, pero con limitaciones para cuestionar la tendencia neoliberal y solucionar las tareas de reparación de las violaciones de los derechos humanos del pasado (Goodale, 2019; Postero, 2017). Igual que las obras mencionadas arriba, admitimos aquí su valor y contribución, así como también los cambios fundamentales que el gobierno de Morales trajo para Bolivia. Sin embargo, este artículo mantiene que es necesario continuar preguntando desde una perspectiva más radical qué significa ser indígena y qué significa un Estado verdaderamente indígena, y relacionarlo con la cuestión del poder y la construcción de un poder indígena, basándonos en las importantes vertientes de pensamiento político boliviano.

² La contribución de este artículo y de otros al presente número de la revista *EntreDiversidades* nace de un ámbito académico y fraternal del denominado “Grupo de estudios FOKUS” conformado en 2013 por Mamoru Fujita, Tadashi Obara, Ei Kawakami, Kahori Umezaki y Toru Shimizu, investigadores sobre todo acerca de temas indígenas de Abya-Yala/las Américas, en el cual nos reunimos mensualmente para avanzar con nuestra investigación. En los años 2019 y 2020 tuvimos dos oportunidades de reunirnos con Gracia Imberton, José Luis Escalona y Fumiko Sukikara, primero en San Cristóbal de Las Casas, México, y después en Tokio, Japón. Agradecemos esta oportunidad para fortalecer los lazos e intercambios académicos entre las dos partes, al igual que agradecemos a los dictaminadores por su intercambio crítico y fructífero.

en el gobierno de transición durante el año 2005— funciona como un fantasma que cada vez más reviene en la política boliviana, tentado a Evo Morales y su gobierno a acercarse a esa posición política y finalmente a adoptarla. Ser tentado por esta corriente implica que difícilmente podría escaparse del ámbito de influencia de Carlos Mesa, lo que explica el sorprendente número de votos que adquirió este candidato y su asociación ciudadana en los comicios generales de 2019, y también (aunque en menor grado) en los de 2020. Así, en el primer apartado de este artículo, recurrimos a las reflexiones teóricas que desarrolló René Zavaleta Mercado sobre el “poder dual”, y argumentamos la necesidad de ampliar el concepto más allá del marxismo y de reinterpretarlo desde una perspectiva indianista, es decir, más allá de “indianizarlo”, e intentaremos explicar y analizar el proceso político boliviano de las últimas dos décadas bajo este enfoque.³

En la siguiente sección, abordaremos primero el concepto y la temática del poder dual desarrollado por Zavaleta, con algunos intentos de ampliar su uso hacia la contemporaneidad, y de ahí proponemos la necesidad de “indianizar” el poder dual, enfocándonos en los momentos pasados de rebeliones indígenas y de intentos de construir su propio poder. Con esta base, sostenemos que la llegada de Evo Morales Ayma a la presidencia en 2006 podría haber sido un primer signo de convergencia de dos tipos de poder dual en Bolivia, uno clasista y otro indianista. En la sección posterior, reinterpretemos el desarrollo del gobierno de Carlos Mesa de 2003 a 2005 con este enfoque, y también el proceso político del gobierno de Evo Morales. Argumentamos que la figura política de Carlos Mesa funciona como “espectro” (fantasma) recurrente del nacionalismo revolucionario, del cual depende el gobierno de Evo Morales y del cual difícilmente se escapa (cf. Derrida, 1996). Siguen las reflexiones finales.

El concepto de “poder dual”

[L]a cuestión de la dualidad de poderes es quizá una de las más enjundiosas en lo que se refiere a la construcción permanente de la teoría marxista del Estado
(Zavaleta, 2012 [1973]: 375).

Poder dual según René Zavaleta Mercado

En los estudios del pensamiento de René Zavaleta Mercado, ha sido común dividir su etapa intelectual en tres: etapa inicial de nacionalismo revolucionario, etapa media de marxismo ortodoxo y etapa tardía de marxismo heterodoxo (Antezana, 1991). El tema en el cual nos enfocamos aquí, la cuestión de poder dual, correspondería según este esquema a la etapa media, con la publicación de *El poder dual en América Latina* (Zavaleta, 2012 [1973]). Sin embargo, fue Gil (2016) quien señaló el carácter heterodoxo en la argumentación de Zavaleta sobre este

³ Existe un temprano intento de reflexionar en esta misma línea (Huaca Bustamante, 2016), lo que nos da aliento para continuar con los argumentos que siguen.

tema, y la continuación de ciertas temáticas, sobre todo históricas, en sus escritos posteriores (2016: ver sobre todo el capítulo III).⁴ Siguiendo esta línea de pensamiento, con base en una ponencia previa (Fujita, 2012), argumentamos que esta etapa de Zavaleta, de pensar sobre el poder dual, figura como precursora importante a sus reflexiones posteriores y tardías sobre la diversidad social en Bolivia, es decir, sobre su “abigarramiento”,⁵ aunque todavía no la toma en cuenta plenamente, por lo que se requiere trazar unas líneas complementarias para establecer esta continuidad. Asimismo, dado que el interés de Zavaleta en la cuestión del poder dual se remonta por lo menos a 1962, cuando se publica su artículo “La Revolución Boliviana y el doble poder” (Zavaleta, 2012 [1962]), año que se situaría en plena etapa inicial de sus escritos, podría señalarse que este tema subyace como telón de fondo atravesando todas las etapas de su pensamiento.

El concepto de poder dual tiene su origen en la revolución rusa, y emerge con la posterior teorización de Lenin. Según esta perspectiva, en el proceso revolucionario ruso hubo un entrecruzamiento de la revolución burguesa con la posterior revolución socialista, o sea, existió una fase de tránsito de movilizaciones democráticas a revoluciones socialistas. “Son [...] dos poderes, dos tipos de Estado que se desarrollan de un modo coetáneo en el interior de los mismos elementos esenciales anteriores; su sola unidad es una contradicción o incompatibilidad (en su forma intensificada, es decir, su antagonismo)” (Zavaleta, 2012 [1962]: 378). De ahí surge la pregunta sobre cómo transformar las movilizaciones democráticas (de la burguesía) en revoluciones socialistas (de obreros o masas). De no realizar plenamente esto, queda una situación inconclusa en la que los dos poderes coexisten durante un período prolongado (o permanentemente), y el sector obrero/masas más bien se acerca al polo burgués asumiendo esta posición como la suya. Se puede extender, argumenta Zavaleta, esta cuestión hacia los procesos revolucionarios de América Latina del siglo XX. Cabe enfatizar que cuando Zavaleta habla de la autonomía efectiva de la clase obrera, es sobre todo en el nivel ideológico (“El sujeto debe existir antes que su poder”, 2012 [1962]: 408). Teniendo en cuenta esto nos preguntamos, ¿la llegada del MAS de Evo Morales al gobierno en 2016 no ha sido otro caso del poder dual, pero con nuevos protagonistas? Si es así, ¿cómo podemos caracterizar la dualidad de poder en el desarrollo de su gobierno? Pero antes de abordar estas cuestiones, primero sigamos con la clarificación y extensión conceptual.

El mismo Zavaleta, al parecer, se mostraba dubitativo sobre hasta qué punto era generalizable esta noción de poder dual. Si suponemos que “la unidad del poder es connatural al Estado moderno”, la dualidad de poderes no es solo una situación anómala, sino también una designación anómala (2012 [1962]: 377). Siendo la noción de “autonomía” clave en el pensamiento zavaletiano, y con un énfasis en que “[n]o hay autonomía donde no hay unidad” (2012 [1962]: 377), señala que “la dualidad de poderes es una anomalía o enfermedad que se presenta en el seno del poder del estado” (2012 [1962]: 378). Sin embargo, el concepto ha seguido siendo retomado, no solo por Zavaleta en su momento sino también por otros investigadores posteriores (véase Shirai, 2007).

⁴ Antes del trabajo mencionado de Mauricio Gil (2016), podemos decir que esta etapa de la teorización del poder dual se había quedado en el olvido. Tanto en Antezana (1991) como en Tapia (2002), las monografías representativas del estudio sobre Zavaleta no dan casi ningún tratamiento de esta obra.

⁵ Sobre esta etapa tardía de Zavaleta, los trabajos mencionados en la nota al pie anterior de Antezana (1991) y Tapia (2002) siguen siendo la mejor introducción y estudio del tema.

Carlos Mesa, con quien nos detendremos más adelante con su gobierno de 2003 a 2005, en su carrera anterior como periodista, había realizado una entrevista a Zavaleta en 1983, en la que vuelve insistentemente a esta noción de poder dual. En la grabación de la misma, que es hoy accesible a través de YouTube (“Entrevista de Carlos Mesa a René Zavaleta”, ver Laguna, 2019a, 2019b y 2019c), hablan de la vigencia del nacionalismo revolucionario en la Bolivia post- democratización del 1982. En una entrevista de casi 45 minutos, Mesa vuelve dos veces al tema del poder dual y el cogobierno, como si esto fuera la cuestión clave al reflexionar sobre los legados de la revolución del 52. Primero, se refiere a la opinión de Walter Guevara Arce sobre si la dualidad de poderes que existió no llegó a la pérdida de poder de decisión por parte del gobierno revolucionario. Segundo, apunta al entonces reciente pedido de cogobierno por parte de la Central Obrera Boliviana (COB) en el gobierno de Hernán Siles Zuazo —que llegó al poder en 1982—, y pregunta si esto no era la forma de superar el proceso democrático tradicional y dar un paso necesario adelante en la modernización de Bolivia. A estas preguntas, Zavaleta responde repitiendo su postura de que la dualidad de poderes o el cogobierno es una contradicción de términos que no puede ser propuesta como un régimen estable, y que la noción de cogestión es más apropiada porque es compatible con cualquier régimen democrático. Sin embargo, nos preguntamos, ¿no será la cogestión una versión degradada de poder dual?, y, ¿no está esta respuesta de Zavaleta demasiado centrada en la coyuntura de democratización del 1982? Se nota que Mesa buscaba entonces abrir las posibilidades no explotadas de la revolución del 52. Nos hace recordar que el concepto de la sociedad “abigarrada”, como una característica fundamental de la sociedad boliviana, sigue siendo sujeto a un debate similar; si el abigarramiento es algo anómalo y patético o si más bien cuenta con una posibilidad esperanzadora y emancipadora.⁶

Zavaleta encuentra dos momentos clave de dualidad de poderes en la historia contemporánea de Bolivia: la revolución (“Revolución Nacional”) de 1952 y el gobierno de Juan José Torres de 1970 a 1971.⁷ En la revolución del 52, inmediatamente después de las insurrecciones y en el período inicial de la revolución, existía “una hegemonía de la clase obrera” (Zavaleta, 2012 [1973]: 416), donde “[l]a asamblea sindical se convirtió en la suprema ley y la suprema autoridad” (2012 [1973]: 417). Califica a la clase obrera boliviana de esta época como “dotada de mejor sentido histórico que todas sus iguales en el continente” (2012 [1973]: 417). Sin embargo, debido a la falta de conciencia organizada por parte de los mineros, y sin poder constituirse como un partido vanguardista, rápidamente se disipan para someterse bajo el polo burgués —representado por el partido gobernante Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y las políticas sugeridas del gobierno de Estados Unidos—. Zavaleta considera que el cogobierno MNR-COB constituyó una degeneración del embrión de la dualidad de poderes, que solo sirvió para consagrar el poder de Juan Lechín, el líder de la COB (2012 [1973]: 420). La misma fuerza obrera —casi veinte años después, en el gobierno militar izquierdista de Juan José Torres de 1970 a 1971— llega a formar la Asamblea Popular, la máxima instancia de la toma de decisiones. Sin

⁶ En el congreso bi-anual de la Asociación de Estudios Bolivianos de 2015, estuve participando en un debate acalorado sobre este tema con Silvia Rivera Cusicanqui y Luis Tapia.

⁷ La redacción de este párrafo se inspiró en las ideas de Oliver Costilla (2016), además de las obras de Zavaleta mencionadas arriba.

embargo, la Asamblea careció de poder de coerción y del respaldo de los generales, quienes eran esta vez la representación del polo burgués. Al final, esta posibilidad se queda sin desarrollar plenamente.

Esto nos hace recordar el argumento en Miyachi (2014) sobre los movimientos indígenas contemporáneos de Bolivia y Ecuador que señala que combinan una estrategia de toma de poder intra-institucional (i.e. a través de las elecciones) con una extra-institucional (i.e. a través de bloqueos, paros, y asambleas), y que en 1992, en el movimiento en contra de la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a las Américas, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) realiza un llamado para establecer una Asamblea de Naciones Originarias, sin llegar a tener un poder efectivo ni una continuidad posterior (2014: ver sobre todo el Capítulo 2). Aquí la historia parece repetirse más allá de lo vislumbrado en las obras zavaletianas y más allá del ámbito obrero, y parece señalar la necesidad de ampliar el horizonte hacia los movimientos indígenas. Zavaleta, como se puede ver también en la entrevista de Carlos Mesa arriba mencionada, se mostró en contra de expandir esta noción de la dualidad de poderes, diciendo que “él [Trotsky] mismo extendió tanto el significado de la dualidad de poderes como metáfora o figura de la teoría marxista del Estado que la volvió apta para comprender cualquier sociedad. Con un brillo característico, acabó por diluir un concepto que era muy preciso en Lenin” (Zavaleta. 2012 [1973]: 405). Sin embargo, en una sociedad como la boliviana, donde las fisuras profundas en la estructura social llegan a formar una sociedad altamente conflictiva, ¿no será cierto que la dualidad de poderes es mucho más extensa que solo en los momentos críticos de la “revolución” tradicional marxista, apareciendo más bien en cada insurrección indígena, incluso presente en cada momento y cada ámbito de la sociedad?

En la contemporaneidad, Gray Molina (2007) reinterpreta esta noción de poderes duales como el compartir del poder entre el sector obrero-campesino y el gobierno revolucionario del MNR, lo que posibilita asegurar el apoyo político y la gobernabilidad. Extiende la noción de poder dual para situar la reforma descentralizadora de Participación Popular de 1990 en Bolivia bajo el primer gobierno de Gonzalo Sánchez Lozada (1993-1997), y el establecimiento del mecanismo de control social en dicha reforma, como un ejercicio de poder dual (2007: 24). Según Gray, esto forma parte de un conjunto de mecanismos políticos que en Bolivia asegura una relativa paz en medio de una desigualdad abismal, o, en otras palabras, la “armonía de desigualdades” (2007: 26-28).⁸ Ahora bien, este argumento de Gray puede ser visto como demasiado fácil y optimista, que no toma en cuenta el complicado proceso de los primeros años de la revolución de 52, además proponiendo la sociedad boliviana como un caso ejemplar en una situación abismal de desigualdad. Sin embargo, Gray comparte con Mesa (ver arriba) una esperanza todavía no fundamentada sobre que la dualidad de poderes puede ofrecer una salida a la compleja sociedad plagada de colonialismo y desigualdad. También amplía esta noción zavaletiana para intentar ver un proceso de adquisición y construcción del poder en la sociedad, es decir, fuera del Estado. Si aceptamos que esta reforma de Participación Popular preparó la base sociopolítica en las regiones para las fuertes movilizaciones sociales que comienzan desde el 2000

⁸ El término “armonía de desigualdades” proviene de Irurozqui (1994).

(Blanes, 2000), que culmina en la llegada del Movimiento al Socialismo (MAS) y Evo Morales al poder en 2006 (elecciones generales de 2005), parece convencernos de la necesidad de ampliar la noción de poderes a esferas fuera del Estado formal.

Curiosamente, este interés en la dualidad de poderes y cogobierno es compartido por Luis Tapia, quien, como vimos arriba, en su estudio comprensivo sobre el pensamiento de Zavaleta Mercado (Tapia, 2002), casi no presta atención a la “etapa intermedia de marxismo ortodoxo”. En 2007 publica el libro *La igualdad es cogobierno* (Tapia, 2007), en el que intenta avanzar su pensamiento sobre la igualdad política y arguye la necesidad de salir de la noción estrecha de democracia como representación por elecciones, proponiendo una democracia politizada y participativa y apuntando a la necesidad de “gobernar con otros” (2007: 166). Aquí, cogobierno implica la descentralización del poder (2007: 167). Tapia enfatiza este aspecto de la siguiente manera: “Considero que el objetivo de la igualdad social, que es un ideal socialista, en las condiciones multiculturales y semicoloniales todavía, de países como Bolivia, implica que la democratización necesita pasar por un rediseño o refundación multicultural de las formas de gobierno común” (2007: 172).

Notemos aquí su énfasis en la pluralidad de “formas de gobierno”. Esto requeriría el reconocimiento de la pluralidad de poderes en una sociedad “multisocietal” como la boliviana, y una refundación del Estado para posibilitar el cogobierno, o quizás, yendo un paso más adelante del término empleado por Tapia, el pluri-gobierno. Una necesidad de complejizar la institucionalidad política.

Historicidad del poder dual más allá del marxismo: hacia una “indianización” del concepto

A pesar de la insistencia de René Zavaleta Mercado en no ampliar el alcance del concepto de poder dual, la discusión en el anterior apartado nos lleva a proponer la necesidad de extender la noción de la dualidad de poderes más allá de la etapa y la perspectiva marxistas, hacia los diversos momentos en la historia larga de las rebeliones indígenas, donde se reclama la “soberanía indígena con leyes propias” (Hylton, et al., 2003: 5). No es posible realizar aquí una pesquisa exhaustiva sobre este tema, pero enfocarnos en los resultados de investigaciones recientes nos ayuda a re-pensar esta cuestión de poderes.

Tomaremos en cuenta la historia de las diversas sociedades indígenas de Bolivia. Es importante destacar primero que el proceso de construcción de poder no se limita a los momentos culminantes de rebeliones (o revoluciones), y que más bien ha sido algo institucionalizado a través del tiempo, construyéndose mediante prácticas y negociaciones cotidianas. Como Platt (2016) ha señalado en su libro ya clásico *Estado boliviano y ayllu andino* para la región de Norte de Potosí, después de la reforma Toledana del siglo XVI ha existido lo que se llama un “pacto de reciprocidad” entre la parte española/colonial/republicana (Estado) y la parte indígena (*ayllu*). “La esencia de este pacto consistía en la obligación del Estado no solo de reconocer los derechos colectivos de los ayllus a sus tierras, sino también de aceptar como contraparte los servicios tradicionales y la tasa, antiguo tributo indígena pagado por los indios” (2016: 62).

Es decir, siempre ha existido una suerte de autogobierno por parte de las sociedades indígenas. Como enfatiza Rivera Cusicanqui (2016, 2010) en su lectura crítica pero simpática de la obra de Platt, este pacto de reciprocidad nunca fue equitativo, sino uno que se ha ido degradando a través del tiempo por el violento colonialismo interno. La misma Rivera Cusicanqui (2010) intenta expandir la noción de este pacto hacia las otras regiones andinas de Bolivia en su ensayo interpretativo de la historia boliviana de larga duración de colonialismo y de memorias pre-hispánicas, combinada con la memoria media de la historia post-independencia y el ciclo corto de la historia después de la revolución del 1952. Este ensayo nos ofrece las pautas para ampliar las reflexiones teóricas de René Zavaleta Mercado más allá del ciclo corto de post-1952, una tarea en la que el mismo Zavaleta emprendió hacia la etapa final de su vida intelectual, pero sin lograr concretizar.

Esta perspectiva de un pacto de reciprocidad pero desigual tiene eco contemporáneo desde una perspectiva estado-céntrica en el *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007. El estado del Estado en Bolivia*, publicado por la oficina boliviana de Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD Bolivia, 2007), en el cual el coordinador principal del informe fue George Gray Molina. Aquí introduce el concepto de un Estado “con huecos”, que es descrito de la siguiente manera en el resumen de este informe:

El Estado boliviano se asemeja a un Estado “con huecos” por la accidentada extensión territorial de su autoridad burocrática y legal. En los “huecos”, se negocia la autoridad legal estatal con organizaciones sociales, indígenas, locales y regionales. El Estado “con huecos” tuvo capacidad de adaptarse a balances de poder existentes —identidades locales, regionales, sociales, y étnicas— pero no ha logrado construir un espacio público común de autoridad, legitimidad y soberanía estatal. Por ello subsiste un arraigado pluralismo institucional (2007: diapositivas 9 y 10).

En la sociedad boliviana actual se puede presenciar este proceso de negociación cuando, en medio de conflictos sociales, los agentes del Estado (policías y jueces) son expulsados de las regiones con fuerte presencia indígena. La continuación del gobierno de Evo Morales durante trece años (2006-2019), a pesar de aumentar la presencia del Estado en las diferentes esferas de la sociedad boliviana, parece no haber cambiado esta condición fundamental. Dada esta realidad, es difícil sostener una teoría del poder como monopolio del Estado ni argumentar que la dualidad de poderes es algo limitado a los momentos excepcionales del proceso revolucionario. Es un proceso de constante y cotidiana negociación de poderes, y en este sentido se ve la necesidad de generalizar el concepto de poder dual más allá de los momentos excepcionales hacia una condición sostenida bajo la situación colonial y la resistencia de las sociedades indígenas.

Sin embargo, es en momentos de rebeliones indígenas en los cuales los diversos proyectos y las estrategias de las sociedades indígenas salen a luz. En este sentido cobra importancia “la crisis como método de conocimiento” (Zavaleta, 2013 [1983]: 104-107; Antezana, 2009). Asimismo, la noción del “pacto” puede dar una impresión de que la dualidad de poderes que está en juego aquí consiste en dos polos distintos, el Estado y las sociedades indígenas en conflicto y negociación, y que no se trata de dos fuerzas compitiendo por el mismo poder estatal. Sin

embargo, las investigaciones recientes sobre los diversos momentos de rebeliones indígenas nos demuestran que es precisamente en esos momentos rebeldes que la competencia entre los dos poderes se asemeja a la dualidad de poderes explicada arriba.

En el trabajo sobre el ciclo rebelde liderado por Túpaq Katari del siglo XVIII, Thomson (2003, 2006) se enfoca en las visiones políticas expresadas por los aymaras. Ahí señala que los españoles que se rindieron en Sorata fueron perdonados pero también obligados a vestirse como los indios, *akhullucar* (“mascar” la coca), andar descalzados y llamarse como *qullas* (denominación de la gente que habita el altiplano surandino empleada por los incas). En el levantamiento del pueblo de Caquiaviri en 1771, los vecinos del pueblo se vieron obligados a pronunciar públicamente que pertenecían a, y vivían en, un *ayllu*. Todo esto indica que los aymaras tenían su propio proyecto político indígena y que trataron de posicionar a los españoles como una unidad dentro de un nuevo régimen político liderado por los indígenas.

