

3

ENERO-JUNIO 2017
VOL. 2 - NÚM. 3

ANTROPOLOGÍA AMERICANA



ISSN: 2521-7607



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

**AUTORIDADES DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
2013-2017**

| | | |
|-----------------------|---------------------------------|-------------|
| PRESIDENTE | Ing. Rigoberto Magaña Chavarría | El Salvador |
| VICEPRESIDENTE | Dr. Roberto Aguiar Falconi | Ecuador |

SECRETARIO GENERAL

Dr. Rodrigo Barriga-Vargas
Chile

COMISIÓN DE CARTOGRAFÍA

(Uruguay)

Presidente:

Dr. Carlos López Vázquez

Vicepresidente:

Mg. Yuri Sebastián Resnichenko Nocetti

COMISIÓN DE HISTORIA

(México)

Presidenta:

Dra. Patricia Galeana Herrera

Vicepresidente:

Dr. Adalberto Santana Hernández

COMISIÓN DE GEOGRAFÍA

(Estados Unidos de América)

Presidenta:

Geóg. Jean W. Parcher

Vicepresidenta:

Dra. Patricia Solís

COMISIÓN DE GEOFÍSICA

(Costa Rica)

Presidente:

Dr. Walter Fernández Rojas

Vicepresidente:

M. Sc. Walter Montero Pohly

COMITÉ DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Coordinador: Dr. Ernesto Vargas (México)

MIEMBROS ACTIVOS Y CORRESPONDIENTES

| | | |
|-----------------|------------------------------|-----------------------------|
| Argentina | Dr. Rodolfo Adelio Raffino | |
| Belice | | |
| Bolivia | Lic. David Pereira | |
| Brasil | | |
| Chile | Profa. Eliana Durán Serrano | Sra. Victoria Castro Rojas |
| Colombia | Sr. Guillermo Sosa Abelia | |
| Costa Rica | Maureen Sánchez Pereira | |
| Ecuador | Lic. Carlos Álvarez Saa | Sr. Fredy Bravo |
| El Salvador | | |
| Estados Unidos | | |
| Guatemala | Lic. Roberto Rubio Cifuentes | |
| Haití | | |
| Honduras | Ing. Tomás Rojas | |
| México | | |
| Nicaragua | | |
| Panamá | Profa. Aminta Núñez | Profa. Marcela Camargo |
| Paraguay | | |
| Perú | Dr. Miguel Cordero Guerrero | Lic. Gerald Zubiaga Sánchez |
| Rep. Dominicana | Sr. Fernando Morbán Laucer | Sr. Carlos Esteban Deive |
| Uruguay | Prof. Eduardo Acosta y Lara | |
| Venezuela | Lic. Rodrigo Navarrete | Lic. Alejandro López |

3

ENERO-JUNIO 2017
VOL. 2 - NÚM. 3

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

ISSN: 2521-7607



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
COMISIÓN DE HISTORIA
2013-2017

Presidenta: Dra. Patricia Galeana Herrera
Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (México)
Vicepresidente: Dr. Adalberto Santana Hernández
Consejo Académico del Área de las Humanidades y de las Artes de la
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Editora:
Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria Deleg. Coyoacán, 04510 Ciudad de México, México.
Teléfono (+52-55) 5622-9535
Correo electrónico: boletin.antropologia.americana@gmail.com

Comité Editorial:
Luis Felipe Bate, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Guillermo Acosta Ochoa, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México
Héctor Díaz Polanco, Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio de México
Rebecca Lemos Igreja, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas,
Universidade de Brasília, Brasil
Alvaro Bello Maldonado, Instituto de Estudios Indígenas,
Universidad de la Frontera, Chile

Definición: Antropología Americana, publicación fundada en 2016, es una revista semestral de carácter latinoamericano, incluye artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionadas con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica, así como una sección de anuncios y noticias.

Sistema de arbitraje: doble ciego.

Para canje, venta, distribución y anuncios, escribir a:
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Secretaría General

Apartado Postal 18879, 11870 Ciudad de México, México
Teléfonos: (5255)5277-5791, 5277-5888, 5515-1910 Fax: (5255)5271-6172
Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org | <<http://www.ipgh.org>>

Las opiniones expresadas en notas, informaciones, reseñas y trabajos publicados en *Antropología Americana*, son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Los originales que aparecen sin firma ni indicación de procedencia, son de la dirección de la revista.

Descripción de portada: La Guelagueta, fiesta del estado de Oaxaca, México.

Fotografía: Cristina Oehmichen.

D.R. © 2017 Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Antropología Americana, vol. 2, núm. 3, enero-junio 2017, es una publicación semestral editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Delegación Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Tels. (52-55)5277-5888, 5277-5791, 5515-1910. www.ipgh.org, publicaciones@ipgh.org. Editora responsable: Dra. Cristina Oehmichen Bazán, boletin.antropologia.americana@gmail.com, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04- 2015-100912573700-102 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. ISSN 2521-7607. Licitud de título y contenido: en trámite. Impresa por Cargraphics, Red de Impresión Digital, Aztecas núm. 27, Col. Santa Cruz Acatlán, C.P. 53150, Naucalpan, Edo. de México, este número se terminó de imprimir el 05 de diciembre de 2017 con un tiraje inicial de 70 ejemplares.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

ANTROPOLOGÍA AMERICANA
vol. 2, núm. 3
enero-junio 2017

Editorial..... v

Artículos

Antropología de las músicas populares mexicanas en Bolivia
Luis Omar Montoya Arias..... 11

Propaganda migratoria versus Fritta Caro: un contrapunto
Alexandre Beaudoin Duquette 29

La participación comunitaria en el abordaje de la seguridad. Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Horacio Sabarots 49