Hylton (2004) también señala que en la guerra federal de 1899 los federalistas insurgentes tuvieron un proyecto de federalismo aymara-quechua basado en: “autogobierno, manejo comunal de tierras y cese de todo tipo de impuestos que caían sobre los hombros de los comunarios” (2004: 112), con el cual “la república se hubiera transformado de una manera revolucionaria para la época” (2004: 114). Reitera la importancia de verlo como un proyecto político propio, no asimilable a una corriente política occidental:

Si eran “liberales”, lo eran a su manera, negando los componentes básicos del liberalismo: el individuo, la delegación de la representación política a través de partidos y la propiedad privada. Si buscaban “ciudadanía”, ésta la defendían a su manera, reclamando respeto a la propiedad comunal (antitética al liberalismo clásico), la abolición de impuestos neocoloniales como la contribución indígena y el gobierno indígena en los niveles local y regional (2004: 112).

Asimismo, Hylton (2003) señala que en la rebelión en Chayanta de 1921 los insurgentes indígenas buscaron activamente una alianza con los obreros y los intelectuales radicales urbanos. Aquí se puede ver que, más que un polo opuesto al estado de separatismo cerrado, las rebeliones indígenas se dedican a un activo proceso de construcción de poder que se vincula con los otros sectores de la sociedad. Aunque Hylton (2004) considera a las acciones contemporáneas de Felipe Quispe, el *Mallku*, como una posición de separatismo basado en el nacionalismo aymara, se puede señalar que él estuvo también en alianza con otros grupos sociales y organizaciones en los diversos momentos de su activismo.

Estas consideraciones nos lleva a concluir provisionalmente que existe la necesidad de re-articular y re-contextualizar los conceptos marxistas en un ciclo más largo de movilizaciones sociales en Bolivia. Esto sería una tarea hacia la “indianización”, es decir, desde una perspectiva indianista (Reinaga, 2010), de la etapa marxista de Zavaleta. Así, el auge del katarismo, el activismo de Felipe Quispe, y la llegada a la presidencia de Evo Morales y el MAS pueden ser interpretados como un nuevo ciclo de construcción de poder indígena, permitiéndonos analizar la dinámica socio-política contemporánea a través de la perspectiva de la dualidad de poderes pero ampliada.

La política boliviana del siglo XXI y el fantasma del nacionalismo revolucionario

Siguiendo rutas diversas, el MAS articuló las demandas de ambas “agendas” en torno al nacionalismo y al indigenismo y el conjunto de los discursos políticos se ordena por afinidad o cuestionamiento en torno a estos ejes
(Mayorga y Rodríguez 2013: 98).

Octubre de 2003 y el gobierno de Carlos Mesa

Con la renuncia y salida del país del entonces presidente Gonzalo Sánchez de Losada el 17 de octubre de 2003 —tras una masiva protesta social en contra del proyecto de exportación de gas natural por un puerto chileno y de las medidas represivas del gobierno hacia los sectores sociales—, el vicepresidente Carlos Mesa Gisbert asumió la presidencia. El gobierno de Carlos Mesa, de octubre 2003 a junio 2005, tomó las demandas de los movimientos sociales como su agenda política: (1) realización de un referéndum sobre las políticas hidrocarburíferas, (2) una nueva ley de hidrocarburos reflejando el resultado del referéndum, y (3) convocar a asamblea constituyente para definir una nueva constitución. Esto, la llamada “agenda de octubre”, ya combinaba los elementos de nacionalismo (nacionalismo de recursos) y aspiraciones plurinacionales que Mayorga y Rodríguez (2013) señalan. El gobierno de Mesa avanzó en algunas reformas políticas importantes —introducción del referéndum como herramienta formal y realización del mismo sobre hidrocarburos, modificación de la ley electoral para permitir a asociaciones ciudadanas y organizaciones indígenas como base sobre la cual se podría candidatear en las elecciones e introducción de la meritocracia basada en una carrera burocrática estatal—, pero se estancó en medio de la creciente presión externa y por las fuerzas sociales internas que demandaron una postura firme por parte del gobierno sobre la política de recursos naturales.

Lo que se puede destacar sobre esta etapa de la política boliviana es la sorprendente cercanía entre Carlos Mesa y Evo Morales. Aunque Mesa en su memoria de gobierno (2008) niega haber tenido cualquier tipo de acuerdo con Morales y su partido MAS (Movimiento al Socialismo) (Mesa, 2008: 185), daba la impresión de que hubo un (tácito) acuerdo de gobernabilidad. El mismo Mesa relata lo siguiente:

Al principio el MAS apostó por la estabilidad y no se sumó a ninguna movilización, marcha o bloqueo. Tenía una percepción de que el escenario político nuevo les daba interesantes oportunidades y que debía evitar una desestabilización del gobierno desde la derecha y la extrema izquierda, mientras se preparaba para el futuro mediato (2008: 186).

Podemos señalar, además de la estrategia de Morales y del MAS, una cierta afinidad en las posiciones políticas de ambos políticos. Es evidente la simpatía que Mesa tiene hacia el nacionalismo revolucionario del 52, y además de estar cerca del partido que protagonizó dicha

revolución —el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario)—, siguió propugnando la idea del mestizaje —la ideología social principal del 52— bajo el gobierno de Morales (Mesa, 2013). La posición de Evo Morales, aun asumiendo el rol simbólico de un líder indígena, no fue indianista. Como señala Canessa (2006), mientras Felipe Quispe Huanca mantuvo una postura estrictamente indianista, restringiendo a todos los candidatos de su partido político MIP (Movimiento Indígena Pachakuti) a la gente indígena, la manifestación identitaria indígena de Evo Morales ha sido mucho más “ligera”, acercándose a la clase media urbana e incluyéndola como su base de apoyo (2006: 249-255). La posición política de Morales ha sido mucho más nacionalista que la de Quispe.

Con todo, podemos decir que tanto Carlos Mesa como Evo Morales casi simultáneamente llegaron a mandar en el país, lo que se asemejaría a una situación de dualidad de poderes. Sin embargo, aunque la llegada al poder de Evo Morales fue un momento significativo y simbólico en la historia de la política boliviana, su elección como presidente no fue tanto una estrategia activa, sino una de necesidad para re-acomodarse rápidamente después de la temprana salida de Mesa en 2005. Podríamos añadir que no fue tanto el MAS como partido sino los movimientos indígenas y sociales del 2003 los que cambiaron el curso de la política e introdujeron una nueva matriz plurinacional y/o indianista en el ámbito del poder de Estado.

La asamblea constituyente 2006-2009 y las elecciones generales del 2009

El gobierno de Evo Morales logró lanzar la convocatoria de Asamblea Constituyente, algo que el gobierno de Mesa no consiguió realizar. Las actividades de la misma instancia empezaron el 6 de agosto de 2006. El proceso hasta la aprobación de la nueva constitución en enero de 2009 a través del referéndum constitucional, fue un proceso altamente conflictivo, y para las organizaciones indígenas un proceso angustioso. Schavelzon (2012) describe detalladamente este proceso: además del conflicto entre las “dos Bolivias” (Bolivia blanca y Bolivia indígena), hubo un difícil conflicto entre el partido oficialista MAS y las organizaciones indígenas. Schavelzon caracteriza la constitución redactada como una constitución “abierta”:

La Constitución abierta, ambigua, indefinida, o con conceptos abarcativos es producto en primer lugar de la delicada correlación de fuerzas entre el MAS y la oposición, que obligaba por su propio peso a que sobre la base del texto del MAS, PODEMOS y el resto de la oposición pudieran intervenir en la redacción (2012: 441).

El tema de las circunscripciones especiales indígenas y su reducción al final a solo siete escaños en todo el ámbito nacional presentó un dilema difícil para el CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu) y la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano), organizaciones que precisamente planteaban estas reformas. Esto, a pesar de que fueron reconocidos más de 30 naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, incluyendo al pueblo afroboliviano. El MAS mostró un fuerte afán para mantener su hegemonía como partido, y rechazó la idea de modificar las jurisdicciones existentes en el régimen autonómico, negando o minimizando estas reformas. Debido al apoyo masivo al MAS en el occidente boliviano y a la

presión tácita de tener que apoyar a un gobierno indígena, estas dos organizaciones se encuentran en una posición bastante difícil al no poder exigir un cambio radical en el texto de la constitución. Aquí, ya podemos ver un proceso en el que el MAS, más que un partido que representa a las organizaciones indígenas, intenta contener el poder de estas para hegemonizar su propio poder. Mientras los indígenas ocupan algunos puestos del Estado boliviano simbólicamente importantes —Ministerio de Relaciones Exteriores y la Academia Diplomática Plurinacional, Viceministerio de Descolonización en el Ministerio de Cultura—, en el proceso constituyente quedan excluidos del proceso de la “refundación” del Estado boliviano. Nos parece que esto se asemeja de manera considerable a la situación de la dualidad de poderes que los obreros experimentaron en el gobierno del MNR después de la revolución de 1952.

Si pensamos en el proceso de descolonización como el trazar de un nuevo mapa, es decir, una nueva cartografía del Estado (Arnold y Villarroel, 2004; Gustafson, 2009), la nueva constitución boliviana de 2009 quedó lejos de esta meta. Sin embargo, el MAS logra aprobar esta constitución “abierta” con el 61.4% de apoyo. Con este logro, el partido logra desmontar el foco opositor del oriente boliviano —los empresarios y la Unión Juvenil Cruceñista— en las elecciones generales del 6 de diciembre del mismo año, y Evo Morales obtiene el 63.9% de los votos, una cifra aún más alta que la obtenida en las elecciones generales de 2005. Así, podemos ver que al optar por, y priorizar, una posición nacionalista y centralista, Evo Morales y su partido MAS obtienen un nivel de aprobación histórica. Este proceso constituyente cimentó el camino que la política boliviana pretende seguir en la próxima década, comenzando con las convulsionadas elecciones generales del 2019, cuando Evo Morales no logra obtener una mayoría cómoda, y tras un alegato de fraude electoral y protestas sociales es sugerido por las Fuerzas Armadas a renunciar.⁹

El conflicto del TIPNIS y el de la salida al mar

En la década de 2010, el gobierno del MAS se caracteriza más por una creciente tendencia de intentar acallar con fuerza las movilizaciones sociales y de protesta. Esto se combina con una postura de desarrollismo tradicional del estilo del 52, con un fuerte énfasis en la integración del espacio nacional con carreteras. Todo ello desemboca en el conflicto en torno al TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Securé), cuando en 2010 el gobierno anuncia el proyecto de construcción de una carretera que atravesaría este territorio (Marston y Kennemore, 2019; Rivera Cusicanqui, 2015; Chávez, et al., 2012). Una marcha de los pueblos del oriente, liderada por la CIDOB en 2011, respaldada por el CONAMAQ y con un masivo apoyo de la clase media urbana, genera una pérdida considerable de votos del MAS en las elecciones judiciales del mismo año, lo que obliga al gobierno a congelar el proyecto y a anunciar un proceso de consulta previa con la población de las áreas afectadas. Como señalan los estudios mencionados, este conflicto demostró, por un lado, una solidaridad entre los sectores indígenas andinos y de las tierras bajas, y, por otro lado, sacó a luz la historia de la migración del sector cocalero hacia las tierras del TIPNIS (orientada a actividades madereras que generan deforestación), así como la

⁹ Cabe señalar aquí que este artículo no señala que hubo fraude en las elecciones generales de 2019, de hecho, los estudios posteriores no encuentran ninguna prueba de esta. También las masacres que ocurrieron después de la renuncia de Morales son una seria violación de derechos humanos.

subordinación de la población indígena de tierras bajas por parte de estos migrantes. En los años siguientes, el gobierno de Morales intentaría en varias ocasiones más obtener la aprobación del proyecto. El gobierno trató de dividir a la CIDOB y al CONAMAQ para establecer organizaciones paralelas con posturas afines a la del oficialismo.

A través de este conflicto, comienzan a aparecer opiniones señalando el “giro a la derecha” del gobierno de Morales (Rivera Cusicanqui, 2015), detectando una postura colonialista (Puente, 2017) o neocolonialista (Mamani, 2017). A pesar de lograr la incorporación de un sector previamente excluido de la política, la postura del gobierno del MAS ya se alejaba considerablemente de lo que al comienzo se denominó como la “tercera revolución boliviana”. También la insistencia en el proyecto por parte del MAS lo llevó a una pérdida considerable de votos en las elecciones subnacionales de 2015, obteniendo solo el 41.8% de los votos.¹⁰ En este momento es cuando parece que el gobierno del MAS definitivamente se aparta de los indígenas de la sociedad boliviana, si no es que de todos los indígenas y de los sectores sociales. Esto nos indica la importancia del proceso de la construcción del poder local y regional indígena, más allá de la lucha por llegar a la hegemonía y mantenerla en el ámbito estatal.

Otro acontecimiento que nos parece importante en esta época de la política boliviana es la disputa internacional con Chile sobre la salida soberana de Bolivia al mar, llevada ante la Corte Internacional de Justicia de La Haya. En 2014, el gobierno de Morales asigna a Carlos Mesa Gisbert como vocero de la causa marítima, y a Eduardo Rodríguez Veltzé —quien asumió las funciones del presidente interino después de la renuncia de Mesa en 2005 para convocar las elecciones generales— como agente ante la Corte de La Haya. En este proceso, Morales crea una red de expresidentes que no solo incluye a Mesa y Rodríguez Veltzé, sino a Jorge Quiroga (2001-2002) y a Jaime Paz Zamora (1989-1993). Aunque el fallo final de la corte en 2018 no favoreció a Bolivia, a través de este conflicto Evo Morales se posiciona como el heredero de la presidencia republicana, situándose firmemente como nacionalista. Además, Carlos Mesa resucita como figura política, con su postura firmemente nacionalista y colaborador del gobierno boliviano en este tema marítimo. Una vez más se ve un acercamiento entre Evo Morales y Carlos Mesa, y el nacionalismo es el factor que une a estos dos personajes políticos.

La debacle de las elecciones generales de 2019

Es en medio de una creciente tensión social y una insatisfacción con el gobierno de Evo Morales que Bolivia llega a sus elecciones generales de 2019.¹¹ Y es aquí cuando Carlos Mesa toma la

¹⁰ Sin embargo, algunos analistas señalan que el MAS siempre tuvo dificultades en las elecciones subnacionales, mientras ganaba cómodamente en las nacionales, lo que puede reflejar un delicado y equilibrado cálculo del electorado boliviano.

¹¹ Como uno de los primeros estudios que trata de dar sentido a esta etapa de la política boliviana, ver Valdivia (ed.) (2021). Nuestra visión en este artículo está en línea con la interpretación ofrecida en ese trabajo. Lamentamos no poder citar sistemáticamente los trabajos publicados dentro de Bolivia debido a no haber podido realizar trabajos de campo en el país por la situación de la covid-19. A pesar de lo que se argumenta en este artículo, no todo se pinta negativamente en la década de los 2010 acerca de los intentos de construir un Estado plurinacional. Umezaki (2018) narra un proceso complejo experimentado por la comunidad afroboliviana en la Asamblea Constituyente, y el siguiente trabajo de construir materiales bajo el marco de educación plurinacional.

decisión de volver de nuevo al escenario electoral como candidato con su propia organización ciudadana. A pesar de su candidatura, y pese a las fuertes dudas de inconstitucionalidad puestas sobre la re-postulación de Evo Morales, el ambiente general en el curso del 2019 fue de una victoria anticipada de Morales. En el proceso preparatorio hacia los comicios, la figura de Carlos Mesa no fue muy visible.

Sin embargo, Mesa obtuvo un inesperado nivel de votos en la primera ronda de la elección, posicionándolo en el segundo lugar, cerca del margen que le permite entrar en la segunda vuelta con Evo Morales. Aunque hay debate sobre si realmente hubo un fraude en el cómputo de los votos, es posible que este ascenso sorpresivo de Carlos Mesa haya puesto en aprietos al oficialismo. El estrecho margen por el cual el MAS iba a evitar la segunda vuelta puso en seria duda la legitimidad del resultado de las elecciones. Evo Morales ya no recibió el nivel de votación histórico de las veces anteriores, y estas elecciones generales de 2019 pueden ser interpretadas como la segunda ronda de voto de castigo al MAS después de los comicios inmediatamente posteriores al conflicto de TIPNIS.

Parece existir una suerte de paradoja aquí. El gobierno del MAS, por acercarse al nacionalismo revolucionario tradicional, por un lado, logra establecer una hegemonía temporal, pero por otro lado, y por su actitud soberbia, invita a Carlos Mesa a reaparecer como fuerte opositor político, casi como un fantasma que regresa, y con esto permite la rearticulación de las fuerzas de extrema derecha. Esto prueba la continuada vigencia del nacionalismo revolucionario en la política boliviana. Igualmente, muestra cómo una fuerza fantasmal atrae a las nuevas fuerzas políticas, a la vez que las amenaza resucitando las figuras fantasmales que habían salido del escenario político. Podríamos decir que Carlos Mesa es también una figura fantasmal en el sentido de que aparece en momentos claves de la política boliviana del siglo XXI, pero sin una posibilidad real de “gobernar” el país.

Reflexiones finales

El proceso político de Bolivia en el siglo XXI nos muestra la continua vigencia del concepto de la dualidad de poderes de René Zavaleta Mercado. El gobierno de Carlos Mesa Gisbert (2003-2005) puede ser interpretado como una etapa en la que se estableció la dualidad de poderes. Quizás en esta ocasión Evo Morales efectivamente venció esta situación dual de poderes, llegando a obtener el poder con las elecciones generales de 2005. Sin embargo, en el momento de ascender a la presidencia, Morales y su partido MAS optaron por abandonar la cara indígena e indianista de su poder, y más bien adoptaron un posicionamiento burgués-tradicionista del nacionalismo revolucionario. En este sentido, la condición difícil e inestable de la dualidad de poderes parece seguir más allá de la década de 1950 y de 1970 hasta nuestros días, y seguimos con la tarea de reflexionar el proceso político boliviano actual todavía con la ayuda del pensamiento zavaletiano.

Estas reflexiones nos indican la necesidad de complejizar el panorama teórico. Más allá de lo que ocurre en el seno del Estado, parece necesario seguir los complejos lineamientos sociales de construcción de poder tal como nos indican los recientes trabajos sobre las rebeliones indígenas históricas de Bolivia. En este proceso político boliviano del siglo XXI, también fueron

los movimientos sociales activos en los primeros cinco años (2000-2005) los que marcaron la agenda política con sus visiones, aspiraciones y proyectos políticos, realizando un cambio social importante. El gobierno del MAS logró una transición de poder hacia sectores más populares, rurales e indígenas. Sin embargo, quedó pendiente la cuestión sobre precisamente qué es un gobierno indígena, plurinacional y de los movimientos sociales. El oficialismo se mostró ambiguo y se resistió a tomar una postura concreta sobre el tema.

Como el MAS se alejó cada vez más del indianismo y el plurinacionalismo, salvo en algunos sectores limitados y restringidos del gobierno boliviano, el programa de cambio político y social quedó inconcluso, y también la tarea de descolonización que por algún tiempo figuraba firmemente en la agenda del gobierno de Evo Morales. Sin embargo, el ciclo del indianismo tampoco está acabado en Bolivia, e igual que el nacionalismo revolucionario, el indianismo podría reaparecer y volver a sacudir a las fuerzas nacionalistas en un momento inesperado. Esto nos lleva a reafirmar la importancia de la constitución de un poder indígena y el desarrollo de su auto-conciencia, tal como enfatizaba Zavaleta Mercado, para la construcción real del autogobierno indígena.

Así, estamos ante la necesidad de articular en el pensamiento de René Zavaleta Mercado las discusiones del poder y la dualidad de poderes con las de la heterogeneidad social (en el término zavaletiano, “sociedad abigarrada”) (Zavaleta, 2013 [1984]) e insistir en la importancia de seguir pensando en contradicciones (cf. Gudynas, 2015), más allá del afán hegemónico y nacionalizador en el cual cayó el gobierno de Morales.

Pero esta tarea va más allá de una simple agenda izquierdista. Para una indianización de la dualidad de poderes no será suficiente una historización que vaya más allá de las etapas revolucionarias del siglo XX. Ticona (2011), refiriéndose a las propuestas educativas aymaras de Eduardo Nina Qhespi, señala que su demanda aymara de la expansión de acceso a la educación empleaba un lenguaje de hermandad, argumentando que tanto los indígenas que hablaban aymara y quechua como los españoles y mestizos hablando castellano tenían que vivir como hermanos. Es también de notar que los descendientes y escribanos del movimiento de caciques apoderados nos presentan una interpretación del colonialismo europeo como una infracción a la regla familiar. En este caso, el hombre andino es el hermano mediano (*taypi*) del africano, que es el mayor, y del europeo, que es el menor. El colonialismo es visto como un momento de quiebre del respeto de los tres hermanos por el hermano menor (Huanca (comp.), por publicar). El lenguaje de hermandad y de familia desmonta la dualidad o la polaridad del poder, introduciendo una dimensión ética a la discusión de poderes.

Rivera Cusicanqui (2009), basándose en una serie de conversaciones que tuvo con el *yatiri-amawt'a* (intelectual tradicional) Roberto Guerrero, intenta reflexionar sobre cómo la dualidad en el tejido andino, a través de la zona de contacto en el medio (*taypi*), llega a abrirse a una estructura territorial basada en los cuatro rincones, y cómo este movimiento posibilita una concepción espiral (cíclica pero que tiene un futuro y pasado). Este proceso de apertura y complejización, además de que nos permite explorar la dimensión ética de la constitución de este mundo, nos lleva a apreciar el valor de la espontaneidad no-coordinada de las acciones políticas en Bolivia por las fuerzas sociales (Rivera Cusicanqui y De Sousa, 2015):

[Silvia Rivera Cusicanqui:] Pero de repente en 1979 los bloqueos de caminos arman una especie de consenso tácito. No necesitaron reunirse para ponerse de acuerdo, sino que espontáneamente hubo toda esa convergencia en torno a una agenda. Eso mismo ha pasado en octubre de 2003 (Guerra del Gas). Entonces pienso que hay lecturas, conocimientos no siempre verbalizados, de la situación social [...] Aquí no hay (todavía) una cultura del supermercado. Tenemos la posibilidad de enterarnos de miles de noticias en las plazas, en las calles, en los mercados. Hay todavía una fuerte cultura oral, una extraordinaria y eficaz capacidad de distribuir rumores (2015: 85).

Aquí se abre una rica oportunidad de indagar las implicaciones políticas de las narraciones orales. Serán en estos intersticios de política, ética y cultura en los que se podrán concebir las nuevas posibilidades y proyectos políticos. Seguimos con la tarea y la posibilidad de aprender del, y readaptar el pensamiento de René Zavaleta Mercado desde nuevos desafíos en los cuales nos encontramos.

Bibliografía citada

- Autores varios (2007). *Evo Morales entre los entornos blancoides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas*. Revista *Willka*, Núm. 1. El Alto: Centro Andino de Estudios Estratégicos.
- Antezana J., Luis H. (1991). *La diversidad social en Zavaleta Mercado*. La Paz, Bolivia: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios.
- Antezana J., Luis H. (2006). “Veintisiete años después, el NR todavía. Entrevista por Gustavo Soto y Sergio Villena”. *Decursos*, Núm. 15-16, pp. 5-25.
- Antezana J., Luis H. (2009). “La crisis como método en René Zavaleta Mercado”. *Ecuador Debate* [en línea], Núm. 77, pp. 107-124. Disponible en: <https://www.caapecuador.org/ecuador-debate-n-77/> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Arnold, Denise Y. y Villarroel, Víctor (2004). *Pueblos indígenas y originarios de Bolivia: Hacia su soberanía y legitimidad electoral*. La Paz, Bolivia: Corte Nacional Electoral.
- Blanes, José (2000). *Mallkus y alcaldes. La Ley de Participación Popular en comunidades rurales del altiplano paceño*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB (Programa de Investigación Estratégica de Bolivia).
- Canessa, Andrew (2006). “Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity”. *Bulletin of Latin American Research* [en línea], 25 (2), pp. 241-263. doi: <https://doi.org/10.1111/j.0261-3050.2006.00162.x> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Chávez, Marxa, et al. (2012). *Extractivismo y resistencia indígena en el TIPNIS*. La Paz, Bolivia: Editorial Autodeterminación.

- Costilla, Lucio Oliver (2016). "René Zavaleta: la teoría en situaciones de doble poder". *Aportes del Pensamiento Crítico Latinoamericano* [en línea], Núm. 3, pp. 99-117. Disponible en: <http://iealc.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/57/2014/06/3-Ren-Zavaleta-Mercado-Pensamiento-crtico-y-marxismo-abigarrado.pdf> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Derrida, Jacques (1996). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, España: Trotta.
- Dunkerley, James (2007). *Bolivia: Revolution and the Power of History in the Present*. London: Institute of Latin American Studies.
- Dunkerley, James (2008-2010). "Pachakuti en Bolivia (2008-2010). Un diario personal". *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos* [en línea], Vol. 15-17, pp. 9-63. doi: <https://doi.org/10.5195/bsj.2010.18> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Dunkerley, James (2013). "The Bolivian Revolution at 60: Politics and Historiography." *Journal of Latin American Studies*, 45 (2), pp. 325-350.
- Fujita, Mamoru (2009). "Bolivia ni okeru 2000nendai Saha Agenda no Kentou: Senjuumin niyoru Kenryoku Kakutoku, Tasouteki Kyouzou, Genjou wo Kirihiraku Shisou" [La emergente agenda política en Bolivia de los años 2000. Toma de poder indígena, coexistencia de múltiples capas, y el pensamiento político que abre el futuro], en Murakami, Yusuke y Osonoi, Shigeo (eds.). *Andesu Shokokuno Seijihendou* [Los cambios políticos en los países andinos contemporáneos. En busca de gobernabilidad]. Tokio, Japón: Akashi-shoten, pp. 287-314.
- Fujita, Mamoru (2012). "Las visiones políticas bolivianas post-2000 como re-lecturas de René Zavaleta Mercado. Continuidades y rupturas". Ponencia preparada para el 6to. Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, 14 de junio de 2012, Quito, Ecuador, también presentada en el Seminario de Posgrado en Ciencias de Desarrollo, Universidad Mayor San Andrés (CIDES-UMSA), 22 de agosto de 2012. (Documento disponible en Academia.edu, YouTube: <https://youtu.be/4BsPohyQf1o>).
- Gil Quiroga, Mauricio (2016). *Conciencia desdichada y autodeterminación de masa. En torno al pensamiento de Zavaleta Mercado*. La Paz, Bolivia: Posgrado en Ciencias de Desarrollo, Universidad Mayor San Andrés (CIDES-UMSA).
- Goodale, Mark (2019). *A Revolution in Fragments. Traversing Scales of Justice, Ideology, and Practice in Bolivia*. Durham, London, United Kingdom: Duke University Press.
- Gray Molina, George (2007). *Ethnic Politics in Bolivia: 'Harmony of Inequalities' 1900-2000. CRISE Working Paper, no.15* [en línea]. Oxford, United Kingdom: Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity (CRISE), Queen Elizabeth House (QEH), University of Oxford. Disponible en: <https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08beed915d622c000fe3/wp15.pdf> (Consultado el 15 de agosto de 2021).

- Gudynas, Eduardo (2015). “El extraño debate sobre la lactosa en la izquierda y en el progresismo. Cambio sustantivo en las discusiones políticas sudamericanas”. *Diario Página Siete* [en línea], 13 de diciembre. Disponible en: <https://www.paginasiete.bo/ideas/2015/12/13/extrano-debate-sobre-lactosa-izquierda-progresismo-79882.html> (Consultado el 22 de febrero de 2021).
- Gustafson, Bret (2009). “Manipulating Cartographies: Plurinationalism, Autonomy, and Indigenous Resurgence in Bolivia”. *Anthropological Quarterly* [en línea], 82 (4), pp. 985-1016. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/20638677> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2011). “Competing Political Visions and Bolivia’s Unfinished Revolution”. *Dialectical Anthropology*, 35 (3), pp. 275-277.
- Huanca, Tomás (comp.) (por publicar). *La historia oral de Santos Marka T’ula y del movimiento de caciques apoderados*. Bolivia: Taller de Historia Oral Andina. Manuscrito inédito.
- Huanca Bustamante, Franz Mauro (2016). “El poder dual en el siglo XXI. La construcción de las vanguardias y el olvido de la revolución”. *Iberoamérica social* [en línea], 18 de junio. Disponible en: <https://iberoamericasocial.com/poder-dual-siglo-xxi/> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Hylton, Forrest (2003). “Tierra común: Caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta”, en Hylton, Forrest, et al. *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, pp. 134-198.
- Hylton, Forrest (2004). “El federalismo insurgente: una aproximación a Juan Lero, los comunarios y la Guerra Federal”. *Revista Boliviana de Ciencias Sociales y Humanas T’inkazos*, Núm. 16, pp. 99-118.
- Hylton, Forrest, et al. (2003). *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores.
- Irurozqui, Marta (1994). *La armonía de las desigualdades. Élités y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*. Madrid, España, Cusco, Perú: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- Laguna, Arian (2019a). *Entrevista de Carlos Mesa a René Zavaleta 10 de noviembre de 1983 (1/3)* [video]. Disponible en: https://youtu.be/bhvEBX_lzn8 (Consultado el 21 de febrero de 2021).
- Laguna, Arian (2019b). *Entrevista de Carlos Mesa a René Zavaleta 10 de noviembre de 1983 (2/3)* [video]. Disponible en: <https://youtu.be/AvjEECyxaAg> (Consultado el 21 de febrero de 2021).
- Laguna, Arian (2019c). *Entrevista de Carlos Mesa a René Zavaleta 10 de noviembre de 1983 (3/3)* [video]. Disponible en: <https://youtu.be/HZXse6DIKQ> (Consultado el 21 de febrero de 2021).
- Lalander, Rickard (2017). “Ethnic Rights and the Dilemma of Extractive Development in Plurinational Bolivia”. *The International Journal of Human Rights*, 21 (4), pp. 464-481.
- Mamani Ramírez, Pablo (2017). *El estado neocolonial. Una mirada al proceso de la lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.

- Marston, Andrea y Kennemore, Amy (2019). "Extraction, Revolution, Plurinationalism: Rethinking Extractivism from Bolivia". *Latin American Perspectives*, 46 (2), pp. 141-160.
- Mayorga, Fernando y Rodríguez, Benjamín (2013). "Nacionalismo e indigenismo en el gobierno del MAS". *Temas y debates* [en línea], Núm, 20, pp. 97-122. doi: <https://doi.org/10.35305/tyd.v0i20.50> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Mesa Gisbert, Carlos D. (2008). *Presidencia sitiada. Memorias de mi gobierno*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, Fundación Comunidad.
- Mesa Gisbert, Carlos D. (2013). *La sirena y el charango, ensayo sobre el mestizaje*. La Paz, Bolivia: Gisbert editorial, Fundación Comunidad.
- Miyachi, Takahiro (2014). *Los movimientos étnico-nacionales que interpretan. Análisis comparativo de Bolivia y Ecuador desde la perspectiva constructivista*. Tokio, Japón: Fondo Editorial de la Universidad de Tokio. (En japonés, título original: *Kaishakusuru Minzokuundou*).
- Puente, Rafael (2017). "El TIPNIS y la tentación colonial". *Página Siete* [en línea], 11 de agosto. Disponible en: <https://www.paginasiete.bo/opinion/rafael-puente/2017/8/11/tipnis-tentacion-colonial-147864.html> (Consultado el 10 de mayo de 2021).
- Platt, Tristán (2016). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Serie Biblioteca del Bicentenario de Bolivia. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Postero, Nancy (2017). *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Oakland, United States of America: University of California Press. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pq34b0> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Bolivia (PNUD Bolivia) (2007). *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007. El estado del Estado en Bolivia [en línea]*. La Paz, Bolivia: Oficina de Bolivia del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Disponible en: <https://www.bo.undp.org/content/bolivia/es/home/library/mdg/informe-de-desarrollo-humano-2007.html> (Consultado el 10 de mayo de 2021).
- Reinaga, Fausto (2010). *La revolución india*, 4a edición. La Paz, Bolivia: Movimiento Indianista Katarista (MINKA).
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2009). "La contradicción/suplementación entre cultura y desarrollo". *Samiri*, Año 1, Núm. 3, pp. 76-90.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz, Bolivia: Piedra Rota, Plural Editores.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2016). "Estudio introductorio. Estado boliviano y ayllu andino, 30 años después", en Platt, Tristán (2016). *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, pp. 15-34.

- Rivera Cusicanqui, Silvia y De Sousa Santos, Boaventura (2015). “Conversa del mundo”, en De Sousa Santos, Boaventura (coord.). *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz, Bolivia: Proyecto ALICE y Centro de Estudos Sociais (Universidade de Coimbra), pp. 80-123. Disponible en: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/BSS_Revueltas\(1\).pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/BSS_Revueltas(1).pdf) (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Schavelzon, Salvador (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz, Bolivia: Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA), Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social, Plural Editores, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Shirai, Akira (2007). *Lenin inconcluso. Lectura del pensamiento sobre el poder*. Tokio, Japón: Kodansha. (En japonés, título original: *Mikanno Lenin*).
- Stern, Steve J. (1988). “Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean”. *The American Historical Review* [en línea], 93 (3), pp. 829-872. doi: <https://doi.org/10.2307/1863526> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Svampa, Maristella (2013). “‘Consenso de los Commodities’ y lenguajes de valoración en América Latina”. *Nueva Sociedad* [en línea], Núm. 244, pp. 30-46. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes-de-valoracion-en-america-latina/> (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Tapia, Luis (2002). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo editores.
- Tapia, Luis (2007). *La igualdad es cogobierno*. La Paz, Bolivia: Posgrado en Ciencias de Desarrollo, Universidad Mayor San Andrés (CIDES-UMSA), Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional (ASDI-SAREC), Plural Editores.
- Ticona Alejo, Esteban (2011). “Education and Decolonization in the Work of the Aymara Activist Eduardo Leandro Nina Qhispi”, en Gotkowitz, Laura (ed.). *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*. Durham, London, United Kingdom: Duke University Press, pp. 240-253.
- Thomson, Sinclair (2003). “‘Cuando solo reinasen los indios’: Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comunarios andinos (La Paz, 1740-1781)”, en Hylton, Forrest, et al. *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, pp. 39-77.
- Thomson, Sinclair (2006). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, Aruwiwiri.
- Umezaki, Kahori (2018). “Bolivia ‘fukusū nēshon kokka’ no tenbō: Afurokei Boliviajin no jirei kara” [Prospectivas al ‘Estado Plurinacional’ boliviano: El caso de los afrobolivianos], en Nagano, Yoshiko (ed.) *Teikokuto nashonarizumuno gensetsukūkan: kokusaihikaku to sōgorenkei* [Espacios discursivos del imperio y del nacionalismo: Comparación e interrelación internacional]. Tokio, Japan: Ochanomizushobō, pp. 241-273.
- Valdivia Rivera, Soledad (ed.) (2021). *Bolivia at the Crossroads: Politics, Economy, and Environment in a Time of Crisis*. London, United Kingdom, New York, United States of America: Routledge.

- Wanderley, Fernanda (2018). “Extractivismo y traición a los pueblos indígenas del TIPNIS”. *Cuestión Agraria* [en línea], Vol. 4, pp. 181-201. Disponible en: http://www.ftierra.org/index.php?option=com_mtree&task=att_download&link_id=176&cf_id=79 (Consultado el 15 de agosto de 2021).
- Zavaleta Mercado, René (2012 [1973]). “El poder dual en América Latina”. *René Zavaleta Mercado. Ensayos 1957-1974. Obra completa Tomo I* (reimpresión corregida). La Paz, Bolivia: Plural Editores, pp. 367-513.
- Zavaleta Mercado, René (2012 [1962]). “La Revolución Boliviana y el doble poder.” *René Zavaleta Mercado. Ensayos 1957-1974. Obra completa Tomo I* (reimpresión corregida). La Paz, Bolivia: Plural Editores, pp. 535-543.
- Zavaleta Mercado, René (2013 [1984]). “Lo nacional-popular en Bolivia (1984)”. *René Zavaleta Mercado. Ensayos 1975-1984. Obra completa Tomo II*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, pp. 143-379.
- Zavaleta Mercado, René (2013 [1983]). “Las masas en noviembre”. *René Zavaleta Mercado. Ensayos 1975-1984. Obra completa Tomo II*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, pp. 97-142.

“LA SAYA ES NUESTRA”: LOS PASOS SONOROS HACIA LA REIVINDICACIÓN DE LOS AFROBOLIVIANOS

“SAYA IS OURS”: THE SOUNDING STEPS TOWARDS THE RECOGNITION OF AFRO-BOLIVIAN PEOPLE

Kahori Umezaki*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.A16>

Resumen: La saya afroboliviana hoy es considerada, indiscutiblemente, como uno de los diversos componentes que enriquecen la música nacional boliviana, pero esto es algo que se ha logrado tras un largo camino. Los afrodescendientes bolivianos, actualmente reconocidos en la Constitución boliviana como pueblo afroboliviano, son descendientes de los africanos esclavizados en la época colonial y fueron invisibilizados y marginados durante mucho tiempo en la sociedad boliviana contemporánea. Sin embargo, a finales de 1980 un movimiento que surgió de jóvenes afrobolivianos llamó la atención de los músicos y los medios de comunicación. Los tambores y cantos de la saya penetraron en las escenas de la música nacional boliviana, cambiando el concepto de la “cultura negra” en Bolivia. Este artículo dilucida el proceso por el cual la saya de los afrobolivianos fue reconocida por la sociedad boliviana como un elemento nacional, y sugiere que esta experiencia fue precisamente la que les impulsó a la formación de una identidad colectiva y abrió el camino a la reivindicación de los afrobolivianos.

Palabras clave: Bolivia, diáspora africana, movimiento social, música, reivindicación.

Abstract: The *saya* of the Afro-Bolivians is indisputably considered today as one of the diverse components that enriche the Bolivian national music, but this was achieved at the end of a long road. Bolivian Afro-descendants, now recognized in the Bolivian Constitution as Afro-Bolivians, are descendants of African enslaved people in colonial times and who had long been invisibilized and marginalized in contemporary Bolivian society. However, the Afro-Bolivian cultural movement that emerged from young Afro-Bolivians in the late 1980s, caught the attention of musicians and the mass media with the beat of drums and their singing of *saya*. Through the Bolivian national music scenes, their activities changed the concept of “black culture” in Bolivia. This article elucidates the process by which the Afro-Bolivian *saya* was recognized by Bolivian

* Dra. en Sociología, profesora titular de Kanagawa University, Japón. Correo-e: umezaki@kanagawa-u.ac.jp.

Fecha de recepción: 21/06/2021. Fecha de aceptación: 17/11/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



society as a national element and suggests that this experience was precisely what urged on them to form the collective identity and led them to the next stage of social movements.

Keywords: African diaspora, Bolivia, music, social movement, recognition of minority rights.

Introducción

Bolivia, un país andino frecuentemente referido por su presencia indígena, alberga un pequeño porcentaje de población afrodescendiente¹ que hoy en día es conocido y reconocido como afroboliviana. Bajo el gobierno del expresidente Evo Morales (2006-2019), los afrobolivianos fueron nombrados en la Constitución como un pueblo componente del Estado Plurinacional de Bolivia² y se integraron diputados y senadores afrobolivianos a las estructuras políticas. Además, fue validado y aprobado el Currículo Regionalizado del Pueblo Afroboliviano³ en cumplimiento de la Ley de la Educación 070 “Avelino Siñani - Elizardo Pérez”, junto con las otras “naciones y pueblos indígenas originarios campesinos” que integran el país.

Sin embargo, el surgimiento de la presencia afro en Bolivia apenas comenzó hace tres décadas. Cabe recordar que los afrobolivianos son descendientes de los africanos esclavizados que fueron trasladados forzosamente a esta zona andina en la época colonial⁴ y, además, que en el proceso de independencia y modernización de la República de Bolivia fueron “invisibilizados” o confundidos social y culturalmente entre campesinos aymaras y mestizos (Spedding, 2008; Zambrana, 2014).

Lo que abrió la brecha fue la saya, un estilo de canto y baile heredado en sus comunidades nativas en los Yungas, zona subtropical ubicada en el departamento de La Paz, Bolivia. A finales de los años ochenta, un grupo de jóvenes afrobolivianos empezaron a cantarla como una reclamación en voz alta. Sus actividades crecieron construyendo y revitalizando la esencia imprescindible para su identidad colectiva, lo que les permitió llegar a configurarse como un movimiento que finalmente convirtió a los afrobolivianos en uno de los pueblos minoritarios más visibles en el Estado Plurinacional de Bolivia.

¹ Según el Censo Nacional de Población y Vivienda realizado en 2012, 23 330 habitantes se registraron como afrobolivianos, el 0,23% de la población total de 10 059 856 habitantes (INE, 2015).

² “La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano” (art. 3, CPE, 2009).

³ “El currículo regionalizado se refiere al conjunto organizado de planes y programas, objetivos, contenidos, criterios metodológicos y de evaluación en un determinado subsistema y nivel educativo, que expresa la particularidad y complementariedad en armonía con el currículo base del Sistema Educativo Plurinacional, considerando fundamentalmente las características del contexto sociocultural y lingüístico que hacen a su identidad”, lo cual desarrolla cada entidad de “las naciones y pueblos indígena originario campesinos” componentes del Estado Plurinacional (art. 70, LE-070, 2010).

⁴ Los africanos esclavizados en Bolivia, la Real Audiencia de Charcas en ese entonces, fueron destinados en el primer periodo colonial a Potosí y luego en el siglo XVIII a las haciendas en la zona de los Yungas, La Paz. La historia detallada de la esclavitud y de los africanos esclavizados en Charcas está estudiada en Crespo (1977), Portugal (1978), Bridikhina (1995) y Angola (2010), entre otros.

En tal circunstancia, los estudios y ensayos sobre los afrobolivianos fueron realmente escasos hasta el final del siglo XX. Podemos nombrar los trabajos de Quispe (1993), Templeman (1995; 1998), Duran (1996) y Sánchez (1999) como los primeros trabajos centrados en la cultura sonora afroboliviana publicados tras el inicio del dicho movimiento. También empezaron a aparecer trabajos realizados “desde adentro” por los propios activistas afrobolivianos en las últimas décadas. Sobre la saya, Rey (1999) y Ballivián (2014), y sobre la historia oral y testimonios acerca de la cultura afroboliviana, Angola, (2003 [2000], 2008 y 2012) y Ballivián (2015), valiosos aportes como archivos históricos y culturales.⁵ Con la llegada del siglo XXI se vio una notable profundización y despliegue temático. Entre ellos, se destacan los trabajos de Busdiecker (2006, 2009a, 2009b, 2019) que analizan el proceso de reconstrucción y evolución de la identidad afroboliviana. Últimamente, encontramos los que se enfocan en los aspectos sociopolíticos de los movimientos y la formación de identidad colectiva del pueblo afroboliviano, estrechamente entrelazados con la política plurinacional de Morales (Komadina y Regalsky, 2016; Heck, 2020).⁶

En los estudios afrobolivianos la saya siempre ha sido tratada como un tema relevante. Esto se debe, por una parte, a que es uno de los pocos elementos ampliamente compartidos por las comunidades afro de los Yungas y la población afro que hoy reside en varias ciudades del país.⁷ Por la otra, a que la saya fue el inicio y la base de los movimientos de la población afrodescendiente en Bolivia. El presente trabajo se remonta a las primeras etapas de la investigación de la autora —llevada a cabo desde 2003— para reenfocar el proceso por el cual la saya de los afrobolivianos fue aceptada y reconocida por la sociedad boliviana, los medios masivos y la industria musical boliviana, y para sugerir por qué esta pudo ser la piedra angular para el movimiento reivindicativo de hoy. Se intenta proporcionar así una nueva perspectiva a los estudios de la saya, los cuales principalmente se han centrado en relatos antropológicos sobre esta cultura sonora y la sociedad afroboliviana.⁸

⁵ Tras el establecimiento del Concejo Nacional Afroboliviano (CONAFRO), una organización representativa del pueblo afroboliviano creada en 2011, este publicó libros que se entienden como la perspectiva oficial sobre la temática general afroboliviana. Por ejemplo, el libro de Zambrana (2014) y otras publicaciones de FUNPROEIB Andes (Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad) incluyen un comentario del presidente de CONAFRO o “aval” de la organización. Los libretos que fueron publicados por el Ministerio de Educación en el proceso de introducción del Currículo Regionalizado tenían el mismo carácter.

⁶ Entre ellos, se enmarcan Umezaki (2014, 2017 y 2018). También se han realizado investigaciones lingüísticas de la lengua afroboliviana (Lipski, 2008; Sessarego, 2011, 2014), en base a las cuales hoy se lucha por el derecho lingüístico del pueblo afroboliviano.