El trabajador del tiempo y la naturaleza: su conocimiento tradicional
Beatriz Elena Madrigal Calle 67

Género y justicia entre las mujeres nahuas del municipio de Rafael Delgado, Veracruz
Carolina Elizabeth Díaz Iñigo 97

Las peregrinaciones religiosas, un balance actual de su estudio
Carlos Garma Navarro..... 127

“Teoría sustantiva” de la transformación cultural, efecto de procesos de invasión
Raúl Francisco González Quezada 143

Reseñas

Rafael Pérea Taylor, *Transdisciplina, complejidad y antropología*
Natael García Ayala 187

Avisos..... 193

Normas editoriales..... 195

EDITORIAL

Desde hace más de cuatro décadas, la antropología ha mostrado la importancia que tienen los medios masivos de comunicación en las prácticas sociales y culturales, cuya influencia llega a las regiones más apartadas del planeta. El año pasado viajé a Chile y grande fue mi sorpresa cuando las personas, de forma muy amable, me daban el pésame por la muerte de Juan Gabriel, un reconocido cantautor mexicano apreciado en toda Latinoamérica. En Brasil, a mi colega Virginia García Acosta le hablaban del gusto que tienen los brasileños por “Chávez”. No se referían al expresidente venezolano Hugo Chávez, sino al “Chavo del Ocho”, un personaje desarrollado por Roberto Gómez Bolaños en una comedia transmitida por la televisión mexicana. En ambos casos, la difusión de los programas de gran éxito fueron producidos y transmitidos por la empresa Televisa. Estos no son los únicos casos. El artículo de Luis Omar Montoya Arias, titulado “Antropología de las músicas populares mexicanas en Bolivia” se refiere al aprecio de las músicas populares de México entre los sectores de élite no indígena de Bolivia. La influencia que tuvo primero la estación de radio XEW “La voz de la América Latina desde México” es comparable a la que más tarde tuvo Televisa por medio de sus telenovelas y otros programas.

El autor se refiere a la importancia de las músicas mexicanas en los procesos de conformación de las identidades regionales. Entre algunos bolivianos de Santa Cruz, existe la creencia de que los nacidos en uno de sus municipios —Vallegrande— son descendientes de los aztecas. Entre sus entrevistados, hubo quien aseguró que anteriormente “...hubo mexicanos que se quedaron a vivir entre nosotros. Cuando Vallegrande era importante, mineros mexicanos se establecieron en Bolivia”. Para el autor, Santa Cruz es la capital económica y Vallegrande es la matriz cultural del oriente boliviano: un espacio geográfico donde reina lo mexicano. Pero más allá de lo anecdótico, es el análisis de las relaciones interculturales indomestizas en esta región de Bolivia, donde la burguesía local reniega de su pasado indígena y del presidente indígena Evo Morales. Esta región, que ha tenido luchas secesionistas, ha encontrado en la imagen que tiene sobre México, un modelo a seguir. Los ciudadanos del oriente boliviano, señala, miran a México a través de la estandarización cultural propuesta por la empresa Televisa, la principal cadena televisora de México. El autor discute temas relacionadas con la cultura mercantilizada, y el papel que tienen los medios de comunicación de masas en la configuración de las identidades y otros fenómenos socioculturales. Entre los resultados de su estancia de investigación, concluyó que los cambas (los no-indígenas) se identifican con las músicas mexicanas, en oposición a los indígenas y la música andina boliviana.

Muy cercano al tema de la difusión de la cultura de masas es el de la propaganda política. Alexandre Beaudoin Duquette, en su artículo “Propaganda migratoria *versus* Fritta Caro: un contrapunto” explora las maneras de desarmar la propaganda de las instituciones migratorias canadienses, recuperando la experiencia de artistas latinoamericanos que radican en Montreal. Para ello, recupera las interpretaciones que hace la artista Helena Martín Franco, cuyo personaje “Fritta Caro”, en alusión a Frida Kalho, hace referencia a los problemas que viven los inmigrantes latinoamericanos en Canadá. La metodología empleada por Beaudoin consistió en establecer un contrapunteo entre las intervenciones públicas de la artista por un lado, y diversos ejemplos de la propaganda oficial de las instituciones migratorias canadienses, por el otro. El autor observa que mientras la propaganda muestra a Canadá como un lugar lleno de oportunidades para el desarrollo de los inmigrantes, los artistas latinoamericanos como Fritta Caro, exhiben diversos problemas para lograr su integración al país. Beaudoin plantea que existen numerosas disonancias entre la propaganda canadiense que invita a la gente a inmigrar al país, y la cruda realidad a la que se enfrentan los inmigrantes.

El siguiente artículo es de Horacio Sabarots y lleva por título “La participación comunitaria en el abordaje de la seguridad. Ciudad de Buenos Aires, Argentina”. En este artículo el autor se refiere a la participación comunitaria para el tratamiento local de la seguridad en un barrio de la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Señala que el tema de la seguridad se ha instalado como una de las cuestiones que más preocupa a la ciudadanía argentina, principalmente en las ciudades. Existe una gran distancia entre los discursos oficiales sobre la seguridad, y las prácticas y representaciones de la ciudadanía. Explora los procesos de implementación de las nuevas políticas de seguridad nacionales en la zona norte de la Ciudad de Buenos Aires, y el funcionamiento de las Mesas Barriales de Participación Comunitaria en Seguridad promovidas por el Ministerio de Seguridad de la Nación.

Este artículo, de suyo interesante, aborda uno de los temas más sensibles para la población de América Latina, ya que la falta de seguridad abre un espacio de incertidumbre y de preocupación cotidiana. En el caso de Argentina, México y Guatemala, por ejemplo, la falta de seguridad ha llevado a la gente a salir a las calles y movilizarse para exigir un alto a la violencia contra las mujeres ante la actitud muchas veces omisa de las autoridades. Para Sabarots, la cuestión de la inseguridad es una problemática instalada en la agenda pública que no es nueva. Desde mediados de la década de los noventa cobró fuerte visibilidad en Argentina.