⁷ Sin afán de menospreciar la diversidad de la cultura afroboliviana, la cual, por ejemplo, cuenta con expresiones sonoras como la “zamba” y el “baile de tierra” o ceremonias fúnebres como el “mauchi”, practicadas en algunas comunidades del municipio de Coroico, Nor Yungas. Además, cada región y comunidad tiene sus costumbres típicas y fiestas tradicionales.

⁸ Este artículo se basa en la presentación oral en un seminario realizado en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo, Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA), La Paz, Bolivia, 2012. Pretende ser un aporte a una serie de estudios sobre la formación de la cultura nacional en los países latinoamericanos del siglo XX y el movimiento de reivindicación de la diáspora afroamericana, pero este escrito en concreto se limitará a una descripción del caso afroboliviano, por lo que otros desarrollos internacionales quedan pendientes de profundizar en otros trabajos.

El siguiente apartado comenzará resumiendo brevemente qué es la saya y cuál es el contexto social en el que surgió el movimiento en torno a ella. A continuación, se explorará el proceso por el cual la saya afroboliviana fue penetrando exitosamente en la sociedad mediante los difusores de la música nacional de Bolivia, en base a las investigaciones realizadas entre las emisoras, los artistas y las publicaciones musicales. Por último, sugiero que la experiencia de integrar la saya y revalorizarla fomentó la autoestima entre los participantes del movimiento, lo que supuso el primer paso hacia la formación de una identidad colectiva.⁹

Eso no se llama “saya”: trasfondo del tema

En Bolivia existió durante mucho tiempo un conflicto por el nombre de un ritmo: la “saya” y el “caporal”. Ambos se utilizaban indistintamente para referirse a uno de los variados ritmos característicos de la música nacional boliviana —en ocasiones llamada música folclórica boliviana—, la cual se distingue por sus danzas particulares al compás de la música y la percusión. Aunque hoy en día la mayoría reconoce que este ritmo se llama “caporal” y es con el que se baila “el baile de los caporales”, al principio fue confundido con la “saya” o, mejor dicho, se hizo popular en Bolivia y en los países vecinos como “ritmo de saya”. El nombre “saya” coincidía con el de la cultura sonora de los habitantes afros de la zona de los Yungas y así empieza la polémica.

La saya afroboliviana se constituye de voces y percusiones y tradicionalmente se ha ejecutado en ocasiones especiales, como las fiestas patronales.¹⁰ Su origen no está claro,¹¹ pero la memoria de las personas mayores en las comunidades yungueñas permite remontarlo por lo menos unas tres o

⁹ Sobre la identidad colectiva afroboliviana, en los estudios más recientes se argumenta la “pueblo-ización” de los afrobolivianos y la tendencia de homogenización de la afrobolivianidad (Heck, 2020), que tendría que ver con la fase siguiente de lo que se sostiene en este artículo. Es un desafío que urge hoy el considerar y respetar la diversidad regional y generacional de la cultura afroboliviana, por ejemplo, al incorporarla en el currículo educativo. Argumentos más integrales en Umezaki (2017).

¹⁰ Según algunos testimonios, parece que también había personas que la cantaban en la intimidad de sus vidas cotidianas, por ejemplo, en momentos de soledad tomando una copa (Entrevista a un cantante de saya, Chicaloma, 30 de agosto de 2006).

¹¹ Rey (1999) sugiere dos hipótesis sobre el origen del nombre “saya” que han sido referidas en estudios posteriores. La primera dice que “etimológicamente la palabra *Saya* viene del Latin ‘*Saga [i.e. sagia]*’ que significa ropa exterior o falda de las mujeres. [...] Al bailar esas mujeres giraban también sus sayas en redondo llevando así a los europeos a denominar esa danza bajo el nombre de *Saya*” (1999: 57). La otra considera “que viene de la palabra *Kikongo NSAYA* que significa trabajo común y donde todas las personas, bajo el mando de una cantante principal, trabajan cantando” (1999: 57). Esta hipótesis se basa en una investigación del Dr. Florindo Marques, sin embargo, Rey no la refiere. Además, también afirma que “la *Nsaya* es bailada aún en el norte de Angola por los campesinos de esta región” (1999: 58). Por otro lado, Quispe (1993) sugiere que el nombre “ganyingo”, el del tambor más pequeño de la saya, quizá proviene del “chikenjengo” de Angola, un tambor más pequeño y con un tono más alto que utilizan las etnias “humbi” y “handá”. Por la descripción que hizo Quispe, parece que refiere a la investigación de Kubik (1973), pero no lo aclara. Aunque con referencias diferentes, las hipótesis de Rey y Quispe insinúan Angola como la posible procedencia de la saya. Sin embargo, como señala Busdiecker (2006: 170-171), también se usan baquetas llamadas “jawk’aña” que es un término aymara, por lo que sin duda la saya que se toca hoy es una cultura reconstruida en esta zona andina.

cuatro generaciones atrás.¹² Hoy en día, un grupo de saya consta de entre unos diez participantes a unas decenas, mitad hombres y mitad mujeres, dependiendo de las ocasiones y lugares en que se realice: un grupo grande en los desfiles y uno pequeño en escenarios ciudadanos. Mujeres y hombres participan cantando y bailando, pero los instrumentos de percusión tradicionalmente los tocan solo los hombres. Uno de los personajes de la saya es el que personifica al caporal, también llamado capataz, que representa al encargado de vigilar la jornada de labranza en las haciendas. Este baila con látigo en mano y con cascabeles en los pies (ver Fotografía 1).

Fotografía 1. Sayas interpretadas en los Yungas



Fuente: Kahori Umezaki. Fotografías tomadas en Arapata, Nor Yungas, 2017 y en Chicaloma, Sud Yungas, 2006.

La estructura del canto consiste en coplas y coro en forma de llamada y respuesta. En las letras se tratan varios temas acerca de los afrobolivianos, como la historia y sus ancestros, la cotidianidad, el amor, la devoción religiosa e incluso la protesta y petición a los poderes.¹³ Lo más característico es su particular ritmo, que se teje con diferentes patrones rítmicos tocados a la vez¹⁴ con varios tambores de diversos tamaños llamados “cajas” y un instrumento de fricción que se llama “cuancha”. Este estilo polirrítmico generalmente se observa en las culturas sonoras del continente africano.

¹² En las entrevistas realizadas en Tocaña, Nor Yungas y en Chicaloma, Sud Yungas, gente de la tercera edad recordaba haber escuchado cantarlo a sus padres y tíos en su niñez. En sus memorias existen coplas que tratan sobre la Guerra del Pacífico de 1879 entre Bolivia y Chile. Sin embargo, tras la reforma agraria de 1953 que provocó la emigración de los afrobolivianos a las ciudades, las prácticas culturales afrobolivianas se suspendieron (Templeman, 1998: 426). Además, se ha sugerido que también influyó la política de asimilación del gobierno revolucionario. Este vacío de la memoria de la saya se observó en algunas de mis entrevistas. Sobre la revolución boliviana, véase también la Nota al pie 18.

¹³ En Chicaloma, un pueblo de Sud Yungas, por ejemplo, existe una saya cantada en los años 1960 para el alcalde de La Paz en su visita a los Yungas que reclama la falta de la luz en el pueblo (Entrevista a un cantante de la saya, Chicaloma, 22/09/2007).

¹⁴ En las comunidades de Nor Yungas generalmente se combinan tres variedades de ritmos con tambores, mientras en Chicaloma se combinan hasta siete (Umezaki, 2007: 93; Ponce, Ballivián y Ballivián, 2014: 216).

Existe otro ritmo boliviano que nació en la sociedad indígena y mestiza representando la imagen de los africanos esclavizados en las haciendas, el tundiquire, cuyo origen puede remontarse al principio del siglo XX (Sigl y Mendoza, 2012: 263). La música de tundiquire se baila con la piel pintada de negra, con peluca crespa, descalzo y tocando a mano un ritmo simple en un tambor cargado. Una parte de los danzarines se disfrazan de pantalones viejos y sin camisa, expresando lo trágico de los esclavos imaginarios.¹⁵ Las fraternidades¹⁶ de este baile también tienen un personaje que se llama caporal. Este lleva un traje llamativo y de lujo, con un sombrero gigante y botas con cascabeles, y baila orgullosamente con su látigo en la mano. Esta danza, llamada “negritos”,¹⁷ suele recibir ciertas críticas por tratar tan solo el fenotipo estereotipado de las personas racializadas como socialmente negras y por satirizar o ridiculizar el hecho inhumano que es la esclavitud.

Finalmente, el baile de “los caporales”, otra danza urbana, fue creado por la familia Estrada inspirado en el baile de los afros yungueños¹⁸ y presentado por primera vez en 1972 en la fiesta de Gran Poder de La Paz (Sigl y Mendoza, 2012: 33). Los danzarines varones que bailan al ritmo del caporal se ponen botas con cascabeles y bailan con un látigo en la mano y es precisamente esto lo que vincula este baile con el de la saya de los afros. Es decir, en este baile todos se disfrazan del personaje llamado caporal de la saya. Sin embargo, la música del caporal tiene características muy diferentes. Generalmente, se toca con instrumentos de viento y cuerdas o en banda metálica. El ritmo básico de esta música es mucho más simple, marcado por un bombo y en sí es más parecido al del “tundiquire”.

Después de la revolución boliviana de 1952,¹⁹ en el país surgieron “fuertes transformaciones en el campo de la creación cultural”, lo que permitió profundizar “el proceso de búsqueda de una identidad nacional a través del arte” (Mesa, Gisbert y Mesa, 2003: 791). Este nacionalismo “se aplicó como tendencia que revalorizaba las raíces indias de la nación” (2003: 791), en otras palabras, se aplicó la filosofía de indigenismo (Favre, 2002) con la intención de “re fundar el Estado-nación, mestizo y homogéneo” (Ticona, 2004). En este proceso, se establece el género llamado “música nacional” en los medios de producción fonográfica y difusión masiva. Es un estilo de música basado en la cultura autóctona del territorio boliviano y a la vez popularizado y

¹⁵ Esto se puede ver en un video publicado en 2007: <https://www.youtube.com/watch?v=Y8GBGmA03yM>

¹⁶ En Bolivia se llama “fraternidades” a las agrupaciones que participan de las entradas (desfiles) festivas.

¹⁷ Según Sigl y Mendoza (2012), anteriormente era denominada con el mismo nombre del ritmo —tundiquire—, y el nombre “negritos” se empezó a conocer a partir de los años 1950. Dos instituciones folclóricas que llevan este nombre se fundaron en esta época: Centro Tradicional “Negritos de Pagador” en 1956 y Conjunto “Negritos Unidos de la Saya” en 1957 (Ver <https://www.youtube.com/watch?v=7FJ8RAMBTTM>). De su nombre podemos suponer incluso que el mismo tundiquire/negritos también se confundía con la saya.

¹⁸ “Haya sido de manera directa o a través de la representación”, afirman Sigl y Mendoza (2012: 35), citando algunos testimonios que señalan que el baile de los caporales nace de la danza de los tundiquire/negritos, una danza de los afros yungueños imitada por los aymaras y mestizos.

¹⁹ Se considera como uno de los acontecimientos históricos más relevantes, en el que se inauguró el proceso de la democratización en Bolivia, basado en la integración nacional y cambio de la estructura económica. Se realizó la nacionalización de las minas, introducción del voto universal y la educación obligatoria, imposición nacional de los sindicatos campesinos y la reforma agraria en 1953 (véase también Ticona, 2004).

comercializado mediante tonalidades e instrumentos universales. Así, la música nacional, que se puso de moda en los años setenta, se ha formado como la expresión simbólica de una identidad nacional urbana.

En la explicación popular de lo que es la “música nacional” frecuentemente se menciona la influencia africana junto con la indígena y la europea, pero ningún ritmo ni danza era en aquel tiempo la expresión cultural de los propios afrobolivianos. Objetivados por la sociedad mestiza, a los afrobolivianos se les imponía la imagen estereotipada de “la gente negra”, generalmente descritos exóticamente como en la danza de “negritos”, de la que ellos mismos nunca formaban parte.

De esta manera, el nombre “saya” —y su fama de ser “de los negros yungueños”, tocada y bailada al ritmo del caporal— se expandió rápidamente con la moda de la “música nacional” sin la participación de los propios afrobolivianos. La danza dinámica y coqueta de los caporales enamoró rápidamente a los jóvenes de las ciudades y la música que la acompañaba se convirtió en una de las más comerciales y populares de la época. Un tema titulado “Llorando se fue”,²⁰ lanzado en 1981 por Los Kjarkas, uno de los grupos más destacados de la música nacional boliviana, llevaba “saya” como el nombre del ritmo y llegó a ser famoso en todo Latinoamérica.²¹ Posteriormente, fueron compuestos varios temas llevando este ritmo y característicamente aludiendo a lo afro en sus letras: “bailando saya con mi negrita yo me voy a Chicaloma”,²² o “de los Yungas de Bolivia viene la saya, música afro-boliviana, afro-boliviana”,²³ por ejemplo. Con el éxito de estos temas, muchos grupos les siguieron y nacieron numerosas canciones con este ritmo que en sus letras mencionaban “negro”, “Yungas” o “saya”. De esta manera, el nombre “saya” se convirtió en un término pegadizo, pero relacionado con un ritmo particular distinto del original afro.

Se supone que esto tuvo un gran impacto y despertó la inquietud de los afrobolivianos. Para ellos, la popularización comercial de esta “saya” reinterpretada era nada menos que la privación de su cultura propia. Se dieron cuenta —o consideraron seriamente— de que eran invisibilizados, o tergiversados en la “música nacional”. Este conflicto condujo a los afrobolivianos a iniciar un movimiento cultural, una lucha por recuperar el nombre de la “saya” y su autenticidad.

Los orígenes del movimiento: para la reivindicación cultural

En 1988, un grupo de jóvenes afrobolivianos formó el Movimiento Cultural Saya Afroboliviano (MOCUSABOL), comenzando sus actividades culturales en la ciudad de La Paz. Su manifiesto dice lo siguiente:

²⁰ Para su referencia: <https://www.youtube.com/watch?v=xKau76yc4HE>

²¹ Una agrupación franco-brasilera, Kaoma, arregló este tema y lo lanzó con el nombre de “Lambada” en 1989, lo cual tuvo un gran éxito mundial. Los Kjarkas denunciaron a Kaoma y a su productor por infracción de derechos de autor y ganaron. Con el boom mundial de “Lambada” y con este escándalo se hizo más famoso el tema.

²² Los Kjarkas “Mi samba mi negra” (1991): <https://www.youtube.com/watch?v=4e68s6CVfS8>

²³ Los Kjarkas “El ritmo negro” (1994): <https://www.youtube.com/watch?v=l6RqZYFxy1g> En los clips musicales de estos temas también se muestran imágenes de los afrobolivianos.

El Movimiento Cultural Saya Afro Boliviano se fundó en 1988 a iniciativa de un grupo de jóvenes migrantes de la región de Nor Yungas en el departamento de La Paz, motivados por el impacto del desconocimiento del resto de la sociedad sobre la presencia negra en Bolivia. Se hablaba de nosotros como algo que formaba parte del pasado. Nuestra música y danzas eran interpretadas por ciudadanos, de manera transformada y tergiversada, y decían “música de negros”. Entonces nos propusimos demostrar quiénes somos, cuál nuestra cultura, nuestra historia, principalmente nuestra presencia actual y la situación y las condiciones en las que vivimos (MOCUSABOL, 2001a: 24).

Sus primeras actividades se centraron en promover la saya para recuperarla como prácticas internas de la comunidad y corregir la confusión con el nombre, etiquetado al ritmo no correspondiente. Realizaron presentaciones en varios festivales y fiestas en el interior del país y luego fueron ampliando sus escenarios a los teatros, peñas y producciones fonográficas.²⁴ Tocaban y cantaban las sayas que contenían la historia de la esclavitud que evocaba el origen de los afrobolivianos, sus retratos de vida y los paisajes de los pueblos yungueños, entre otros mensajes sociales que no podían expresar por otro medio.²⁵

En 1994, el MOCUSABOL realizó una primera jornada de la cultura afroboliviana con participación de los afros de Nor y Sud Yungas. En esa ocasión, se dirigieron al Palacio de Gobierno para protestar por el hecho de que los afrobolivianos no estuvieran reconocidos legalmente como un pueblo que forma parte de la nación y manifestaron sus reivindicaciones con una saya cantada al vicepresidente Cárdenas (Ver Imagen 1):

Señor vicepresidente, nos hacemos presentes
 los negros de Bolivia pidiéndole el reconocimiento
 como lo hicieron las otras etnias.
 Usted como proclamador de esta consigna,
 llegó la hora de hacerlo por todos los negros,
 ¡caray!, por todo los negros
 (Entrevista a cantante de Chicaloma, 29 de agosto de 2006).

En 1996 ampliaron sus actividades al nivel internacional y participaron en la reunión del “Foro de Alivio a la Pobreza de los Pueblos Afros”, auspiciado por el Banco Internacional de Desarrollo (BID) en Washington D.C. A consecuencia de esto, obtuvieron ayuda del BID para realizar un diagnóstico sobre la situación de los pueblos afros en el año 1997 (MOCUSABOL, 2001a: 24).

Con el aumento de la envergadura del movimiento y sus actividades, informaciones y artículos sobre ellos fueron aumentando en los medios de comunicación. Su visibilización mediática comenzó en un periódico regional yungueño, Senda Yungueña, y poco a poco los artículos sobre

²⁴ Las presentaciones realizadas en 1990 y 1991 fueron auspiciadas y apoyadas por la Prefectura de La Paz (Komadina y Regalsky, 2016: 92). Véase también Quispe (1993: 181).

²⁵ Sobre los contenidos de las canciones, véase también Rey (1999: 75-78).

la saya y la población afro fueron ocupando más espacios en los periódicos nacionales. Al inicio del siglo XXI llegaron a aparecer en portadas de revistas como *Escape* y *Extra*²⁶ (ver Imagen 2), que contenían a su vez artículos especiales sobre los afrobolivianos, su vida, su cultura en general y su movimiento para la reivindicación social. Era notorio lo llamativo de sus actividades y la importancia que adquiriría en la sociedad cultural boliviana.

Imagen 1. Afrobolivianos visitan el palacio de gobierno

ULTIMA HORA La Paz, sábado 3 de diciembre de 1994

el país | 9

Minoría afro-boliviana pide reconocimiento de derechos

Representantes del grupo minoritario afro-boliviano, con ascendencia en la zona de Los Yungas, departamento de La Paz, solicitaron al presidente en ejercicio, Víctor Hugo Cárdenas, el reconocimiento de sus derechos, cultura y demás valores originarios.

En audiencia concedida a los representantes de la cultura negra, Cárdenas dijo que han tenido que pasar más de 140 años para que, por primera vez, un presidente los reciba en audiencia.

«Desde 1850 hasta 1994, son más de 140 años que el Estado Boliviano ha negado la audiencia a las poblaciones negras. Cuando los abuelos de ustedes querían agradecer al presidente Belzu por la medida que abolía la esclavitud en Bolivia, ellos no pudieron llegar al Palacio de Gobierno», recordó el presidente Víctor Hugo Cárdenas.

Dijo sentirse avergonzado porque el Estado no haya recibido a los bolivianos negros y negras como se recibe a cualquier otro ciudadano.

Afirmó que Bolivia tiene una gran riqueza cultural y dentro de ella está la cultura de la población negra.

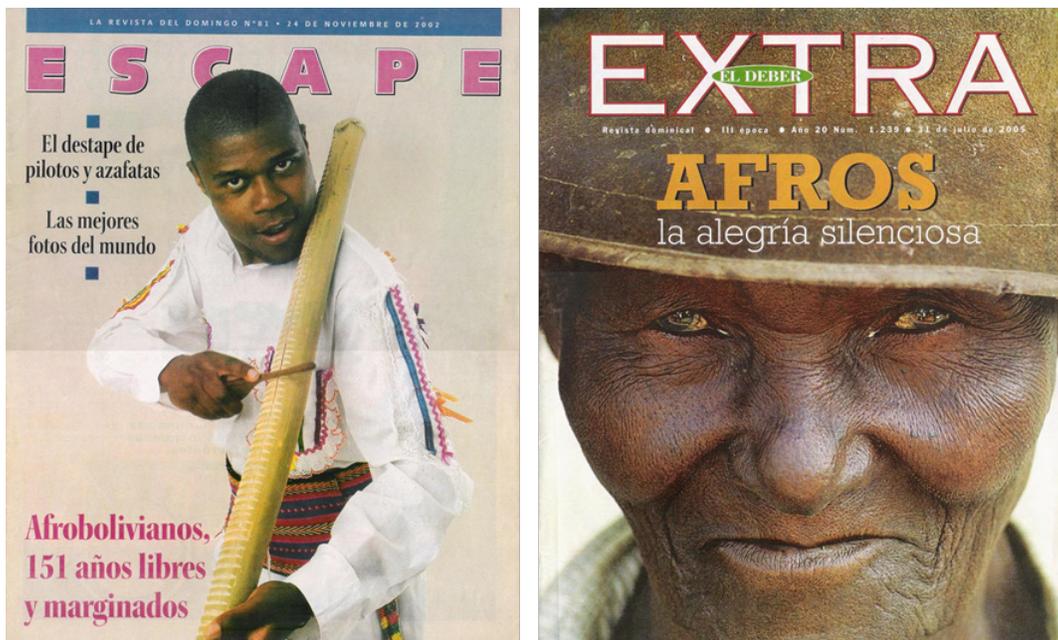
«Así, con esta audiencia, en nombre del Presidente de la República, de los ministros, autoridades y del pueblo boliviano queremos reparar esa injusticia histórica. No podía pasar un día más sin que ustedes sean recibidos en Palacio de Gobierno que es de todos los bolivianos», expresó el presidente Cárdenas.



Victor Hugo Cárdenas

Fuente: Última Hora, 3 de diciembre de 1994.

Imagen 2. Los afrobolivianos en la portada de los medios



Fuentes: La Razón, 24 de noviembre de 2002; El Deber, 31 de julio de 2005.

²⁶ Ambas son publicadas como suplemento de los diarios nacionales, La Razón y El Deber.

El surgimiento del movimiento afro coincide con la época en la que frecuentaban marchas y bloqueos por la reivindicación de los derechos indígenas originarios en Bolivia. Los afros no formaban parte precisamente de esas protestas, pero tampoco les eran irrelevantes en cuanto al impulso del cambio que cobraba fuerza a nivel nacional. Paralelamente a las protestas radicales de los indígenas, los afrobolivianos organizaron una protesta pacífica mediante el canto. Sus actividades suelen considerarse no suficientes para luchar y lograr la reivindicación, según opinan a veces los mismos afrobolivianos, pero fueron sin duda tan impactantes y convincentes como veremos a continuación.

Impacto en la “música nacional”: logros para la integración cultural

Consenso con los medios masivos

En la entrevista realizada a Rolando Camacho, un director de programas de radio y televisión que se dedica a la promoción y la popularización de la cultura nacional boliviana, podemos ver un ejemplo de cómo han sido aceptadas las actividades del MOCUSABOL en los medios de comunicación masiva.

El entrevistado empezó a trabajar en este campo en 1992. Ha venido transmitiendo informaciones culturales, especialmente musicales, como presentador y locutor en sus programas, a la vez, cultiva el arte y la expresión danzante como director general de un ballet nacional. Trabajaba en la Radio Televisión Popular (Canal 4) y dos radioemisoras en La Paz cuando las entrevistas se realizaron.²⁷

Fue en 1995 cuando reconoció claramente las diferencias entre la “saya”, el “caporal” y el “tundiqui”. Se acuerda de una conferencia de prensa que dieron los del MOCUSABOL. También menciona ciertas confusiones que existían entre los músicos y la prensa de entonces.

Ubicaron a músicos, para que empiecen a descifrar cuál era el ritmo de tambores, cuál era el tipo de golpeteo que tenían, en esa conferencia sí habló un antropólogo, habló sociólogo, los músicos sobre el tipo de música que ellos hacían, fue bastante completo. [...] Antes ya se hablaba del tema, pero había la confusión, como te digo, se hablaba del tema, pero no había documentos. Ni siquiera la posibilidad de acceder a una entrevista con ellos y que puedan documentarnos un poquito (Entrevista a Rolando Camacho, La Paz, 25/08/2004)

Justo cuando las radioemisoras empezaban a especificar los autores y los ritmos de los temas al transmitirlos,²⁸ los miembros del MOCUSABOL hicieron otras campañas de largo aliento pidiendo lo siguiente a todos los canales:²⁹

²⁷ Las entrevistas con Camacho se realizaron principalmente en agosto de 2004, basadas en repetidas reuniones no grabadas desde el año 2001.

²⁸ Según Camacho, en las publicaciones ya se había establecido esta diferenciación desde los años 70, pero no lo exigieron estrictamente en la radiodifusión hasta entonces.

²⁹ En Templeman (1998: 442) parece estar mencionado este proceso.

- 1) Que se reconozca la cultura afro como parte de la cultura boliviana.
- 2) Que se reconozca a la saya como ritmo totalmente independiente de lo que es el caporal.
- 3) Que no se pinten de negro los que bailan danzas folclóricas cuando vayan a bailar saya (Entrevista a Rolando Camacho, La Paz, 25 de agosto de 2004).

Estas campañas fueron acompañadas con varias entrevistas y visitas a los medios en las que se explicaban y mostraban sus actividades, haciendo llegar materiales para lograr una mejor comprensión.

Entre los comunicadores mismos nos llamábamos la atención. Cuando alguna vez escuchábamos el programa de otro colega y confundía saya y caporal, nosotros mismos nos reclamábamos: ¿pero acaso no hemos entendido, acaso no has aprendido que saya es una cosa y caporal otra? Entonces así empezó a entrar más fuerte a la difusión, de clarificar qué era saya y qué era caporal (Entrevista a Rolando Camacho, La Paz, 25 de agosto de 2004).

Las actividades repetidas del MOCUSABOL consiguieron un consenso entre los medios masivos que les sirvió, sin duda, para unificar el reconocimiento de la cultura afro y recuperar el nombre de la “saya” y, a la vez, promocionar su presencia en la escena cultural.

Influencias a los artistas nacionales

El famoso cantautor boliviano, Luis Rico, con más de 50 años de carrera musical, es uno de los primeros artistas que tomó en cuenta la diferencia del ritmo de saya y el caporal, dando la razón a la reclamación de los afros. Conocido por sus letras con fuertes contenidos, siempre se ha dedicado a advertir y luchar contra la injusticia social a través de sus canciones.³⁰

En junio de 1990 Rico tuvo la oportunidad de abrir un taller para los agricultores de los Yungas³¹, donde enseñó la composición musical como medio de manifestación de los pensamientos. Las preocupaciones y descontentos en la vida cotidiana, el amor a la tierra yungueña, los reclamos contra la discriminación y la desigualdad de oportunidades sociales y varios argumentos más fueron tejidos en las canciones que nacieron en el taller. En el año 2002 estas fueron grabadas en un CD publicado por Discolandia. Lleva el título de “Luis Rico, Grupo Afroboliviano, Julio Zabala³²: La Saya Afroboliviana” y figuran los “cursillistas L.R.” como autores de cada tema. El disco contiene 10 temas. Entre los de ritmos típicos de la música nacional boliviana, como cuecas y taquiraris, en los que Rico lleva la primera voz junto con Julio Zabala, hay 3 sayas grabadas por puros cursillistas afros sin su presencia. En el relato siguiente podemos ver el concepto de la saya y la identidad musical que tiene Rico:

³⁰ Sobre su vida profesional y experiencias véase Rico (2020).

³¹ Taller de canto popular del Paya Khantatiña (Segundo Amanecer), encuentro campesino realizado en Coroico, organizado por el Proyecto de Desarrollo Sociocomunitario y de Salud.

³² Un cantante afro de la comunidad de Tocaña, municipio de Coroico, Nor Yungas.

Armar esa combinación de ritmos [de la saya], para nosotros es difícil. Solo los negros saben. Yo no he intentado, no he querido intentar, porque no he tenido necesidad nunca de tocar yo personalmente. Y cuando veo bailando aymaras o mestizos la saya, me..., como se dice popularmente, este, me da cosa que no estoy conforme... Porque he visto bailar saya a jovencitos aymaras [*]³³ bien, le dan, le ponen mucha voluntad, no es lo mismo (Entrevista a Luis Rico, La Paz, 22/09/2003).

En la experiencia de convivir con la gente afroyungueña y la saya como su práctica vital, Rico reconoció la diferencia inconfundible entre la saya afro y el resto de la música ejecutada por los artistas folclóricos del país, lo cual está reflejado en el cambio de letra de una canción que había publicado anteriormente. El tema se llama “En el funeral del río”, compuesto en 1983 con un poeta boliviano, Coco Manto.³⁴ Es un tema que trata de la contaminación del Río Choqueyapu, y que ha sonado y sigue sonando bastante hasta hoy. Citamos la parte correspondiente de las dos versiones:

1) Este canto es un redoble,
saya de luto total,
es un velorio de pobres,
La Paz en su funeral.

2) Este canto es un redoble,
es luto del caporal,
es un velorio de pobres,
La Paz en su funeral.

Hasta 1992, cuando fue recopilado el tema en su álbum “Lo mejor”³⁵, la letra contenía una palabra, “saya” (estrofa 1), pero luego al grabarlo en una nueva versión en “Luis Rico con su banda”³⁶ publicado en 1996, Rico quitó esta palabra y transformó la frase entera cambiándola por “caporal” (estrofa 2). Para él era una frase descuidadamente incluida, por eso en sus presentaciones ya la cantaba modificando y finalmente decidió reflejar este cambio en su nuevo disco con el consentimiento del autor de la letra para respetar la lucha de los afros y advertir a los que seguían

³³ Unas dos palabras afirmativas que fueron insertadas repentinamente y no claramente pronunciadas, que quedan inaudibles.

³⁴ Rico y Manto habían compuesto varias canciones juntos: inspirándose de las conversaciones constantes sobre las últimas noticias de Bolivia, Manto escribía coplas y Rico les componía con melodías. (idem)

³⁵ Luis Rico “Lo mejor” Discolandia Dueri & Cia.Ltda. (1992). Para su referencia: <https://youtu.be/Wm-h6jOXOFU?t=190>

³⁶ Luis Rico “Luis Rico y su banda” Discolandia Dueri & Cia.Ltda. (1996). Para su referencia: <https://youtu.be/EL5aNu9IPOc?t=294>

equivocándose entre el concepto de saya y el de caporal, explica Rico (Entrevista a Luis Rico, La Paz, 22/09/2003). A su vez, puso “caporal” al nombre del ritmo de este tema (véase Anexo 1), en vez de como estaba indicado en la versión antigua, “saya-caporal”.³⁷

Formando parte de lo nacional

También podemos ver el cambio general del reconocimiento rítmico en las publicaciones de la música nacional dentro del país. El Anexo 1 es una lista de las publicaciones musicales entre 1966 y 2004, recogiendo los temas grabados al ritmo de caporal. Los datos de las tres primeras décadas, de los años 1960 a 1980, provienen de unos 50 discos vinilos (LP) a los que logré acceder. Los de los años 1990 para adelante son de unos 400 discos compactos (CD) que consulté.³⁸ El nombre del ritmo de cada tema fue puesto por los artistas que lo grabaron,³⁹ no por las compañías discográficas que publicaron los álbumes.⁴⁰ Por lo tanto, en este dato se puede observar el cambio de reconocimiento de los mismos practicantes de la música nacional.

Los temas que llevan el nombre del ritmo “saya” o “caporal” empiezan a verse en los ochenta. Al principio, la mayoría llevaba el nombre de “saya”. El único disco de esta década que lleva “caporal” en su tema es de Banda Catavi (1982), que es una banda de instrumentos de cobre. Este tipo de bandas grababan exclusivamente para acompañar las fraternidades del baile de los caporales —en este caso los Reyes Morenos— y solían distinguir y utilizar “caporal” como el nombre del ritmo.

Los primeros folcloristas que pusieron el nombre del ritmo “caporal” aparecen a mediados de 1990, cuando el MOCUSABOL empezó a intervenir frecuentemente en los medios masivos. Los Kjarkas, grupo que produjo el boom de la “saya”, explicaron en una mesa de debate con los del MOCUSABOL alrededor de 1995 que el ritmo se llama “saya” y la danza que lo acompaña se denomina “caporal” o “caporales” (Entrevista a Rolando Camacho, La Paz, 25 de agosto de 2004), y no ha cambiado hasta hoy el nombre del ritmo en sus publicaciones. Los afrobolivianos reclamaron en sus actividades cantando una saya compuesta por Santos Reynal de Chicaloma que dice:

Después de los 500 años no me vayas a cambiar
el bello ritmo de saya con ritmo de caporal.
Los Kjarkas están confundiendo la saya y el caporal.
Lo que ahora están escuchando es saya original.⁴¹

³⁷ Este cambio se quedó como definitivo: su autobiografía publicada en 2020 lleva “caporal” como el ritmo de esta canción y la letra se mantiene con la nueva versión (Rico, 2020: 115-116).

³⁸ Naturalmente, no es una lista completa de todas las publicaciones existentes, sino de las que pude acceder en mi investigación en Bolivia y en Japón gracias a los coleccionistas que me los facilitaron.

³⁹ Generalmente, cuando se publica un disco de música nacional, se acostumbra a indicar el nombre del ritmo junto al de cada tema.

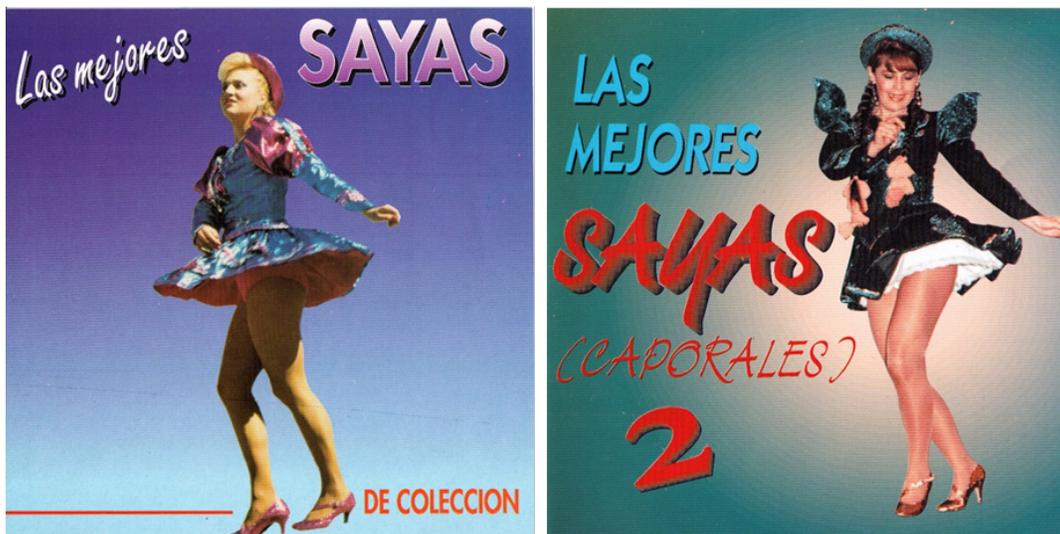
⁴⁰ Descartamos los discos recopilados por ritmos, en los que son escogidos los temas por las compañías discográficas.

⁴¹ Se puede escuchar en un documental desarrollado por el Ministerio de Culturas y Turismo del Estado Plurinacional de Bolivia. <https://youtu.be/GQYs5XPhyqI?t=1939>

En la lista, los otros grupos cochabambinos son los que tienden a seguir con el término “saya”, pero la mayoría de los otros departamentos empezaron a poner “caporal” alrededor de 1999.

El mismo cambio podemos observarlo en la conciencia de las compañías discográficas. El CD recopilación de temas de caporal lanzado por Discolandia en 1995, el cual logró un gran éxito, se titulaba “Las mejores sayas: de colección”. En cambio, su Volumen 2, que salió en 1997, lleva por título “Las mejores sayas (caporales)”, con la nota adicional en paréntesis (ver Imagen 3).

Imagen 3. Portada de los CD “Las mejores sayas”, publicados en 1995 y 1997



Fuentes: Las mejores sayas de colección (1995), La Paz: Discolandia; Las mejores sayas (caporales) 2 (1997), La Paz: Discolandia.

Otro fenómeno notable es la comercialización de la saya. Al ganar fama la saya presentada por los del MOCUSABOL (en esta sección se describe “saya afroboliviana” para evitar confusiones), apareció la intención entre los artistas folclóricos de incorporarla en sus repertorios. El pionero fue Manuel Monroy Chazarreta, un cantautor paceño conocido por sus temas satíricos. En 1990, cuando todavía no era tan difundida la saya afroboliviana, compuso una saya titulada “Bailando saya” siguiendo fielmente el estilo y la forma poética de la saya afroboliviana.⁴² La grabó con los miembros del MOCUSABOL como artistas invitados y la publicó en su disco “Bien le cascaremos” en 1994. Era la primera vez que una saya afroboliviana se lanzaba y publicaba en la industria musical del país ocupando un espacio en el mercado de la música nacional, una ocasión significativa para dar a conocer ampliamente la cultura afro.

Tiempo después empezó la “folclorización” de la saya, en otras palabras, el ritmo adoptado de la saya afroboliviana tocado con los instrumentos de viento y cuerdas típicos de la música

⁴² Para su referencia: <https://www.youtube.com/watch?v=Tl9kq4P7ZMw>

nacional. El tema más conocido fue “Bailando la saya”, grabado en 1996 por Sayanta de Oruro.⁴³ El éxito del tema provocó que otros artistas siguieran esta línea y nacieran varios temas de este estilo. Alrededor de 2001 estos ya eran populares en las peñas y discotecas donde iban a bailar los jóvenes. Algunos afirman que conocieron la saya afroboliviana gracias a estas sayas folclorizadas (Entrevista en el estudio de RTP, 27/08/04). Aunque existen críticas y quejas sobre este proceso de folclorización, especialmente entre las personas mayores en la comunidad afroboliviana, que lo consideran una tergiversación de la saya original, resulta obvio que contribuyó a difundir y popularizar su saya abriéndole un espacio, incluso un mercado mayor para sus actividades culturales. Además, en 2007 la saya fue reconocida por la prefectura del departamento de La Paz, y el 14 de junio de 2011 por la Ley 138 del Patrimonio Histórico Cultural e Intangible, en cuyo artículo 1 se declaraba “Patrimonio Histórico Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia a la expresión artística cultural viva ‘Saya Afroboliviana’, perteneciente al Pueblo Afroboliviano” (LPHCI-138, 2011).

Hoy, en los grandes desfiles como los del carnaval de Oruro, los de la fiesta del Gran Poder de La Paz o los de la Urkupiña de Cochabamba no falta la saya de los grupos afrobolivianos. La gente aprecia la saya como la cultura propia de los afrobolivianos y ya no la confunde con los caporales. También han aparecido agrupaciones de jóvenes no afros que participan tocando la saya en estilo afroboliviano, aprendiéndola con respeto, obviamente sin pintarse la cara.⁴⁴ Así, vemos un cambio de lo afro en la escena musical: ya no es más un ser exótico imaginario. Los afrobolivianos se han hecho agentes de un elemento imprescindible de la música nacional. Esto no solo significa que han logrado reivindicar la autoría de la saya, sino también visibilizarse culturalmente y establecer su lugar en lo nacional boliviano.

Impacto interior de los afrobolivianos: germen de la identidad colectiva

El logro de estas actividades no solo fue el cambiar la sociedad boliviana. Lo que se desarrolló simultáneamente con este proceso de autenticación y promoción de la saya es la reconstrucción y el reforzamiento de la identidad afroboliviana.

Una de las primeras integrantes del MOCUSABOL, quien asumió el cargo de presidenta del grupo, cuenta que no se consideraba afro antes de conocer la saya. Sus padres son de los Yungas pero ella nació y creció en La Paz, y de niña solo iba de visita a los Yungas en las vacaciones. Según ella, tampoco sabía nada de la saya antes de participar en las actividades.

No tenía idea de lo que significaba ser afrodescendiente, no tenía idea de mi cultura, de mi historia, no tenía idea de nada. Yo viviendo en un mundo totalmente, cómo te diría, donde no

⁴³ Para su referencia: <https://www.youtube.com/watch?v=eGWV25TA4hQ>

⁴⁴ Sin embargo, la danza de los “negritos” sigue manteniendo en algunas ocasiones el mismo estilo de disfrazarse de “negro”. Repetidas protestas de los afrobolivianos exigieron que se prohibiera la danza en 2014 como violación a la Ley 045 de la Lucha Contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación y ganaron el caso, pero quedan discusiones entre los que buscan la preservación de la danza como un elemento cultural y los que la consideran un acto racista (Erbol, 2014; Cuevas, 2014; Sánchez, 2017).

me preocupaba de nada, yo vivía tranquila, y para mí todo lo que veía, incluso algunas actitudes de discriminación eran muy normales porque yo no sabía diferenciar las cosas. Y no me sentía diferente a otras personas. [...] Cuando yo salí bachiller, entré en la universidad, me reencontré con varios de los jóvenes que eran de mi generación, con los que de niña jugaba en los Yungas, en Tocaña. Entonces ellos me dijeron que estaban armando un grupo de baile, y que iban a presentarse aquí en La Paz. Yo honestamente te digo, no tenía idea de la saya, que me decían que vamos a bailar saya, yo también relacionaba con el caporal, y dije: “ajá, ¿cómo será?”. Y cuando ellos hicieron esa primera presentación, me invitaron. Y yo recuerdo bien, nunca voy a olvidar porque eso ha sido, justamente, ha sido el paso principal para que yo esté aquí, ahora. [...] Yo me fui para el [Museo] Tambo Quirquincho, ya la fiesta había comenzado, la presentación, y yo escuchaba tambores. Tambores que de niña no recuerdo haber escuchado en los Yungas, y menos me imaginé de la vestimenta, nada, absolutamente nada. Entonces yo escuché los tambores y dije, ¿qué es eso?, y sentía que algo me llamaba. Y apresuraba los pasos y llegaba, tratado de llegar más rápido al Tambo Quirquincho. Cuando llegué y los vi bailando, realmente me emocioné. Y yo a esa experiencia la llamo “el llamado de la sangre”. Esos tambores me llamaron. Porque escuché la música, vi a la gente y dije: “no, yo tengo que estar aquí porque esto es mi grupo” (Entrevista en la oficina de MOCUSABOL, La Paz, 26/09/2007).

Este tipo de experiencia es compartida entre los que crecieron en las ciudades con una población afrodescendiente minoritaria. No siempre tienen conciencia de ser afro, o en otros casos sí, pero renuncian a ella por la circunstancia o por miedo a la posible discriminación. Para ellos, conocer la saya ha sido una clave para abrirse los ojos, o, en otras palabras, los ha motivado a valorar su cultura y asumir una identidad colectiva.

Con la expansión de las actividades y la popularización del ritmo de saya, la población afro en Bolivia fue tomada en cuenta, muchas veces ganando reconocimiento social como ejecutantes de la saya ya conocida como un arte original y apreciado por la gente. Esta experiencia de éxito tuvo un efecto muy importante para los integrantes del grupo. Otro de los entrevistados, un joven de 17 años de Nor Yungas, afirma el cambio de autoestima que le causaron las actividades del MOCUSABOL.

Yo sin saya no vivo. Antes que yo venía a la saya, yo era otra persona. Mi autoestima estaba baja, cómo te puedo decir, no me gustaba que me digan negro. La gente se andaba pellizcando, sabes que aquí se pellizcan, ¿no? Suerte dicen, [...] como somos tan pocos piensan que solo eso... ay, la ignorancia, digo. [...] Yo tenía vergüenza [de bailar saya] antes, pensaba que, es una burla para gente, pero... no. Estaba equivocado yo. Al contrario, uno puede bailar como uno quiere, expresa lo que uno quiere, como se siente y todo a través de la saya. Al hacer la música uno piensa bien, lo que te ha pasado, el corazón lo sientes bien para hacer tu música, o simplemente, lo que has vivido (Entrevista en el Museo Tambo Quirquincho, La Paz, 29/08/2004).

En Bolivia había costumbre de pellizcarse diciendo “suerte negrito” cuando alguien veía a una persona afro en la calle. Ni estas palabras ni el pellizco se dirigían directamente a la persona afro, sino que se hacía entre las personas no afros que la veían de lejos y se explicaba que estos actos no eran por sentido de discriminación sino por “cariño”, ya que se consideraba de “buena suerte” encontrar a una persona que raras veces veían en las ciudades. Sin embargo, esta práctica ha sido considerada discriminatoria y cuestionada por los activistas afros. Al mismo tiempo, la denominación “negro”, que utilizaban entre los mismos afrobolivianos, se ha sustituido deliberadamente por “afro” o “afroboliviano”, que denota una categoría cultural más que una raza (Umezaki, 2018).