El siguiente artículo es de Beatriz Elena Madrigal Calle, quien realiza una investigación sobre los especialistas meteorológicos tradicionales y su cosmovisión. Se trata de un trabajo etnográfico llevado a cabo entre especialistas rituales relacionados con la gestión del agua en una comunidad de origen nahua del centro de México. En el artículo se analiza el trabajo del especialista ritual (conocido en las comunidades como granicero), de origen prehispánico. Quien es elegido para desempeñar este oficio requiere del conocimiento tradicional del entorno natural y un conocimiento metafísico, al que acceden sólo algunos miembros de la comunidad. La autora se plantea un acercamiento al conocimiento tradicional sobre el manejo del tiempo meteorológico por parte de estos especialistas rituales, que participan de la gestión del recurso agua desde la perspectiva de lo sagrado.

El siguiente trabajo se intitula “Género y justicia entre las mujeres nahuas del municipio de Rafael Delgado, Veracruz”, de Carolina Elizabeth Díaz Iñigo. En este artículo la autora analiza el uso del derecho que las mujeres nahuas de diversas comunidades del estado mexicano de Veracruz, para resistir la violencia intrafamiliar, negociar los roles de género. La autora analiza diferentes casos a los que tuvo acceso, en los cuales las mujeres hicieron uso del campo judicial. Se trata de una investigación de antropología jurídica llevado a cabo con el apoyo de una asociación civil que brinda apoyo y asesoría a las mujeres.

La autora se adscribe a una perspectiva antropológica decolonial, pues considera que es indispensable dar voz a las mujeres indígenas, muchas veces invisibilizadas por la academia. La metodología seguida por la autora se basó en el trabajo etnográfico y en el acompañamiento a mujeres nahuas víctimas de violencia de género, quienes realizaron denuncias en las agencias del ministerio público o convenios en las cabeceras municipales.

Carlos Garma Navarro presenta un artículo intitulado “Las peregrinaciones religiosas. Un balance actual de su estudio”. El autor parte de considerar que las peregrinaciones a santuarios y lugares de culto siguen siendo un elemento importante de las expresiones religiosas en México y América Latina, define la peregrinación como un desplazamiento ritualizado en el cual, las personas que de él participan, se dirigen hacia un lugar específico donde se da o se ha dado una manifestación de lo sagrado. Se pregunta por la universalidad de las peregrinaciones a sitios sagrados, para lo cual han existido diversas respuestas. No obstante, las peregrinaciones ocurren en culturas muy diversas y en periodos históricos diferentes. En este artículo el autor se enfoca al estudio de las prácticas derivadas de la orientación judeo-cristiana para responder a esa pregunta, para ello, presenta un balance de los diversos estudios antropológicos sobre peregrinaciones en México y otros países de Latinoamérica y en España.

Finalmente, el arqueólogo Raúl Francisco González Quezada presenta un ensayo teórico sobre la transformación cultural como efecto de procesos de invasión. Analiza temas relacionados con el cambio y continuidad cultural. Concluye que la invasión implica regularmente procesos violentos tanto físicos como simbólicos que anteceden a la colonización.

Agradecemos a la licenciada Alicia Ascensión Reyes Sánchez por su apoyo con las fotografías de los Fondos Documentales de la Biblioteca “Juan Comas” del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Esperamos que los artículos publicados en este número sean de su interés.

Cristina Oehmichen-Bazán
Editora

Artículos

ANTROPOLOGÍA DE LAS MÚSICAS POPULARES MEXICANAS EN BOLIVIA

Luis Omar Montoya Arias

Universidad Iberoamericana-León

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores

RECIBIDO: 7 DE SEPTIEMBRE DE 2015; ACEPTADO: MARZO DE 2017

Abstract: In order to study Mexican popular music in Bolivia, it is necessary to understand the racial segregation that exists in this Latin American nation. Bolivian everydayness is divided into collas and cambas. Colla is derived from the name used by the Incas to name the people of his empire (Collao / Collasuyo); is a term that describes people as "Indians". Camba applies to the descendants of Europeans; Means peon of hacienda, foreman of Spaniards. The collas are the natives and the cambas are the mestizos. Both terms are pejorative, and since Juan Evo Morales Ayma, assumed the presidency of the Republic of Bolivia, in 2005, its use is considered racist and violating human rights.

Key words; collas, cambas, altiplano, east, Vallegrande.

Resumen: Para estudiar a las músicas populares mexicanas en Bolivia, es necesario comprender la segregación racial que existe en esta nación latinoamericana. La cotidianeidad boliviana está dividida en collas y cambas. Colla se desprende del nombre que usaban los incas para nombrar a la gente de su imperio (collao/collasuyo); es un término que cataloga a las personas como "indios". Camba se aplica a los descendientes de europeos; significa peón de hacienda, capataz de españoles. Los collas son los indígenas y los cambas los mestizos. Ambos términos son peyorativos, y desde que Juan Evo Morales Ayma, asumió la presidencia de la República de Bolivia, en 2005, su uso se considera marcadamente racista.

Palabras clave: collas, cambas, altiplano, oriente, Vallegrande.