La comprensión de la situación y el desarrollo de la autoestima se deben también a las letras de la saya que los afros participantes cantaban en sus actividades. Con los ensayos y las presentaciones repetidas, el contenido de la letra se fue asentando en los ejecutantes. En ellas se fomentaba el respeto a su historia y la tradición, el orgullo de ser afro y la sublevación ante lo injusto y la discriminación. A medida que la saya era aceptada y valorada, se reforzaba más la autoconfianza y a la vez los afrobolivianos iban dándose cuenta del impacto latente de la saya. Así, las actividades se volverían más estratégicas y sociopolíticas, reflejándose en la mirada del público.

Otro integrante nacido en Coripata, Nor Yungas, también cuenta que cambió su perspectiva de la saya por las experiencias en el MOCUSABOL. Él veía practicar la saya en su pueblo vecino cuando era adolescente, donde la mayoría de la población era aymara, pero juraba que nunca lo haría viendo que era objeto de burla.⁴⁵ Reconoció que solía evitar estos encuentros, pues tenía miedo de exponerse a la risa de la gente. Después de inmigrar a la ciudad de La Paz, en 2001, le llegó la oportunidad de relacionarse con el grupo. De manera honesta, cuenta que al principio le interesaron los viajes que hacían para tocar, pero al ver cada vez más elogiada y valorada la saya, se quedó entusiasmado con las actividades del grupo (Entrevista complementaria por teléfono, 08 de diciembre de 2016). A pesar de sus reticencias iniciales, llegó a asumir el cargo de director del MOCUSABOL por tres gestiones (2012-2018). Aunque en este escrito solo se abordan limitados testimonios, los mismos sugieren que la experiencia de conocer y experimentar la saya y ser reconocida y admirada por parte de la sociedad no afro impulsó a afirmar su propia identidad cultural y posteriormente a reconstruir una identidad colectiva.

Esto sería también el fruto de la educación que se daba en el MOCUSABOL para los miembros jóvenes, que a veces se integraban en el grupo de saya con cierto miedo a presentarse en público y recibir miradas curiosas. Resignados o sometidos a la discriminación, los jóvenes afrobolivianos solían carecer de autoestima. Las reuniones que organizaba el MOCUSABOL cada domingo funcionaban como ensayos para la presentación de la saya, pero también como un tipo de taller donde los jóvenes aprendían la historia de la esclavitud, la cultura y las prácticas tradicionales de sus comunidades, incluso la organización y el liderazgo en las actividades sociales (MOCUSABOL, 2001b). Los afrobolivianos que luego surgirían como diputados y funcionarios de ministerios son los que de alguna manera participaron de jóvenes en estas actividades.

Ganando más popularidad y más peso en la escena cultural boliviana, los afros, anteriormente llamados “negros”, se convirtieron en un pueblo que ahora se reconoce como afroboliviano. Han

⁴⁵ Este tipo de vergüenza compartida por los afrobolivianos también se describe en Templeman (1998: 434).

venido abriendo diversos espacios para manifestarse con el uso estratégico de la saya, y en 2006 llegaron hasta la Asamblea Constituyente para entregar la Propuesta del Pueblo Afroboliviano (Zambrana, 2014: 150). El despertar de la identidad colectiva y la conciencia sociopolítica impulsado por la saya fue un proceso imprescindible para formar parte del Estado Plurinacional que llegaría más adelante.

Conclusiones

Este artículo muestra el proceso por el que los afros “invisibilizados” iniciaron su protesta y aumentaron su presencia en la sociedad boliviana. Viendo tergiversada su cultura sonora, la “saya”, los afrobolivianos se acercaron y convencieron a los mismos medios que fueron responsables de su difusión y distribución de que la saya les pertenecía, por lo cual lograron hacer llegar su voz de la manera más eficiente: cantando. Las manifestaciones cantadas al ritmo de los tambores impresionaron a la gente y la saya fue reconocida como el símbolo de identidad y presencia afroboliviana. Estas actividades no solo les visibilizaron, sino también los llevaron a establecer y reforzar su identidad colectiva, imprescindible para el desarrollo de su movimiento. Hoy los afrobolivianos han llegado a adquirir los medios políticos y legales para negociar sus derechos como un colectivo integrante del Estado Plurinacional de Bolivia.

Considerando el largo camino que siguieron, se puede decir que sus primeros pasos descritos aquí son solo el principio. Incluso debemos ser conscientes de que enfatizar tan solo el fuerte impacto de la saya puede imponerles nuevos estereotipos. No les fue nada fácil lograr la integración social como afrobolivianos y menos llegar a la escena política. Por ello, el reconocimiento por la Constitución del 2009 es un gran logro, pero tampoco es suficiente para que realmente cambie la situación desfavorable para los grupos minoritarios del país. Sin embargo, cabe destacar que sus primeros pasos sonoros tuvieron un rol importante en el surgimiento de los afrobolivianos. Contemporáneo a los movimientos indígenas de la época, los cuales solían derivar en graves enfrentamientos contra el gobierno u otros sectores sociales, el movimiento impulsado por el uso estratégico de la saya siempre se mantuvo pacífico, por lo que a veces su poder fue menospreciado. No obstante, precisamente su aspecto pacífico y alegre ha sido el gran arma para plantear sus reivindicaciones sin crear repulsiones. Además, la identidad colectiva establecida por la saya entre los jóvenes afrobolivianos no es un discurso político, sino lo vivido sobre los tambores. La base en la que hoy luchan los afrobolivianos indudablemente fue construida por estos primeros pasos del movimiento que hicieron vibrar a la sociedad boliviana.

Bibliografía citada

- Angola Maconde, Juan (2003 [2000]). *Raíces de un pueblo: cultura afroboliviana*. La Paz, Bolivia: Producciones CIMA.
- Angola Maconde, Juan (comp.) (2008). *Comunidad Dorado Chico. Nuestra historia*. La Paz, Bolivia: Fundación de Afrodescendientes Pedro Andavérez Peralta, Traditions pour Demain.
- Angola Maconde, Juan (2010). “Las raíces africanas en la historia de Bolivia”, en Walker, Sheila S. (comp.). *Conocimiento desde adentro: los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. La Paz, Bolivia: Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia, Fundación de Afrodescendientes Pedro Andavérez Peralta, Afrodiáspora, Inc., Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, Fundación Interamericana, Organización católica canadiense para el desarrollo y la paz, pp.145-221.
- Angola Maconde, Juan (comp.) (2012). *El habla afroyungueña: Cho, así jay hablamu, más vale qui oté nuay olvidá*. La Paz, Bolivia: Fundación de Afrodescendientes Pedro Andavérez Peralta.
- Ballivián, Martín M. (2014). *La saya afroboliviana: conociendo “desde casa adentro y casa afuera” nuestra historiografía y saberes ancestrales*. Cochabamba: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Museo Arqueológico, Universidad Mayor de San Simón, Fundación Intercultural Martin Luther King.
- Ballivián, Martín M. (2015). *Somos afrobolivianas afrobolivianos: historia, testimonios, tiempo de hacienda, fútbol, e imágenes de mi cultura*. La Paz, Bolivia: Fundación Martin Luther King, Ministerio de Culturas y Turismo, Unidad de Industrias Culturales.
- Bridikhina, Eugenia (1995). *La mujer negra en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Busdiecker, Sara (2006). *We are Bolivians Too: The Experience and Meaning of Blackness in Bolivia*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Antropología, University of Michigan.
- Busdiecker, Sara (2009a). “The Emergence and Evolving Character of Contemporary Afro-Bolivian Mobilization: From the Performative to the Political”, en Mullings, Leith (ed.). *New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid*. New York, United States of America: Palgrave Macmillan, pp.121-137.
- Busdiecker, Sara (2009b). “Where Blackness Resides: Afro-Bolivians and the Spatializing and Racializing of the African Diaspora”. *Radical History Review* [en línea], Núm. 103, pp. 105-116. doi: <https://doi.org/10.1215/01636545-2008-033> (Consultado el 20 de febrero de 2021).
- Busdiecker, Sara (2019). “Crowning Afro-descendant Memory and Visibility in an Indian/Mestizo Country”. *Transition* [en línea], Núm. 127, pp. 191-215. doi: <https://doi.org/10.2979/transition.127.1.19> (Consultado el 29 de octubre de 2021).
- Constitución Política del Estado (CPE) (2009). *Constitución Política del Estado 7 de febrero de 2009. Gobierno Plurinacional de Bolivia*. También disponible en: <https://sea.gob.bo/digesto/CompendioNormativo/01.pdf>

- Crespo R., Alberto (1977). *Esclavos negros en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Librería Editorial “Juventud”.
- Cuevas, Aleja (2014). “Exigen eliminar los elementos racistas en baile del tundiquire”. *Página Siete* [en línea], 31 de julio. Disponible en: <https://www.paginasiete.bo/sociedad/2014/8/1/exigen-eliminar-elementos-racistas-baile-tundiquire-28241.html> (Consultado el 6 de junio de 2021).
- Duran Vacaflor, Eva (1996). *Ahora no es tiempo de la esclavitud: la saya*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Literatura, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés. También disponible en: <https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/26227>
- Erbol. Educación radiofónica de Bolivia (2014). “Comité Contra el Racismo prohíbe el baile del Tundiquire”. *Erbol. Educación radiofónica de Bolivia* [en línea], 8 de julio. Disponible en: https://anteriorportal.erbol.com.bo/noticia/cultura/08072014/comite_contra_el_racismo_prohibe_el_baile_del_tundiquire (Consultado el 6 de junio de 2021).
- Favre, Henri (2002). *Indihenismo: Raten-america senjūmin yōgoundō no rekishi* [El indigenismo]. Tokio, Japan: Hakusuisha.
- Heck, Moritz (2020). *Plurinational Afrobolivianity: Afro-Indigenous Articulations and Interethnic Relations in the Yungas of Bolivia*. Bielefeld, Germany: transcript Verlag.
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2015). *Censo de Población y Vivienda 2012 Bolivia* [en línea]. La Paz, Bolivia: Instituto Nacional de Estadística, Estado plurinacional de Bolivia, Fondo de Población de las Naciones Unidas. Disponible en: <https://www.ine.gob.bo/index.php/publicaciones/censo-de-poblacion-y-vivienda-2012-caracteristicas-de-la-poblacion/> (Consultado el 5 de septiembre de 2021).
- Komadina, George y Regalsky, Pablo (2016). *La política de la saya: el movimiento afroboliviano*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Kubik, Gerhard (1973). *Muziek van de Humbi en de Handa uit Angola*. Tervuren, Belgium: Koninklijk Museum Voor Midden-Africa. Disponible en: <https://royalrecordings.files.wordpress.com/2014/01/humbi-handa-booklet.pdf> (Consultado el 30 de octubre de 2021).
- Ley de la Educación No. 070 (LE-070) (2010). *Ley de la Educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez, Bolivia* [en línea]. Disponible en: <https://www.diputados.bo/leyes/ley-n%C2%B0-070> (Consultado el 11 de septiembre de 2021).
- Ley del Patrimonio Histórico Cultural e Intangible No. 138 (LPHCI-138) (2011). *Ley del Patrimonio Histórico Cultural e Intangible* [en línea]. También disponible en: <https://www.diputados.bo/leyes/ley-n%C2%B0-138> (Consultado el 16 de septiembre de 2021).
- Mesa Figueroa, José de, Teresa Gisbert Carbonell y Carlos D. Mesa Gisbert (2003). *Historia de Bolivia*. 5ta edición actualizada y aumentada. La Paz, Bolivia: Editorial Gisbert.
- Movimiento Cultural Saya Afroboliviano (MOCUSABOL) (2001a). *I. Situación actual de las comunidades afros*. La Paz, Bolivia: Movimiento Cultural Saya Afroboliviano, Centro de Promoción de Técnicas de Arte y Cultura.

- Movimiento Cultural Saya Afroboliviano (MOCUSABOL) (2001b). *II. Planificación estratégica*. La Paz, Bolivia: Movimiento Cultural Saya Afroboliviano, Centro de Promoción de Técnicas de Arte y Cultura.
- Ponce Vargaz, Mayra Iveth, Juan Carlos Ballivián y Martín Miguel Ballivián (2014). “Capítulo IV: Sociedad y cultura”, en Zambrana B., Amílcar (coord.). *El pueblo afroboliviano: Historia, cultura y economía*. Cochabamba, Bolivia: Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad y Concejo Nacional Afroboliviano, pp. 169-291.
- Portugal Ortiz, Max (1978). *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Instituto Boliviano de Cultura.
- Quispe, Filemón (1993). “Historia y tradición: la música afroboliviana”. *Reunión Anual de Etnología 1993 Tomo II*. La Paz, Bolivia: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, pp. 155-184.
- Revista Escape-La Razón (2002). “Afrobolivianos, 151 años libres, pero no iguales”. *Revista Escape-La Razón*, Núm. 81, 24 de noviembre de 2002, portada.
- Revista Éxtra-El Deber (2002). “Afros: alegría silenciosa”. *Revista Éxtra-El Deber*, 31 de julio de 2002, Núm. 1 239, portada.
- Rey, Mónica (1999). “La saya como herencia cultural de la comunidad afroboliviana”, en Sánchez C., Wálter (coord.). *El tambor mayor: música y cantos de las comunidades negras de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Fundación Simón I. Patiño, pp. 57-88.
- Rico, Luis (2020). *Testimonios con guitarra*. La Paz, Bolivia: Papalote Producciones.
- Sánchez Bustamante, Alejandra (2017). “El pueblo afroboliviano denuncia que continúa vigente la danza discriminatoria de los negritos”. *La Razón* [en línea], 3 de marzo. Disponible en: <https://www.la-razon.com/sociedad/2017/03/03/el-pueblo-afroboliviano-denuncia-que-continua-vigente-la-danza-discriminatoria-de-los-negritos/> (Consultado el 6 de junio de 2021).
- Sánchez C., Wálter (1999). “Los sonidos del tambor mayor: presencia, imágenes acústicas y representaciones de los negros en Bolivia”, en *El tambor mayor: música y cantos de las comunidades negras de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Fundación Simón I. Patiño, pp. 7-56.
- Sessarego, Sandro (2011). *Introducción al idioma afroboliviano. Una conversación con el awicho Manuel Barra*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Sessarego, Sandro (2014). *The Afro Bolivian Spanish Determiner Phrase: A Microparametric Account*. Columbus, Ohio, United States of America: Ohio State University Press Publications.
- Sigl, Eveline y Mendoza Salazar, David (2012). *No se baila así nomás. Tomo II*. La Paz, Bolivia: Greco SRL.
- Spedding, Alison (2008). “Los Yungas y el norte de La Paz: cocaleros, colonizadores y afrobolivianos”, en Arnold, Denise Y. (ed. y comp.). *Altiplano: ¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz, Bolivia: Fundación UNIR Bolivia, pp. 429-470.
- Templeman, Robert Whitney (1995). “Renacimiento de la saya: el rol que juega la música en el movimiento negro en Bolivia”. *Reunión Anual de Etnología 1995. Tomo II*. La Paz, Bolivia: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, pp. 89-95.

- Templeman, Robert Whitney (1998). “We Are People of the Yungas, We Are the Saya Race”, en Whitten, Norman E., Jr. y Torres, Arlene (eds.). *Blackness in Latin America and the Caribbean: Volume I*. Bloomington, Indiana, United States of America: Indiana University Press, pp. 426-444.
- Ticona Alejo, Esteban (2004). “La revolución boliviana de 1952 y los pueblos indígenas”. *Temas sociales. Revista de sociología UMSA* [en línea], Núm. 25, pp. 1-14. Disponible en: <https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/16235> (Consultado el 24 de agosto de 2021).
- Última Hora (1994). “Minoría afro-boliviana pide reconocimiento de derechos”. *Última Hora*, 3 de diciembre de 1994, p. 9.
- Umezaki, Kahori (2007). “Bolivia ni okeru afurokei jūmin no minzoku aidentitī kōchiku: Otobunka ‘saya’ wo meguru dōtai no ichi kōsatsu” [Construcción de la identidad afrodescendiente en Bolivia: Un estudio sobre la dinámica de su cultura sonora ‘saya’]. *Keio Gijuku Daigaku Shakaigaku Kenkyūka kiyō: Shakaigaku shinrigaku kyōikugaku: Ningen to shakai no tankyū* [Estudios de sociología, psicología y educación: Investigaciones sobre los seres humanos y las sociedades], Núm. 64, pp. 87-106.
- Umezaki, Kahori (2014). “Taminzoku nashonarizumu to afuro: 21seiki boribia no chōsen” [Pluri-nacionalismo y los afros: Un desafío de Bolivia del siglo 21], *Kanagawadaigaku hyōron* [Revista de la Universidad de Kanawa], Núm. 77, pp. 126-135.
- Umezaki, Kahori (2017). *Gendai boribia ni okeru atarashi “nēshon no seisei: Afurokei boribiajin no jirei kara* [El surgimiento de una nueva “nación” en Bolivia contemporánea: El caso de los afrobolivianos]. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Sociología, Keio University.
- Umezaki, Kahori (2018). “Bolivia ‘fukusū nēshon kokka’ no tenbō: Afurokei Boliviajin no jirei kara” [Prospectivas al ‘Estado Plurinacional’ boliviano: El caso de los afrobolivianos], en Nagano, Yoshiko (ed.) *Teikokuto nashonarizumuno gensetsukūkan: kokusai hikaku to sōgorenkei* [Espacios discursivos del imperio y del nacionalismo: Comparación e interrelación internacional]. Tokio, Japan: Ochanomizushobō, pp. 241-273.
- Zambrana, Guimmer (1995). “Con perdón de ‘Los Kjarkas’ ¿cuál ‘ritmo negro?’”. *Senda yungueña*, 10 de junio de 1995, Año 1, Núm. 16, p. 12.
- Zambrana B., Amílcar (2014). “Capítulo III: El pueblo afro y su historia contemporánea”, en Zambrana B., Amílcar (coord.). *El pueblo afroboliviano: Historia, cultura y economía*. Cochabamba, Bolivia: Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad y Concejo Nacional Afroboliviano, pp. 85-165.

ANEXO I

TRANSICIÓN DEL NOMBRE DEL RITMO

Año	Editora	Código	Artista	Nombre del tema	Nombre del ritmo
1981	LYRA	LP	Los Nayjama	Desde el Illimani	saya
1982	Lauro	LP	Los Kjarkas	Llorando se fue	saya
1982	LYRA	LP	Banda Catavi y Los Reyes Morenos	Recuerdos de Catavi 15 de agosto	caporal caporal
1983	Lauro	LP	Los Kjarkas	Chulla	saya
1983	Lauro	LP	Ana Cristina C.	Buscando a mi negrita	saya
1983	Discolandia	LP	Luis Rico	En el funeral del río	
1985	Heriba	LP	Sangre Minera	No me olvidarás	saya
1987	Lauro	LP	Los Kjarkas	Recuerdos	saya
1990	LYRA	LP	Nuevas Raíces	Quiero saber Siempre te espero	saya saya
1992	LYRA	LP	Familia Valdivia	Sambo Salvito	saya

1990	Heriba	CD402	(rcp) Proyección	Triste corazón	saya
1990	Heriba	CD405	Proyección	A qué volviste mujer	saya
1990	Lauro	LCD0001	(rcp) Los Kjarkas	Llorando se fue	saya
1990	Lauro	LCD0005	(rcp) Los Kjarkas	En el camino	saya
1991	Discolandia	CD-13744	Savia Andina	Sonqoy tiquita	saya-tundiqui
1991	MCB	CD-20	Los Kjarkas	Duele	saya
1991	MCB	CD-27	Los Kjarkas	Mi samba mi negra	saya
1992	Inbofon	CDI-30.042	K'ala Marka	Fiebre y saya	saya danza
1992	Discolandia	CD-13086	(rcp) Luis Rico	En el funeral del río	saya-caporal
1992	Lauro	LCD0007	Amaru	Ven amor	saya
1993	Lauro	LCD0008	(rcp) Los Kjarkas	Recuerdos	saya
1993	Lauro	LCD0009	Andino	Cómo has hecho	saya
1993	Lauro	LCD0012	Amaru	Sambo Caporal	saya
1993	Lauro	LCD0017	Los Kjarkas	Negrita	saya
1994	Discolandia	CD-13856	Ayopayamanta	Otra vez	saya
1994	Heriba	CD412	(rcp) Proyección	No puedo olvidarte	saya
1994	Lauro	LCD0020	Vitamina Brass	“Selección de caporales”	
1994	Lauro	LCD0027	Masis	Negra fortuna	saya
1994	Lauro	LCD0030	Vitamina Brass	“Selección de sayas”	
1994	MCB	CDC-43	Los Kjarkas	El ritmo negro	saya
1994	MCB/Disc.	CCD-40	Manuel Monroy C.	Bailando saya	* (grabado con MOCUSABOL)
1995	Discolandia	CD-13905	Savia Andina	Castañita	* saya afro boliviana
1995	Discolandia	CD-13911	Orq. San Francisco	En el funeral del río	caporal
1995	Discolandia	CD-13929	Nuevas Raíces	Y ahora dónde Solo por un amor	caporal caporal
1995	Discolandia	CD-13930	(rcp) ritmos	“Las mejores sayas de colección”	
1995	Discolandia	CD-13959	Proyección	Tu ardiente fuego Saya de color	saya saya