COLLAS Y CAMBAS

Atendiendo a la división geográfica de Bolivia, los collas se localizan en el occidente (La Paz, Sucre, Potosí, Tarija, Oruro, Chuquisaca y Cochabamba) y los cambas en el oriente (Pando, Beni y Santa Cruz). Los collas se ubican en la región andina boliviana. Los cambas pueblan el oriente boliviano y tienen a Brasil como frontera. El nacionalismo musical boliviano emergió en los Andes. El epicentro de las músi-

cas mexicanas está en la zona camba. “En la región andina no encontrarás ranchos, ni cactus; en los Andes todo es frío y sin vegetación”, sentenció Lucio Arteaga, radialista boliviano, para justificar la pasión de los cambas (donde sí hay ranchos, calor y cactus) por México (Arteaga, 2012: entrevista).

Santa Cruz pertenece al oriente boliviano (territorio camba). Las músicas mexicanas son consumidas, mayormente, por cambas bolivianos. Santa Cruz se divide en tres provincias (Vallegrande, Florida y Caballero), conocidas como Valles Cruceños. Los nacidos en Vallegrande se creen descendientes de los aztecas porque “hubo mexicanos que se quedaron a vivir entre nosotros. Cuando Vallegrande era importante, mineros mexicanos se establecieron en Bolivia” (*idem*). Santa Cruz es la capital económica y Vallegrande la matriz cultural del oriente boliviano, espacio geográfico donde reina lo mexicano.

El trabajo de campo con el que pude construir estas cuartillas, se desprende de una estancia de investigación en la región camba-boliviana durante los meses de octubre, noviembre y diciembre del 2012. Conocer a Javier Siles en Samaipata, fue determinante, gracias a él, pude desgajar el fenómeno de las músicas mexicanas en Bolivia y me enteré que aunque el vallegrandino vive en la región camba, se reconoce como cruceño. Las músicas mexicanas son de los cambas y vallegrandinos. Topográficamente, Vallegrande es la zona alta y Santa Cruz la región baja del oriente boliviano (también llamado Grigotá).

COLONIALISMO INTERNO

El colonialismo interno surgió como un intento para explicar el abuso a los grupos étnicos americanos (Stavenhagen, 1974:8). Tiene que ver con la opresión étnica y la discriminación racial capitalista (*idem*). Explica la sujeción social de grupos étnicos, en un mismo territorio, por parte de la población mestiza (*ibid*:786), el colonialismo interno está hermanado con la teoría de la dependencia (Faletto y Cardoso), pues la explotación étnica, siempre se genera de un centro a la periferia (Morse, 1971:55). El colonialismo interno es una teoría retomada del escenario internacional, aplicada al estudio de realidades intranacionales (tiene que ver con el despojo capitalista) (*ibid*:74). Las ciudades son puntos de dominación colonial que someten a una satelización-explotación. Esto ocurre por la concentración de inversiones en las metrópolis nacionales y el control político de las regiones satélites (*idem*). El fenómeno de las músicas mexicanas en Bolivia, puede problematizarse desde el colonialismo interno y la teoría de la dependencia económica.

En Bolivia, las músicas mexicanas responden a una sociedad polarizada; una burguesía que reniega de su historia indígena, un presidente radicalizado y una región separatista que encontró en México, un tutor cultural. Los mediatizados (Habermas, 2004:207) ciudadanos del oriente boliviano, miran a México a través de

la estandarización (*ibid*:194) cultural que propone Televisa. En el oriente boliviano, ha sido la industria del entretenimiento mexicano la proveedora de héroes populares. Gracias a los medios de comunicación, los bolivianos han tenido posibilidad de acceder a un contenido cultural mercantilizado, que no requiere de mucha instrucción académica para ser asimilado (*idem*). Sabemos que los contenidos divulgados por los medios masivos de comunicación, responden a una estrategia integracionista de mercados (*ibid*:203). Se trata de hacer digerible (vendible) la cultura; ésta debe entretener, distraer y divertir a las masas.

La realidad estudiada por un servidor, fue la mestiza. Jamás estuve en contacto con pobladores indígenas, ni con campesinos; siempre fueron blancos urbanizados mis fuentes consultadas. Esto, por supuesto, no fue algo premeditado, mientras desarrollé mi trabajo de campo no me percaté de la nula existencia de fuentes indígenas y campesinas que ayudaran a entender el fenómeno de las músicas mexicanas en Bolivia. Al analizar los resultados de la estancia de investigación, concluí que las músicas mexicanas pertenecen a los cambas, es decir, a los mestizos, a los capitalistas, a los colonizadores internos, al centro no a la periferia. Los resultados obtenidos en Bolivia son opuestos a los hallazgos ubicados en Chile y Colombia, donde las músicas mexicanas están asociadas con actores y regiones, económicamente, periféricas. La evidencia empírica demuestra que las músicas populares mexicanas pertenecen a sociedades marginales y también a colectivos privilegiados.

Los cambas eligieron a las músicas mexicanas para que los representen, porque en las músicas andinas bolivianas predomina lo indígena (valores contrarios a sus intereses existenciales).¹ Más allá del racismo que esta elección significa, debemos concentrarnos en la hegemonía mediática de la nación azteca y en la imagen de México como un país culturalmente superior que encarna las aspiraciones existenciales de Latinoamérica. Las élites bolivianas anhelan vivir en México, no en Europa, ni en Estados Unidos.

ESTADOUNIDENSES

Diferentes fuentes orales bolivianas comparten una misma visión sobre la llegada de México a su territorio: el cine mexicano, junto a sus músicas, arribaron de la mano de la *Bolivian Gulf Company*, una empresa de capital estadounidense, en 1943.² Primero colocaron películas en inglés, pero al no ser entendidas por el

¹ Las bases del nacionalismo boliviano están en el gobierno de Germán Busch (13 de julio de 1937 al 23 de agosto de 1939).

² En 1943, la *Bolivian Gulf Company*, inició la construcción de la carretera Cochabamba-Santa Cruz, con el objetivo de comunicar al occidente con el oriente boliviano. La empresa encargada de la

grueso de la población, los ingenieros norteamericanos optaron por proyectar cutículas mexicanas “las únicas en español que se producían por esos años” (Vargas, 2012: entrevista). Los orígenes del cine mexicano en Bolivia tienen que ver con el divertimento de obreros, la carretera que conectó al oriente con el occidente boliviano, fue el detonante económico que lo masificó.³

No sólo cine y músicas mexicanas se propagaron en Bolivia, también repertorio estadounidense como *Jambalaya* fue incorporado al ambiente sonoro boliviano. Pedro Vargas, líder-fundador del grupo México Chico, aseguró que durante sus inicios como artista en la década de los sesenta, tradujo canciones del inglés y las interpretó en español. Los inicios del cine mexicano, y por lo tanto, de las músicas mexicanas en Bolivia, le deben mucho a la *Bolivian Gulf Company*. El bienestar

obra, era de capital estadounidense, el proyecto culminó en 1957. La *Bolivian Gulf Company* fue nacionalizada en 1969 (<http://elpais.com/diario/1978/03/24/economia/259542010_850215.html>, acceso: 2 de octubre de 2014).

³ La construcción de vías de comunicación en Bolivia, se enmarca en la Segunda Guerra Mundial. En el Archivo Histórico Municipal de Irapuato, Guanajuato, México, localicé la siguiente información: “El desarrollo de las líneas aéreas de transporte de Bolivia está tomando un mayor auge, ya que es imperativo, ampliar las líneas de comunicación entre las altas regiones de los andes y las ricas zonas del norte y del este, productoras de caucho y comestibles, de los cuales hay mucha demanda con motivo de la guerra. Como los centros industriales de Bolivia están casi todos situados en el famoso altiplano y el país no cuenta con puertos marítimos, el transporte aéreo se adapta mejor que ningún otro a las necesidades de esta nación substituyendo al ferrocarril y carreteras. Actualmente, las minas de Bolivia producen estaño, tungsteno y otros minerales necesarios para la maquinaria bélica de las Naciones Unidas. Además, los valles del noreste de Bolivia participan también en el desarrollo de la producción de caucho en la vasta hoya del Amazonas. El transporte aéreo juega un papel importante en la coordinación de todas las tareas de guerra y se encarga de llevar alimentos desde los valles hasta los centros industriales de la cordillera. Las facilidades de transporte aéreo de Bolivia están siendo extensamente mejoradas para poder atender la creciente demanda. Informes de prensa llegados de La Paz, capital de Bolivia, revelan que el programa exige la construcción de nuevos aeropuertos y la expansión de los ya existentes, de nuevas pistas y otras facilidades aéreas. Cuando se terminen estas construcciones, los centros bolivianos de La Paz, Oruro, Santa Cruz y Cochabamba, estarían efectivamente conectados con los valles productores de alimentos y con las zonas caucheras del Amazonas por una verdadera red de líneas aéreas. Ya se ha empezado la construcción de un moderno aeropuerto en Cochabamba. Este aeropuerto diseñado con miras a que llegue a ser uno de los más completos del continente sudamericano, contará con amplias y modernas pistas; almacenes subterráneos para combustibles; instalaciones meteorológicas y de radio, alumbrado moderno nocturno y hospedaje para los viajeros. Ya están preparando los terrenos en La Paz, Oruro, Uyuni y Santa Cruz. Se piensa ampliar también el aeropuerto de Guayaramerín, a orillas del río Mamoré, que es el terminal de la famosa línea ferroviaria Madeira-Mamoré, que va hasta la frontera con el Brasil. Tendrá una importancia enorme porque conectará a Bolivia con la pequeña línea de ferrocarril que atraviesa el corazón de los bajos valles caucheros de Bolivia y que termina en el punto desde donde es ya navegable el río Madeira, tributario del Amazonas” (*Guanajuato. Diario del Bajío*, 17 de marzo de 1943).

económico que generó la construcción de la carretera Santa Cruz-Cochabamba,⁴ incentivó las migraciones, que explican la configuración actual de las músicas mexicanas en Bolivia.

En la década de los sesentas, como lo explicó Lucio Arteaga Cabrera, el cine mexicano viajó por la ruralidad boliviana a través de carros parlantes, las películas mexicanas se proyectaron en plazas de pueblos con el apoyo de carretas y mantas blancas. Dichas exposiciones públicas tenían lugar los viernes, sábados y domingos por la noche. La aceptación del cine mexicano también se explicaría en las semejanzas del paisaje vallegrandino con el difundido por las cutículas aztecas. Si Bolivia posee a Vallegrande, Colombia presume a Corrales y Chile a Til Til.⁵ Es un problema de construcción de imaginarios que encontró en el discurso cinematográfico mexicano, su eje. Cada país de Sudamérica tiene a su “México chico”.

La realidad rural latinoamericana fue retratada por el cine mexicano del siglo XX, en la actualidad telenovelas producidas por Televisa, TV Azteca, HBO Latino y Univisión de Miami, han ocupado espacios que el cine mexicano dejó vacantes en Bolivia. No en la misma proporción, ni con la misma calidad artística, pero las telenovelas⁶ siguen difundiendo a las músicas mexicanas. Además de la

⁴ “Fue en 1955 que se inauguró la carretera Cochabamba-Santa Cruz, eje de la articulación actual entre La Paz-Cochabamba-Santa Cruz. Socialmente, la carretera pretendía borrar la imagen del indio y convertirlo en campesino, en ciudadano” (Rico Monge, 2011:108).