1995	Inbofon	CDI-30.081	Horizontes	Sambos churuquilla	saya
				Bailando mi negra	saya
1995	Inbofon	CDI-30.082	K'ala Marka	Raíces	saya
1995	Inbofon	CDI-30.087	Ayopayamanta	Ritmo letal	saya
1995	Inbofon	CDI-30.080	Junior's G. Orquestal	“Selección de caporales”	
1995	Lauro	LCD0031	(rcp) ritmos	“Sayas y Morenadas”	
1995	Lauro	LCD0033	Amaru	Piel canela	saya
				Mi morena	
1995	Lauro	LCD0041	Andino	Rey de los negros	saya
1995	Lauro	LCD0042	Vitamina Brass	Ritmo negro	saya
1996	Discolandia	CD-13963	Luis Rico	La saya del caporal	caporal
				En el funeral del río	caporal
1996	Inbofon	CDI-30.102	Grupo Semilla	Luz de mis ojos	saya
1996	Inbofon	CDI-30.103	Ana María	Sambos Illimani	caporal
				Ruidos de la ciudad	caporal
1996	Inbofon	IBC-30112 (cinta cassette)	Sayanta	Bailando la saya	*saya
1996	Lauro	LCD0051	(rcp) artistas variados	Mi morena [Amaru]	saya
1996	Lauro	LCD0053	Savia Andina	Sangre andina	caporal
1996	Lauro	LCD0054	(rcp) ritmos	“Sayas y Morenadas II”	
1997	Discolandia	CD-14020	(rcp) ritmos	“Las mejores sayas (caporales)”	
1997	Inbofon	CDI-30.106	Wara	La coca no es cocaína	caporal
				A Yungas	caporal
1997	Inbofon	CDI-30.123	Los Kjarkas	Saya sensual	saya
				Saya morena	saya
1997	Inbofon	CDI-30.126	Grupo Bolivia	Yungueñito	caporal
1997	Lauro	LCD0060	Vitamina Brass	“Selección de sayas”	
1997	Lauro	LCD0087	Savia Andina	Lágrimas	cullagua-caporal
				Vida mía	huayño-caporal
1998	Discolandia	CD-14033	Los Kjarkas	Wayoea	saya
				Saya de San Andrés	saya
1998	Discolandia	CD-14036	Grupo Semilla	Saya ardiente	saya
				Ajeno amor	saya
1998	Discolandia	CD-LE-514	Banda Juventud centralista de La Paz		caporal
1998	Inbofon	CDI-30.150	K'ala Marka	Baila caliente	saya
1998	Inbofon	CDI-30.156	Ana María	Olvidaré	caporal
1998	Inbofon	CDI-30.158	Nuevas Raíces	Al partir	caporal
				Sin tu amor	caporal
				A dos que se aman	caporal
1998	Inbofon	s/n	Tupay	Soy caporal	saya
1998	Lauro	LCD0113	Sayubu	Piel ardiente	saya
1998	Lauro	LCD0114	Horizontes	Saya morena	saya
1998	Lauro	LCD0141	Banda Real Imperial	“Sayas y Morenadas”	
1998	Lauro	LCD0160	Familia Valdivia	Bailando caporal	saya
1999	Discolandia	CD-14051	Jach'a Mallku	Amorosa palomita	caporal
1999	Discolandia	CD-14052	(rcp) artistas variados	Mi samba mi negra [Los Kjarkas]	caporal
1999	Discolandia	CD-14055	Grupo Bolivia	Ritmo de tradición	caporal
1999	Discolandia	CD-LE-512	(rcp) ritmos	“Caporales”	
1999	Discolandia	CD-LE-521	Bonanza	Sueño caporal	caporal
1999	Discolandia	CD-LE-535	Jach'a Mallku	“Selección de caporales”	
1999	Heriba	CD470	Llajtaymanta	Centralista soy	saya
1999	Lauro	LCD0191	Vertiente	Yungas querido	saya

1999	Lauro	LCD0193	Siembra	La buena	saya
				Pensando en ti	saya
1999	Lauro	LCD0203	Oasis	Saya afro original	*saya
				Atrévete	caporal
				Lo mejor para ti	caporal
1999	Lauro	LCD0213	Ayopayamanta	Buscando otro querer	saya
1999	MCB/Disc.	CCD-51	Jach'a Mallku	Al volver de Oruro	caporal
2000	Discolandia	CD-LE-546	Phaway	No te vayas	caporal
2000	Lauro	LCD0269	Hiru Hicho	Centralistas	caporal
2000	Lauro	LCD0272	Surimana	Sueños de mujer	saya
2000	Lauro	LCD0277	Masis	Churu churitu	caporal
				Saya real	*saya
2000	Lauro	LCD0292	Kutumuy	Promesas	saya caporal
				Fluye en tus venas	saya caporal
2000	Lauro	LCD0296	Arawi	Chicaloma	saya
2000	Lauro	LCD0299	Andino	Sambo sambito	caporal
2001	Discolandia	CD-LE-551	Rijch'ariy	Escúchame compañero	caporal
				Huellas de ñanchahuazú	*saya
2001	Discolandia	CD-LE-565	(rcp) ritmos	“Mega mix caporales”	
2001	Discolandia	CD-LE-569	(rcp) ritmos	“Mega mix caporales”	
2001	Discolandia	CD-LE-575	Sayanta	Mi corazón	caporal
				Mamá	*saya
				(rcp) Bailando la saya	*saya
2001	Discolandia	CD-14079	Inca Pacha	Dulce negra	saya-caporal
2001	Discolandia	CD-14081	Amaru	Ma Yembe	saya
2001	Discolandia	CD-14083	(rcp) Los Kjarkas	Saya de San Andrés	caporal
				Wayoea	caporal
				Saya Sensual	caporal
				Saya Morena	caporal
				Duele	caporal
				Mi samba mi negra	caporal
				El ritmo negro	caporal
2001	Discolandia	CD-14093	Awatiñas	Negra bandida	caporal
2001	Discolandia	CD-14096	Llajtaymanta	Selección de caporales	caporal
2001	Discolandia	CD-14098	Grupo Bolivia	Echarte al olvido	caporal
2001	Discolandia	CD-LE-571	Los Jayas	Al ritmo del corazón	saya
				De Bolivia lo mejor	caporal
				Quisiera	aire de caporal
2001	Heriba	CD496	Llajtaymanta	Tú, mi vida eres tú	caporal
				A los 25 años	caporal
2001	Heriba	CD500	Altitud Bolivia	Anhelo estar junto a ti	caporal
				Linda morena	caporal
2001	Heriba	CD505	Ollantay	Tu regreso	canción caporal
2001	ind.	s/n	K'ala Marka	Sabor caliente y picante	caporal
2001	Lauro	LCD0337	Los Kjarkas	Saya afrodisiaca	saya
				La promesa	saya
2001	Lauro	LCD0339	Aldana	Baila mi negra	caporal
				María	caporal
2001	Lauro	LCD0352	Ayopayamanta	Morena linda	*afrosaya
2001	Lauro	LCD0370	(rcp) ritmos	“Saya- caporal "especial””	

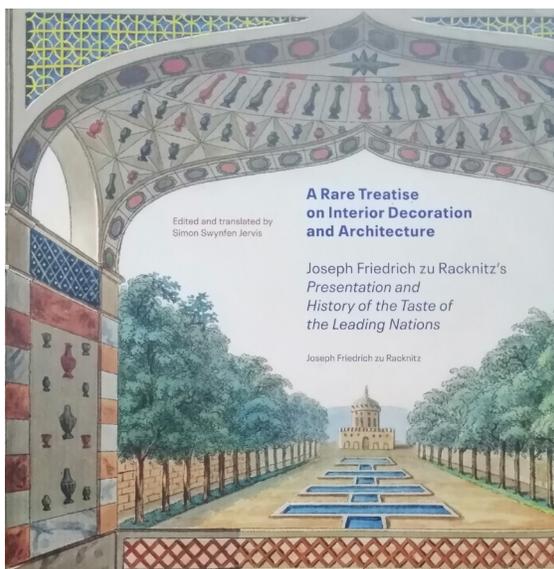
2002	Discolandia	CD-13742	Luis Rico	El Grupo Afroboliviano	*(grabado con los afros)
			Grupo Afroboliviano	Hermano yo quiero hablarte	*(grabado con los afros)
			Julio Zabala	Agradecimiento	*(grabado con los afros)
2002	Efecto Rec.	ERCD-0009	Tupay	Tú eres mi negra	caporal
2002	Lauro	LCD0402	Proyección	A qué volviste	saya
2002	Lauro	LCD0414	Surimana	Llajta querida	saya
2002	Lauro	LCD0417	Sangre Aymara	Yungueñita	caporal
				Perdóname	caporal
2002	Lauro	LCD0425	Tukuypaj	Tengo celos	saya
2002	Universal	012790-2	K'achas	Como rayitos de sol	*saya-afro (grabado con los afros)
2003	Discolandia	CD-14105	Jach'a Mallku	Ay Rosita	caporal
				Dame, dame tu corazón	caporal
2003	Discolandia	CD-14111	Bonanza	Te olvidare	saya
2003	Discolandia	CD-LE-579	Phaway	Tienes que ser caporal	caporal
2003	Discolandia	CD-LE-585	(rcp) ritmos	“Caporales”	
2003	Discolandia	CD-LE-592	P'unchay	Adivinen	caporal
2003	Heriba	CD554	(rcp) Grupo Bolivia	Se fue	saya
2003	Heriba	CD571	Ollantay	Lejana	caporal
2003	Herrera R.	s/n	Illapa	Fiebre de saya	saya
2003	Lauro	LCD0464	Proyección	Decídete	saya
2003	s/n	s/n	Tupay	Gringuita	saya-caporal
2004	Discolandia	CD-LE-587	Mayas	Bellos recuerdos	saya-caporal

[notas]

- Los discos recopilados están señalados con (rcp) en la sección “artista”: los que llevan (rcp) con el nombre de artista son colecciones tipo “lo mejor” del mismo artista. Los “(rcp) artistas variados” son antologías de los temas más buscados del tiempo recopilados por las editoras. Los “(rcp) ritmos” son colecciones de temas del mismo ritmo escogidos de varios artistas.¹ En estos discos no se adjunta el nombre del ritmo a cada tema, ya que de hecho son reconocidos como los del ritmo que titula el álbum. En la sección “nombre del tema” y “nombre del ritmo” de estos se identifica solamente el título del álbum.
- En la sección “nombre del ritmo” se ve el nombre del ritmo tal como está puesto en las publicaciones. Queda vacía cuando este no está especificado.
- A partir del año 1994 aparece la saya folclorizada, que se distingue con un asterisco (*) delante del nombre del ritmo.

¹ Suelen publicar las recopilaciones por ritmos para satisfacer la demanda los que los bailan.

Fuente: Elaboración propia.



**Joseph Friedrich zu Racknitz.
Jervis, Simon Swynfen, trad. y ed.**

***A Rare Treatise on Interior Decoration
and Architecture: Joseph Friedrich zu
Racknitz's Presentation and History
of the Taste of the Leading Nations***

Año: 2019

Editorial: Getty Research Institute

ISBN: 978-1-60606-624-9

Páginas: 349

Por José Luis Escalona Victoria*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.R01>

¿Cómo se hacían interpretaciones estéticas de lo mexicano antes de que existiera México como país? ¿Había o hay un estilo mexicano? Entre 1796 y 1798 se produjo y presentó al público, en cuatro volúmenes, un objeto ambiguo para los criterios actuales sobre ciencias y artes, incluso como obra literaria. Su elaboración estuvo a cargo de un hombre de “buen gusto” de la nobleza de Sajonia, un reino con población mayoritariamente protestante y propulsor de la libertad religiosa (aunque la familia paterna del autor tenía su origen en el este de Austria y había servido a varios emperadores católicos del Sacro Imperio Romano). Se trata de Joseph Friedrich Freiherr zu Racknitz (1744-1818), un noble librepensador, masón que se comparaba en ocasiones con Papageno, personaje de *La Flauta Mágica*, ópera de Mozart estrenada en Viena en 1791. Tras varios siglos en el olvido, la obra en cuestión, de edición muy limitada —únicamente 500 ejemplares—, se reeditó y tradujo al inglés muy recientemente, en 2019, a cargo de Simon Jervis. El mismo Jervis, en los capítulos preliminares, da cuenta de muchos detalles de la historia de este objeto ambiguo y de su autor, colaboradores, editores y lectores.

Racknitz practicaba el diseño de interiores, exteriores y escenografías, así como la arquitectura, la música, la mineralogía y la tecnología; también se dedicaba a coleccionar objetos diversos. Fue contemporáneo de figuras como Goethe —con quien tuvo encuentros en Dresde, hoy Alemania,

* Dr. en Antropología, profesor-investigador Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1783-0142>. Correo-e: joseluiscalona@prodigy.net.mx; jescalona@ciesas.edu.mx.

Fecha de recepción: 05/08/2021. Fecha de aceptación: 24/10/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



y en Carlsbad, hoy Karlový Vary, República Checa— y Alexander von Humboldt —quien visitó alguna vez el gabinete de Racknitz en Dresde para conocer sus colecciones de minerales, insectos, conchas y modelos de máquinas—. Otro contemporáneo y conocido de Racknitz fue Carl Heinrich Titius, mineralogista y director del gabinete de historia natural de Sajonia. Al igual que ellos, era miembro de diversas sociedades científicas y de artes, así como colaborador o suscriptor de publicaciones de amplia circulación, entre ellas *Mustertafeln*, de mineralogía, o *Allgemeine Literature-Zeitung* y *Journal des Luxus und der Moden*, revistas de literatura, arte, técnica, diseño, decoración y moda, en fin, de buen gusto.¹ Con ellos compartía el interés en minerales, meteoritos, colores, formas y lugares exóticos, así como en lo que podría englobarse en ese entonces como la “historia natural”, aderezada con peculiares ideas estéticas y religiosas. Estudió arte con Giovanni Battista Casanova, hermano menor del célebre aventurero, quien daba clases en la Academia de Arte de Dresde, y con Johann Heinrich Ramberg, pintor de la corte del elector de Hanover e ilustrador de una publicación de Racknitz sobre arte (especialmente sobre pintura y jardinerías inglesa y francesa). Exploró incluso la posibilidad de incursionar en el comercio de materiales y objetos de vidrio, metal y porcelana, así como muebles y vestido, guiado por ideas de lo bello, buscando exaltarlos a través de diseños basados tanto en la simplicidad como en la elegancia y en la armonía de elementos. Siguiendo algunas de esas ideas, diseñó y construyó su casa, edificada muy cerca de un lugar conocido como Palacio Japonés, que había sido construido por un familiar materno de Racknitz y comprado por el elector de Sajonia, Friedrich August I, en 1717, para alojar su vasta selección de porcelana oriental, y más tarde sus colecciones de antigüedades clásicas, monedas y medallas, así como una biblioteca, de la que Racknitz sería visitante frecuente. En 1790 fue nombrado por el elector Friedrich August III en el cargo de Mariscal de la casa del elector, y en 1800 *directeur des plaisirs* (responsable de la música para la capilla y de la ópera) y encargado de las cocinas. En medio de esas y otras tareas, en 1792, el elector le pidió un encargo muy particular: elaborar un esquema para la redecoración del palacio Moritzburg.

Construido dos siglos antes por el elector Moritz de Sajonia, a unas millas al noroeste de Dresde, y usado como albergue para jornadas de cacería, Moritzburg es una amplia construcción cuadrangular con varias salas, filas de cuartos en cada flanco y cuatro torres en las esquinas. Racknitz vio en esa comisión la oportunidad de hacer ver el buen gusto, de educar en ello al público y de probar al mundo el grado que el reino había alcanzado en cuestiones de estética. Así, ideó un esquema sobre distintas expresiones del buen gusto, mostrándolas mediante diversas formas clásicas con trayectorias propias de diversas regiones del mundo. Consultando libros en bibliotecas de Dresde, Leipzig y Weimar, y consiguiendo obras a través de expertos comerciantes de libros, presentó una primera idea de redecoración del palacio Moritzburg al elector en una carta de 1793, tras la que recibió su apoyo para desarrollar su boceto. El plan era presentar en las estancias del palacio Moritzburg la historia general del gusto en el mundo, en varias naciones antiguas y modernas, todo a través de la decoración de cada habitación, en composiciones de muebles, pinturas, puertas, con materiales, texturas y colores específicos. Inició con un esquema

¹ Es entre las cortes, los intelectuales y la burguesía emergente en el occidente europeo en donde se debatía acerca de la definición de lo estético a la vez que se experimentaba la belleza a través del consumo y la producción de objetos de lujo.

de 16 salones, con pintura, muebles y otros detalles de decoración de interiores, así como de jardines. Para el diseño, además de los libros, consultó a artistas de Sajonia y expertos de otras partes del centro de Europa. No obstante, el plan se transformó conforme avanzaba el trabajo, y al final dio un giro inesperado: la remodelación del palacio nunca se hizo, pero el esquema cambió dando lugar a un catálogo de 24 composiciones que abarcaban una diversidad mayor de “gustos” del mundo que la del plan original.

El esquema presentado al elector incluía diseños inspirados en las naciones antiguas: egipcio, chino, etrusco, griego, romano, morisco, gótico, alemán antiguo, francés antiguo; abarcaba también los contemporáneos: inglés, uno influenciado por los descubrimientos de Herculano y Pompeya, y uno por el arabesco de Raphael; y finalmente otros de historias paralelas: persa, turco, mexicano y tahitiano. Después, fueron incluidas otras ocho variantes: una llamada “moderno supuestamente antiguo”, una siberiana, otra de Kamchatka (del este de Rusia), una de India del este, una judía o hebrea, la denominada “francés grotesco”, una proveniente del inglés antiguo y la persa, dividida en antigua y moderna. Cada “gusto” se presentaba con un par de placas o viñetas, una del diseño general y otra con detalles de muebles o de materiales, además de un texto que hacía referencia a particularidades de la historia de cada una de las “naciones” de las que se originaban los esbozos. El enfoque principal estaba puesto en el diseño de los cuartos, expuestos en viñetas elaboradas por los artistas que colaboraban con Racknitz. Igualmente, en la elaboración de las planchas para la reproducción de las viñetas e imágenes que acompañaban el texto Racknitz trabajó con varios artistas y editores sajones. El primer boceto de todo ello fue revisado por Georg Joachim Göschen (editor e impresor también de algunas obras de Goethe y del *Journal des Luxus und der Moden*), el cual se propuso hacer la edición. Se preparó en cuatro tomos, que serían vendidos paulatinamente entre 1796 y 1799 —uno cada año— en la Leipzig Eastern Fair, el más importante evento anual de editores.

El libro era promovido como una muestra del sentido estético que imperaba en el reino de Sajonia, que podría a su vez inspirar a otros diseñadores, arquitectos, constructores y artistas en diversas latitudes. Varios comentarios al esquema original —publicado en una revista— o a la obra —conforme aparecían los volúmenes— fueron publicados en revistas de la época, con distintos tonos críticos. Algunos eran elogiosos, sin dejar de mencionar la necesidad de mejora de ciertos detalles de los textos y de las placas —varias fueron reproducidas como adelanto en reseñas de la obra—, ya sea en la composición de las imágenes —su color y forma— o en su fidelidad al gusto que representaba. También estaban los que se dirigían a las categorías mismas, como la de “grotesco”, usado para el arabesco en uno de los textos de presentación del esquema, la de “alemán antiguo”, que podría ser llamado “tedesco”, o el uso o no de lo “gótico” para el mismo alemán antiguo. Otros cuestionan el uso del término “gusto” (del alemán *geschmack*) en lugar de manera, “*manner*” (en alemán) o “*manier*” (en francés), usados en otra literatura contemporánea del tema. Una cuestión por demás chocante era la posibilidad de que hubiera múltiples formas del gusto, de la belleza o lo bello, y no una sola universal —lo que llevó incluso a comentarios irónicos sobre la imposibilidad de que pudiera compararse el gusto europeo a otros del mundo— o incluso que pudieran ser compatibles la diversidad y la belleza. Algunos de los comentarios más irónicos fueron hechos por Goethe y Schiller.

En uno de los capítulos de la presentación, Jervis sugiere que esta obra constituye una especie de representación etnográfica del mundo desde un punto específico del mismo, en un momento muy particular de la historia del centro de Europa. No solo fue escrito en una época de guerras entre los reinos pruso, ruso y austriaco, y en los inicios de la revolución francesa, con todas sus secuelas de desplazamiento de fronteras y de arreglos políticos en todos los países. Era también el inicio de una nueva era de exploración del mundo, la del cálculo de la circunferencia de la tierra y de su campo gravitacional (Gauss), de los nuevos viajes de exploración (Humboldt); era además el tiempo de la recomposición de los imperios europeos de ultramar y de las nuevas rutas comerciales. La imagen del globo se producía en muchos flancos y uno de ellos es el que se muestra en esta obra: el mundo en un acto de, digamos, degustación, o una geografía de las formas estéticas. Se vincula también con el consumo de ciertas clases, como lo advierte Werner Sombart (2000 [1913]) en su análisis de la vida cortesana y el impulso al capitalismo (en su libro *Lujo y capitalismo*). La presencia en Europa de estilos arabesco, morisco, hebreo, chino —u oriental, en un sentido más general— estaba no solo en los materiales y en objetos como tapetes, porcelanas, telas y colorantes, sino también en la arquitectura y la jardinería, en la ópera y el teatro, o en el diseño de interiores como es el caso de Racknitz —un preámbulo del “orientalismo” del que nos hablaría después Edward Said (2002 [1978])—. Se trata de formas de jerarquizar el mundo, en este caso a través del arte, el sentido de lo elegante, el estilo, con ciertas categorías que irían tomando nuevas formas en las siguientes décadas. Por ejemplo, el “gusto mexicano” que se muestra en las placas correspondientes (pp. 310 y 311) y en el texto (pp. 184-198) —basado sobre todo en una traducción de Francisco Xavier Cavijero, *La historia antigua de México*, y en el libro de William Robertson, *Historia de América*— es una interesante composición de elementos, formas, colores y símbolos ideados a partir de documentos e imágenes, sin que el autor hubiera pisado nunca América. Un primer dato relevante es que es el único gusto americano incluido en esta obra, a pesar de considerarlo imperfecto. Su diseño contrasta con la iconografía del México que surgió tiempo después, con la independencia, y más adelante con el nacionalismo y las múltiples formas de modernización y de autenticación del pasado en el presente.² Cabe destacar que hay otra fuente fundamental para el diseño de esta placa: un “manuscrito mexicano que pertenece a la biblioteca del electorado en Dresde” que, como señala Michael D. Coe (2012 [1992]), se trata de lo que décadas después sería nombrado el Códice Dresde, y que pasaría de ser una “antigüedad mexicana” a convertirse en un códice “maya”. No obstante, la categoría “maya” no se había forjado en el tiempo de Racknitz.