La construcción de la carretera se dio en el marco de la Revolución boliviana de 1952, popularmente conocida como Revolución Nacional. Ésta inició el 9 de abril de 1952 y terminó el 4 de noviembre de 1964 con el golpe de Estado ejecutado por el general René Barrientos, Presidente de la Junta Militar. La dictadura militar boliviana inició en 1964 y culminó en 1982. Durante 12 años gobernó el Movimiento Nacionalista Revolucionario (*ídem*).

⁵ Mientras cumplía con mi estancia de investigación en Bolivia, los periódicos de Santa Cruz registraron la habilitación del Jardín de Cactus en Caballero. Se trata de un área protegida de 21,625 hectáreas en comunidades de la provincia Caballero o Valles Cruceños.

⁶ En julio del 2015, *El País*, publicó una nota que explica el interés de croatas, serbias, griegas y eslovacas, por aprender español. Es en el éxito de las telenovelas latinoamericanas donde se sustenta el fenómeno. Evocan a “Kassandra”, “el culebrón más seguido por todo el planeta (128 países), que durante la guerra de los Balcanes propiciaba treguas porque nadie quería perderse las malandanzas de aquella indomable gitana enamorada de un pituco relamido”, <http://elpais.com/elpais/2015/07/17/eps/1437127908_698478.html?id_externo_rsoc=FB_CM>; acceso: 24 de julio de 2015.

televisión comercial, películas del “renovado cine mexicano”,⁷ se comercializan mediante la piratería y plataformas digitales.⁸

⁷ En 1992 la prensa mexicana comenzó a referirse a proyectos cinematográficos auspiciados por instituciones gubernamentales como IMCINE, bajo el término de “renovado cine mexicano”. El “renovado cine mexicano” se caracterizó por ofrecer una crítica de la sociedad mexicana.

“Impresionante y tumultuoso fue el éxito de ‘Frida’, el sábado pasado en el Cine Club del “Teatro Ángela Peralta. Decenas de personas se quedaron fuera al no caber en el pequeño auditorio donde se presentó la mencionada película, por lo que ‘Frida’ regresa al cine comercial. El discutido film de Paul Leduc, protagonizado por Ofelia Medina y ganadora al mejor film en el Festival de La Habana, Cuba, y del premio a la mejor actriz, se repone en plaza La Concordia. La vida de Frida Kahlo, apasiona al público mexicano, que ha hecho un éxito de este film abundante en imágenes con ausencia de diálogos; se trata de que por medio de imágenes, se repasan momentos intensos de la vida de la pintora esposa de Diego Rivera. Frida es protagonizada por Ofelia Medina, Ernesto Gómez Cruz y Salvador Sánchez’ (*El Norte*, 2 de febrero de 1990).

“‘Pueblo de madera’, otra de las cintas que pertenecen al ‘renovado cine mexicano’, ha acaparado comentarios favorables por su calidad. Es una producción de CONACINE Dos y Televisión Española, dirigida por Antonio de la Riva, con fotografía de Leoncio Villarias. El filme hace lucir maravillosos paisajes campiranos. La historia se ubica en la década de 1960, en una población de madereros en San Miguel de las Cruces, Durango, en la intrincada Sierra Madre. ‘Pueblo de madera’, con Mario Almada, Gabriela Roel, Angélica Aragón, Alonso Echanove y José Carlos Ruiz, forma parte del ‘renovado cine mexicano’” (*El Noreste*, 4 de febrero de 1992).

“Valentín Trujillo parece haber comprendido que terminó la época de hacer un cine comercial cuyas posibilidades ante la inminente firma del Tratado de Libre Comercio, no será nada rentable, por lo que ahora usa su capacidad económica al talento de Vicente Leñero, para llevar a la pantalla ‘Amor que mata’. ‘Amor que mata’ fue escrito por Vicente Leñero, tras una investigación entre personas que adquirieron el SIDA. La película es una coproducción de Cinematográfica Sol y TELEVICINE. Trujillo está dispuesto a continuar por el sendero del éxito, tras el triunfo conseguido con ‘Rojo Amanecer’, a nivel internacional. ‘La Tarea’, ‘comedia sexual mexicana’, con María Rojo y José Alonso, es otra cinta que se inscribe en el mismo movimiento” (*Noreste*, 2 de abril de 1992).

“Otra cinta del renovado cine mexicano es ‘Morir el Golfo’, dirigida por Alejandro Pelayo, y protagonizada por Blanca Guerra, Enrique Rocha y Alejandro Parodi. Sin censura, el cine mexicano hace crítica a nuestro gobierno, dejando ver los problemas por la lucha de tierras, que involucran hasta un presidente municipal. Por su calidad, ‘Morir en el Golfo’, obtuvo el segundo coral del Festival de La Habana, Cuba. Se anuncia ‘Frida’ con Ofelia Medina, ganadora de 8 Arieles” (*Noreste*, 4 de abril de 1992).

“El Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), informó que durante el primer trimestre de 1992 vendió los derechos para el extranjero de filmes como ‘Sólo con tu pareja’, ‘La mujer de Benjamín’, ‘Danzón’, ‘Cabeza de vaca’ y ‘Mi querido Tom Mix’. Voceros del Instituto señalaron que la colocación de los títulos se hará en algunas naciones sudamericanas, así como en Europa. IMCINE aceptó que en 1991 no pudo colocar ningún filme en América Latina, sin embargo tras la reunión de la conferencia de autoridades cinematográficas de Iberoamérica, celebrada en Cartagena de Indias, el pasado marzo, Argentina, Uruguay, Colombia y Costa Rica, han entablado negociaciones para adquirir un número mayor de producciones. En el caso de Europa, la venta de derechos de ‘La mujer de Benjamín’, ‘Danzón’, ‘Cabeza de Vaca’ y ‘Sólo con tu pareja’, se hizo en magníficos términos a Suecia, Dinamarca, Finlandia, Noruega, Bélgica, Francia, Holanda y Luxemburgo. La estrategia de distribución y comercialización de IMCINE para el presente año, contempla la inminente presencia de lo más reciente de las realizaciones mexicanas en los mercados internacionales; además de su exhibición en Cannes y San Sebastián. Asimismo, en febrero se estuvo en Berlín, pero sólo se