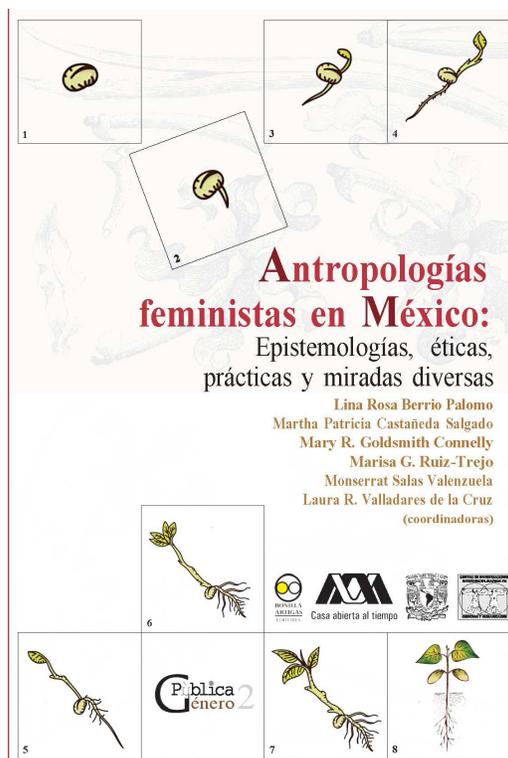
Estamos entonces en un punto de la historia en el cual algunas categorías previas se expresan con fluidez, como “gusto”, y otras se van forjando a partir de nuevos encuentros con el pasado, como “Herculano” y “Pompeya”; mientras que algunas más no han surgido del todo, como “maya”. Esta obra nos permite explorar justamente un momento en la historia de un giro epistemológico que se estaba produciendo, lentamente, en el tránsito de los siglos XVIII y XIX, y que de alguna manera es sustancial a la epistemología del presente, una que delinea las formas

²Una imagen de esta placa se reproduce en un artículo de 2020 de Olivia Horsfeld Turner: “World views – revisiting an 18th-century survey of global style”, se puede consultar en este vínculo: <https://www.apollo-magazine.com/joseph-friedrich-zu-racknitz-book-review/>

en que entendemos, catalogamos y clasificamos actualmente el mundo con tanta naturalidad, la misma que enmarca también las maneras en que discutimos sobre lo bello, lo auténtico, lo antiguo, lo moderno, lo representativo y lo falso. En cierto sentido, leer esta obra nos enseña que nuestro modo de categorizar y jerarquizar el mundo tiene historia, que además encierra otros entendimientos de la realidad que se quedaron en el camino al lado de los que prosperaron y trascendieron hasta el presente. Al mismo tiempo, esta obra nos muestra que las categorías, clasificaciones y jerarquías contienen cierta ambigüedad y, por ello, son más fluidas de lo que parecen. La exploración de estos textos/imágenes nos da la oportunidad de adentrarnos en otras formas de entender el mundo y nos permiten sorprendernos de lo que hallamos en esos encuentros, con sus múltiples formas de lo bello, filtradas por estos personajes inclasificables de la nobleza centroeuropea que participaban intensamente de los nuevos círculos de consumo de lujo y moda de la burguesía naciente.

Bibliografía citada

- Coe, Michael D. (2012 [1992]). *Breaking the Maya Code*. 3a Edición. United States of America: Thames & Hudson.
- Said, Edward (2002 [1978]). *Orientalismo*. Barcelona, España: Random House Mondadori.
- Sombart, Werner (2000 [1913]). *Lujo y capitalismo*. México, D.F., México: Editorial Navarro.
- Turner, Olivia Horsfall (2020). "Worldviews—revisiting an 18th-century survey of global style". *Apollo*. *The International Art Magazine* [en línea]. Disponible en: <https://www.apollo-magazine.com/joseph-friedrich-zu-racknitz-book-review/> (Consultado el 21 de junio de 2021).



Berrio Palomo, Lina Rosa, Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary R. Goldsmith Connelly, Marisa G. Ruiz-Trejo, Monserrat Salas Valenzuela y Laura R. Valladares de la Cruz, coords.

Antropologías feministas en México: Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas

Año: 2020

Editorial: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Bonilla Artigas Editores.

ISBN:978-607-8636-85-3 (Bonilla Artigas Eds.)

ISBN: 978-607-28-1847-7 (UAM)

ISBN: 978-607-30-3433-3 (UNAM)

Páginas: 566

Por Selene Rosales Macuitl*

doi: <https://doi.org/10.31644/ED.V9.N1.2022.R02>

¿Cuáles son los replanteamientos conceptuales, metodológicos y éticos que los feminismos plantean para la Antropología? ¿Cómo sitúan e incorporan las antropologías feministas las construcciones de género, clase, raza y etnia para conocer y comprender la sociedad? Estas son algunas de las preguntas que intenta responder esta obra para acercarse a temas que han cobrado gran relevancia a nivel nacional e internacional respecto a la antropología feminista, pero también constituye un punto de partida para aproximarse a las experiencias de mujeres intelectuales indígenas, trabajadoras del hogar, académicas, trabajadoras sexuales, migrantes y sujetos políticos emergentes del sur global que, ante los contextos de violencia y desigualdad en que vivimos, han llevado las demandas de género, disidencia y rebelión a prácticas de creatividad cultural y política.

Incorporar estas vivencias y experiencias a la producción de conocimientos que cuestionan el sesgo androcéntrico y patriarcal en la sociedad y en la academia ha dado lugar a un abanico de propuestas que conforman el libro *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas,*

* Mtra. en Historia, investigadora independiente. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8878-1267>. Correo-e: selenusca30@gmail.com.

Fecha de recepción: 21/09/2021. Fecha de aceptación: 12/10/2021. Fecha de publicación: 31/01/2022.



prácticas y miradas diversas coordinado por Lina Rosa Berrío Palomo, Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary R. Goldsmith Connelly, Marisa G. Ruiz-Trejo, Monserrat Salas Valenzuela y Laura R. Valladares de la Cruz. El libro condensa las trayectorias profesionales, el trabajo político y las reflexiones éticas de académicas feministas que a través de enfoques y categorías antropológicas discuten y documentan la emergencia de diversos sujetos políticos.

La obra está organizada en cinco secciones que contienen las propuestas epistémicas, metodológicas, etnográficas y teóricas de antropólogas feministas con abordajes a tópicos diversos como trabajo, salud, cuerpo, organización de mujeres indígenas, feminicidio, coproducción de conocimiento y otros temas en los que se sitúan las experiencias y respuestas de mujeres frente a contextos de desigualdad, violencia, discriminación, racismo y sexismo.

Como punto de partida, en la introducción del libro las autoras proveen a los lectores y las lectoras de un panorama histórico sobre las discusiones, temáticas y posiciones teóricas que constatan la conformación y consolidación de este campo de conocimiento en México. En seguida, se delimitan las temáticas que las autoras abordan en las diferentes secciones del libro, demarcando las críticas a la antropología mexicana de Estado y colonialista, pero también incorporando las propuestas de la antropología feminista clásica y contemporánea. Una de las características del libro, en este sentido, es el reconocimiento e integración de diversas antropologías feministas que, desde distintas generaciones e intereses, forman parte de las antropologías feministas en México.

En la primera sección del libro, “Aportes desde las epistemologías feministas”, las autoras despliegan las propuestas teóricas y metodológicas construidas desde la antropología feminista, que en gran manera responden a cuestionamientos como para qué y para quién se producen teorías y conocimientos.

Al respecto, Martha Patricia Castañeda plantea el cambio epistémico en la antropología a partir de la irrupción de teorías emancipatorias y feministas que en los años sesenta cambiaron el rumbo de las investigaciones hacia una antropología holística e integral. Por su parte, los aportes de la antropología feminista anglosajona llevaron al reconocimiento de la diversidad cultural y sexo-genérica al privilegiar la acción cultural y política de sujetos, en particular de mujeres fuera del ámbito institucional o académico, el diálogo de saberes con quienes producen y viven la cultura, así como la resignificación de las diferencias según sus connotaciones socioculturales.

En este sentido, el artículo de Marisa G. Ruiz-Trejo apuesta por reconocer los aportes de la antropología feminista más allá de teorías dialógicas sobre la diferencia social o de parámetros identitarios como lo blanco-burgués-heterosexual para entender a mujeres y hombres. La autora lleva su reflexión hacia el contexto de investigación desde donde se produce el conocimiento y la reconstrucción del pasado histórico a partir del cual se comprende la transgresión de identidades. Tal es el caso del conflicto armado en Centroamérica durante los años ochenta y del levantamiento zapatista diez años después en Chiapas. En este caso, descolonizar las epistemologías y feminismos implica reconocer las prácticas culturales y las formas de vida de sobrevivientes y grupos indígenas, así como el activismo político de organizaciones civiles que buscaron derechos de verdad y justicia con y para estos grupos.

En el último artículo de esta sección Gisela Espinosa nos muestra cómo el diálogo de saberes con jornaleras de diferentes edades y adscripción étnica, pertenecientes a la organización civil

Naxhi, en el Valle de San Quintín, permitió que durante el proceso de investigación se valoraran y privilegiaran los lazos emocionales, las experiencias políticas y la construcción colectiva de conocimiento. Para la autora, tomar en cuenta las subjetividades de quienes investigan permite desarrollar prácticas de investigación comprometidas, que valoren el proceso de colaboración antes que el resultado, permitiendo la coproducción de conocimiento cimentada en la confianza y en el reconocimiento de saberes diversos.

La segunda sección de la obra es “Posturas éticas en las antropologías feministas”. En este apartado se incluyen tres artículos de antropólogas feministas que a lo largo de su vida académica y labor política han participado activamente en favor de los derechos de mujeres a una vida libre de violencia, discriminación y explotación laboral.

En el primer capítulo Mary R. Goldsmith reflexiona sobre su posicionamiento político y ético respecto a las condiciones de servidumbre y discriminación en que trabajadoras del hogar han provisto cuidados, emociones y afectos para la reproducción social en México. Esta reflexión está acompañada de su experiencia como académica y colaboradora en organizaciones civiles, apoyando las luchas que trabajadoras del hogar emprendieron para el reconocimiento de sus derechos desde los años ochenta del siglo XX. Su propuesta ha sido romper las hegemonías y desigualdades de género, clase, raza y etnia reproducidas en la sociedad y en la disciplina, al abrir un diálogo horizontal con los sujetos de investigación o actoras de cambio sobre las condiciones estructurales que les atañen. Esto le ha permitido propiciar espacios de colaboración entre feministas, gobiernos y trabajadoras del hogar en México y Latinoamérica.

Para Verónica Rodríguez Cabrera el compromiso ético, como investigadora y feminista, la llevó a emplear el trabajo etnográfico como medio para acercarse a las problemáticas de mujeres rurales e indígenas que viven en la costa chica de Guerrero. Su participación estuvo dirigida a recuperar los conocimientos y experiencias cotidianas de mujeres amuzgas, mixtecas y nahuas. El objetivo fue fortalecer las redes entre mujeres y ampliar las formas de participación política en el proceso de conformación del municipio Rancho Nuevo de la Democracia. En este sentido, la autora considera el trabajo etnográfico como medio para conocer los puntos de vista de quienes de manera cotidiana viven las asimetrías de poder, así como también una herramienta para potencializar y favorecer la actividad política, la equidad de género y las posibilidades de cambio desde saberes personales y cotidianos.

El capítulo de Estela Casados González narra que tras la tipificación del delito de feminicidio en Veracruz en el año 2011 se hizo latente la ausencia de diagnósticos cuantitativos y la falta de información para la población respecto a los casos de feminicidio. Estas circunstancias motivaron que tanto académicas de la Universidad Veracruzana como jóvenes investigadoras se comprometieran a documentar, clasificar y registrar asesinatos de mujeres y niñas por razones de género. Estados de angustia, miedo e impotencia fueron algunos de los sentimientos de empatía e identificación emocional que las investigadoras experimentaron al clasificar y documentar las características de víctimas de feminicidio. Esta identificación con las víctimas no debe equipararse a la ausencia de objetividad científica, como reflexiona la autora, sino a la oportunidad de interpelación para visibilizar y desnaturalizar la violencia de género en la vida cotidiana de las mujeres en México.

En el tercer apartado, “Protagonistas diversas, voces multisituadas”, se integran los aportes de académicas que promueven el reconocimiento de saberes vividos y pensados por mujeres con diversas adscripciones étnicas y etarias. Las autoras coinciden en la resignificación del género como una herramienta política y cultural para la autodeterminación, así como parte de los derechos humanos para hacer frente a la discriminación étnica de la academia y ante el Estado mexicano.

Desde la óptica de Mercedes Olivera Bustamante el posicionamiento político en contra de las subordinaciones de género y discriminación étnica es colocar a las mujeres como sujetos de transformación. Esto es posible porque en los imaginarios culturales indígenas se han unificado elementos ideológicos y culturales que conectan la intersubjetividad de las mujeres a su colectividad, de manera complementaria a su sentido humano. Aunque las dinámicas sociales de su colectividad o comunidad hacen que las expresiones sociales e individuales de los feminismos cambien, las características comunes permanecen y son oportunas para una alianza en contra la dominación y subordinación estructural del mundo capitalista. Tal es el caso de mujeres zapatistas y de diversos colectivos de mujeres en Chiapas que han luchado por los derechos de mujeres indo-campesinas y sus comunidades.

Para reivindicar la cosmovisión y acción política de mujeres indígenas, Laura R. Valladares sitúa las experiencias de tres generaciones de mujeres indígenas que luchando activamente por los derechos colectivos de sus comunidades se han abierto paso en la vida pública de sus pueblos. La autora contextualiza la formación y trascendencia política de estas mujeres de la mano con los cambios en las corrientes feministas desde los años ochenta del siglo XX. La primera generación de mujeres se sitúa en organizaciones mixtas, participando por la autonomía de su comunidad, en contra del racismo y la criminalización del Estado mexicano. En este proceso, los roles de género cambiaron y las hijas de líderes fortalecieron su identidad étnica, permitiendo que la tercera generación de mujeres jóvenes formara alianzas multiétnicas para luchar por mejores condiciones de vida.

Por su parte, Carmela Cariño Trujillo aboga por el reconocimiento de los saberes comunitarios y apuesta por la descolonización del conocimiento, dentro y fuera de la academia, por la defensa de la vida y la lucha de los pueblos por sus territorios, en contra del racismo y el capitalismo. La autora es reflexiva en este sentido y se enuncia como mujer *ñuu savi*, campesina, activista, feminista decolonial, socióloga y antropóloga. Desde estos elementos identitarios cuestiona la “colonialidad del saber”, que institucionalizó y legitimó la hegemonía masculina con la razón-objetividad, y asoció lo femenino con la corporeidad-subjetividad. Su propuesta es retomar los planteamientos de feminismos antirracistas y decoloniales que reivindican la experiencia y el conocimiento situado por la defensa de los cuerpos, el corazón, las tierras y los territorios.

Desde la mirada de Georgina Méndez Torres la palabra y la escritura son vehículos de concientización y militancia, así como herramientas para sistematizar e historiar la memoria colectiva de los pueblos, de sus saberes, experiencias y trayectorias. Es en este sentido, la autora propone el rescate de los caminos de vida, organizaciones y estrategias de mujeres indígenas para abrir espacios de consciencia social hacia el pasado donde se valore el conocimiento cotidiano, los aspectos emocionales y espirituales de los pueblos. Su narración busca visibilizar las luchas y

saberes de mujeres tseltales, tsotsiles, choles, tojolabales en México y kichwas en Ecuador. También dar continuidad a la historia de sus comunidades, a la integración de nuevos aprendizajes y la unión de distintas generaciones para hacer frente a las desigualdades de género.

Al final de esta sección, Nadia Rosso retoma las narrativas de mujeres jóvenes urbanas en México que desde sus experiencias personales hablan sobre su identidad feminista. La autora reflexiona acerca de la construcción de subjetividades en estas actoras mediante el análisis discursivo de diferentes entrevistas virtuales realizadas en las redes sociales. A través de su investigación se observan los significados culturales y las relaciones sociales cotidianas a las que aluden estas jóvenes mujeres feministas que se develan como parte del contexto histórico y social en que crecieron y aprendieron categorías simbólicas. En este escenario, Nadia Rosso afirma que el feminismo es una fuerza discursiva desde donde los campos de acción y producción simbólica pueden cambiar, plasmando nuevos contenidos en las construcciones identitarias y las maneras de entender y vivir el mundo.

En consonancia con las epistemologías, éticas y prácticas propuestas por las antropologías feministas en esta obra, la cuarta sección, “La antropología y el feminismo: narraciones en primera persona, sobre experiencias de investigación y docencia”, tiene la cualidad de acercar a los lectores y las lectoras a la formación intelectual y política de mujeres que definieron sus intereses de investigación en torno al feminismo. De manera particular, sus narraciones describen las experiencias laborales, familiares, personales y sociales que contribuyeron a situar al feminismo como acción política y como recurso para vincular su pensamiento crítico con otros campos de conocimiento, en especial con las problemáticas comunes de mujeres cercanas y en otras latitudes.

Para comenzar la sección, Sara Elena Pérez Gil Romo describe su acercamiento a los saberes y representaciones de la alimentación en la población mexicana desde diferentes campos del conocimiento. Como nutrióloga considera que la visión cuantitativa y biologicista fue parcial para entender el proceso vital de la nutrición. Sin embargo, como antropóloga, el método cualitativo y la perspectiva de género le permitió profundizar sobre los aspectos socioculturales de la alimentación y sus significados, situando su investigación más cercana a las mujeres de su realidad.

Gilda Salazar Antúnez caracteriza su posicionamiento feminista como un constante transitar entre la vida académica y la intervención comunitaria. Su acción como mujer radical de izquierda, su lucha por la maternidad libre y voluntaria y su compromiso con mujeres jornaleras en Sinaloa y Sonora, la han llevado a reconocer que el feminismo le ha provisto de herramientas epistémicas, metodológicas y éticas, incluso antes de formarse como antropóloga.

Para Monserrat Salas Valenzuela, su acercamiento académico y político al movimiento feminista concilió su interés por la alimentación, los saberes maternos, su experiencia corporal, su actuar como madre trabajadora y su participación en políticas públicas dirigidas a la maternidad voluntaria y la despenalización del aborto. En su vida personal y como académica feminista la apertura epistemológica con enfoque de género le permitió situar las construcciones socioculturales sobre la maternidad y la alimentación desde las múltiples dimensiones de la vida familiar.

La narración de Adriana García Meza sobre su formación como antropóloga social feminista es descrita como un camino de ida y vuelta entre su vida personal, su práctica feminista y su

compromiso laboral como formadora de docentes. En el trayecto, su fuerte vínculo con la agenda feminista y su formación como antropóloga la impulsó a participar en el proyecto “Ética sexual de Las Bigotonas”, a continuar con sus estudios de maestría y doctorado y, en el plano laboral, a encontrar modos creativos para incorporar el enfoque de género en la formación de docentes y adolescentes ante las políticas modernizadoras de la educación superior.

En el último relato Meztli Yoalli Rodríguez explica su experiencia de investigación con mujeres recluidas en la cárcel de Puebla como un ejercicio que descolonizó su práctica académica y formó un puente con su postura feminista. Desde esta experiencia, la memoria y el cuerpo han sido elementos fundamentales de su metodología para escuchar e interpretar el sentir y el pensar de mujeres en contextos de sexismo y racismo en México. La autora considera que estos parámetros son guías para subvertir las jerarquías de poder en la sociedad, pero también en la academia.

La quinta y última sección del libro, “Expresiones contemporáneas de la violencia”, integra el análisis crítico de temas relacionados con la violación de derechos reproductivos, territoriales y laborales de mujeres migrantes, trabajadoras sexuales y mujeres indígenas. La exposición y desarrollo de los temas refuerza el análisis interseccional y estructural de discursos, políticas y prácticas hegemónicas que han naturalizado la violencia en la vida cotidiana de mujeres en distintas latitudes. Para desentrañar las circunstancias históricas, culturales y políticas que actúan en cada contexto las investigadoras vinculan categorías de género, clase y raza en sus investigaciones.

En el primer capítulo Lina R. Berrio Palomo reflexiona sobre cómo la intervención de los cuerpos en el procedimiento obstétrico ha sido una de las prácticas más recurrentes implementadas por el sistema público estatal, aunque en la mayoría de los casos innecesaria para la atención de mujeres indígenas de la Costa Chica de Guerrero. A través de diferentes historias contadas por estas mujeres, la autora constata cómo los procedimientos invasivos antes y después del parto se entrecruzan con situaciones de discriminación y racismo en instituciones estatales y en sus comunidades. En este engranaje, tanto los marcos heteronormativos institucionales sin perspectiva intercultural como la descentralización gubernamental neoliberal han perpetuado y naturalizado la violencia física y psicológica hacia estas mujeres.

La violencia que se entrecruza constantemente en la vida cotidiana de mujeres nahuas en Zongolica, Veracruz, ha atentado contra sus derechos colectivos e individuales. De esto da cuenta Natalia De Marinis al analizar cómo se ha replicado el sistema de dominación en el ámbito doméstico y comunitario de estas mujeres. La autora mapea el engranaje de poder desde los márgenes para dar cuenta del despojo histórico y estructural que ha exacerbado la explotación, la jerarquización laboral y la formación de identidades racializadas que violentan la vida de las mujeres en este municipio. En este sentido, la colaboración con la organización civil Casa de la Mujer Indígena (CAMI) permitió sistematizar estas experiencias y acompañar a otras mujeres en favor de sus derechos ante escenarios de violencia de género, despojo territorial y discriminación étnica.

Con el propósito de exponer cómo la violación de los derechos territoriales, laborales y reproductivos de mujeres ha persistido y ha enfatizado la diferenciación social en comunidades indígenas de México y Canadá, Cristina Oehmichen-Bazán analiza los valores culturales y jurídicos en que descansan la justicia indígena y las relaciones de parentesco en el neoliberalismo.

En ambos casos, la autora considera que las fuerzas destructivas del colonialismo han persistido como forma de regulación social, afianzando la violencia de género, el despojo de derechos sobre la tierra y la marginación laboral. Aunque los contextos históricos son diferentes, en ambos casos la violencia no es reconocida como un problema social a reglamentar, tampoco en las políticas públicas dirigidas a regular el estatus indígena en sus países.

Para finalizar esta sección, Juliana Vanessa Maldonado Macedo aborda las ambigüedades semánticas de políticas internacionales norteamericanas, redefine el trabajo sexual, la explotación sexual y la trata de personas y revisa la criminalización sobre el trabajo sexual con políticas punitivas y carcelarias dirigidas al tráfico y redes de trata. Para iluminar la manera en que los discursos hegemónicos han dado lugar a la violación de derechos laborales de trabajadoras sexuales, la autora brinda una “Etnografía de las políticas antitrata y su relación con el trabajo sexual y migraciones en la frontera México (Chiapas)-Guatemala”. A partir de su análisis, plantea el reconocimiento de reflexiones y voces de mujeres sujetas a políticas y discursos de represión, exclusión, marginación y racismo.

En suma, las directrices epistemológicas planteadas en cada sección de esta obra brindan una gama de metodologías y conceptos antropológicos que, situados en cada contexto etnográfico, han priorizado la autoridad epistémica de mujeres con distintas adscripciones y condiciones étnicas, de clase, etarias y sexo-genéricas. Desde este desplazamiento las antropologías feministas apelan a la generación de conocimientos que resignifiquen de las construcciones de género, clase, raza y etnia hacia teorizaciones y posibilidades de la acción cultural y política.