La fuerza cultural mexicana en los Valles Cruceños, se explica en la autoexclusión del proyecto nacionalista de 1950 (Arteaga, 2012: entrevista). En esa década, el Estado boliviano buscó construir una identidad nacional en estricta relación con los Andes (*ídem*). El Oriente boliviano se negó a participar del nacionalismo indígena que se levantaba; en su lugar abrazó a la música popular mexicana que llegó con el cine. En la década de los ochenta, la música boliviana fue re-promovida sin éxito, en el Oriente (*ídem*). La intención del Estado era que Santa Cruz asumiera una identidad andina, pero no fue posible por lo armonizado que están los bolivianos de la región oriental con México. Lucio Arteaga, locutor de Radio Yaguará, condensa este sentimiento “en las escuelas se promueve la música boliviana, pero cuando llegas a tu casa, escuchas solamente músicas mexicanas” (*ídem*).

Flavio Barbosa de la Puente, reflexionó sobre el proyecto nacionalista altioplánico:

La escuela no significaba la extracción o eliminación de la matriz cultural del indio, sino un proceso de reajuste en el marco de lo nacional. Se trataba de un discurso generado en un proyecto educativo que se venía tejiendo desde la década de 1930 y que había encontrado un contexto favorable para su desarrollo en la posguerra del Chaco y en la presidencia de Germán Busch. La destrucción del modelo educativo

llevaron a cabo compromisos de palabra, mientras que en el América Film Marketing de Los Ángeles, se establecieron diversos compromisos que reanudarán la venta de derechos para salas cinematográficas, TV vía cable y otros medios” (*Noroeste*, 10 de abril de 1992).

“Los pronunciamientos del Presidente Echeverría en la ceremonia de entrega de los Arieles, comienzan a ser una realidad concreta. Antier fue aprobado el plan mínimo de acción inmediata, mediante el cual se favorece la participación de los trabajadores en esta industria. Desde luego, los productores particulares podrán seguir dedicados libremente a su actividad, pero con sus propios recursos.

Este es un paso de indudable trascendencia, dada la importancia del cine como medio de difusión. Por lo mismo significa un extraordinario compromiso para el Estado, pues en lo sucesivo corresponde a él, en colaboración con los trabajadores cinematográficos, cambiar la imagen negativa que se ha creado el cine mexicano.

El plan mínimo da los lineamientos básicos para que se lleve a cabo un cine de alta calidad, con temática y enfoque, nuevos requisitos indispensables para que cumpla su finalidad: divertir y educar. Será difícil, pero no imposible, elevar el gusto de las grandes masas. Podrá ser superado este obstáculo con recursos y talento.

Ambas cosas están previstas en el plan, de acuerdo con la información dada a conocer por los licenciados Mario Moya Palencia y Rodolfo Echeverría, Hiram García Borja y Mario Ramón Beteta. Las películas con las que se inicia esta nueva etapa del cine mexicano, demuestran que existen en el país elementos capacitados para afrontar con responsabilidad tremendo compromiso. De ahí que todos los sectores sociales vean con beneplácito que el primer mandatario haya tomado la determinación de que el cine lo realicen los propios trabajadores” (*El Sol de Irapuato*, 10 de mayo de 1975).

⁸ Recuerdo haber comprado “La estampa del Escorpión”, el domingo 6 de diciembre del 2012, en uno de los corredores del mercado de Samaipata. Filme protagonizado por Los Huracanes del Norte.

anterior significó desplazar la matriz cultural indígena e implementar un modelo de indigenismo, cuya estructura se fundamentó en una de corte liberal occidental, en pocas palabras, bolivianizar al indio. Si en la lectura anterior se intentaba embonar lo local con lo nacional, lo que pretende el nuevo modelo indigenista es trastocar la matriz cultural y política de lo local para ajustar al modelo liberal e insertarla en lo nacional. Se trata de una forma de ciudadanía que subordina las formas e intereses de lo local y pone en primer término una construcción específica de “lo nacional”, en la que, evidentemente, se privilegia la construcción del Estado sobre la comunidad y no al revés. Desde el indigenismo que se expresó en América Latina, serán tres puntos los que se van a plantear en el período de 1952 a 1964: la educación, la aculturación y el paradigma del desarrollo comunitario. Se desprende la idea de un programa implícito perseguido por el nacionalismo revolucionario. Incorpora a la lógica del progreso a la población boliviana y la industrialización, y para ellos, es necesario desindianizar para campenizar. Ahí donde se dio el proceso de resistencia cultural y las instituciones comunitarias mantuvieron su autonomía, se tildó el programa indigenista de fracaso y los habitantes de personas que tienden más a descansar que a trabajar. Luego, durante la dictadura, existió un periodo de indigenismo que inició en 1964 y terminó en 1970. Se trató de un proceso de construcción de lo nacional, manejado por el Estado. La dictadura militar, mediante grupos de trabajo e investigación, se dio a la tarea de realizar una radiografía social de las comunidades bolivianas, a fin de entender el estado político de las mismas, evidenciando la estrecha vinculación que entre saber y poder estatal, se tejó en este periodo. Regiones como Beni y Albeccia, no participaron del proceso del 52, por aislamiento geográfico (Barbosa, 2011:25).

Durante la década de los cincuenta, existió un proceso migratorio que llevó a miles de vallegrandinos a Santa Cruz de la Sierra, la urbe del Oriente boliviano.⁹ Los habitantes de los Valles Cruceños emigraron a Santa Cruz de la Sierra en busca de incentivos laborales. Vallegrande es reconocida como la capital musical del Oriente boliviano, razón por la cual, no sorprende que un número cuantioso de integrantes de mariachis nacionalistas (los que usan trompeta y traje de charro), radicados en Santa Cruz de la Sierra, hayan nacido en los Valles Cruceños. “El vallegrandino es un hombre que siempre tuvo caballos y que se viste como mexicano con atuendo de charro, pistola y todo lo requerido para ser como un mexi-

⁹ “Desde el siglo XIX, tanto en Colombia como en otros países de América Latina y como un efecto de la Revolución Industrial, se produce un fenómeno de alteración gradual de la relación campo-ciudad debido a la migración, cada vez más amplia e irreversible, de las poblaciones que llegan a ocupar y a extender los espacios de habitación de las ciudades” (Azula, 2011:1).

cano”,¹⁰ (Ramírez, 2012: entrevista) me dijo Tiburcio Ramírez, taxista que me transportó de Samaipata a Vallegrande, durante mi estadía en el país altiplánico.

RADIONOVELAS

Desde la década de los sesenta, y hasta principios de los noventa, radionovelas mexicanas disfrutaron de éxito en el Oriente boliviano. Producciones como “Kalimán”, “Chucho ‘el roto’” y “Porfirio Cadena”, se volvieron populares con el respaldo de Grigotá y Radio Yaguari. Las radionovelas mexicanas llegaron a La Paz (1950), cuando la XEFB de Monterrey produjo “El resucitado” de Humberto Calderón, “Los Garza González” y “El escándalo”, con el patrocinio de Refrescos Bimbo y Leche de Magnesía Philips (*El Norte*, 1 de enero de 1950). La XET sumó creaciones como “La hipócrita” y “El secreto de la solterona”, producciones de Rosendo Ocañas “El vate”. Éstas fueron sonorizadas por Rogelio González Treviño y protagonizadas por el cuadro escénico de la XET de Monterrey, México (*El Norte*, 7 de enero de 1950).

Las radionovelas ayudaron en el posicionamiento global de México, “La mucura”, “Madre mía” y “La morrocotuda”, “una serie de programas rancheros, con música de acordeón, huarachazo y polvadera” (*El Norte*, 7 de mayo de 1950) fueron radionovelas mexicanas difundidas en Bolivia. Éstas se crearon en la XET de Monterrey. Otras consideradas por su escritor, rurales o rancheras, fueron “Tres hombres malos” y “Eufemia”, “una historia donde un rancharo terco zapatea por el amor de una rancherita” (*El Norte*, 5 de agosto de 1952).

La industria del entretenimiento mexicano ha dejado huella en América Latina.¹¹ Las radionovelas forman parte de ese conglomerado cultural que ha hecho de México, una de las naciones latinoamericanas más influyentes. Las radionovelas

¹⁰ Fernando Aguilar, vendedor de discos en Samaipata, aseguró que “fueron los vallunos quienes transportaron el fervor por la Virgen de Guadalupe a Santa Cruz de la Sierra”. Esto situaría la presencia cultural mexicana en terrenos del catolicismo (Aguilar, 2012: entrevista).

¹¹ Existen tres agrupaciones icónicas para la historia musical boliviana: Los Jairs (1960), Los Kjarkas (1965) y Wara (1973). En el primer proyecto musical figuró Ernesto Cavour (charango) y Gilbert Favre (quena), suizo que resultara pareja de la chilena Violeta Parra. Wara destacó con dos producciones discográficas: “El inca” de 1973 y “Maya” de 1975. Los Kjarkas son recordados porque uno de sus temas fue plagiado por la lambada brasileña de 1989 (“Llorando se fue”), por haber publicado su primer álbum en México durante 1976, y su participación en el XV Festival de Música Popular de Japón en 1984 y haber realizado una producción en México con Bebú Silveti en 1995, usando el nombre artístico de Pacha. Esta experiencia mexicana de 1995 fue un fracaso, pretendían construir una trayectoria mediática desde México, por eso grabaron un dueto con Daniela Romo, referente telenoveler. Buscaron y encontraron el cobijo de Televisa. Por aquellos años, Bebú Silveti, productor argentino, trabajaba para Luis Miguel (Barrientos Vergara, 2016: entrevista).

se unen al discurso cinematográfico y a las telenovelas. Las músicas mexicanas no sólo viajaron en pastas y acetatos, también lo hicieron montadas en radionovelas y telenovelas. Producciones como “Porfirio Cadena”, tuvieron en la música nortea, un aliado “eran propuestas que reflejaban problemas de la época como la ruralidad, el bandidaje y el machismo” (Blancarte, 2013: entrevista). Vale la pena un estudio social sobre las radionovelas mexicanas del siglo XX.

COTIDIANEIDAD

La visión que radiodifusores cambas y vallegrandinos, tienen sobre las músicas mexicanas, es amplia e incluyente. Entre 1 y 4 p.m., frecuencias radiofónicas de Santa Cruz como La Tremenda, la 94.9, la Oriental FM, Radio Líder y Radio Philips, difunden músicas mexicanas. Puedes escuchar composiciones de José Alfredo Jiménez Sandoval en versión bachata, melodías de Javier Solís con acompañamiento tropical, temas de Marco Antonio Solís como “Si no te hubieras ido”, en voz del dueto brasileño Bruno e Marrone, y “Golpes en el corazón” de Los Tigres del Norte, interpretado por el Grupo Milenio en ritmo de cumbia.

El universo musical mexicano es diverso, puedes estar en un café disfrutando de Pepe Aguilar, Carlos Santana, Liberación, Luis Miguel, Ramón Ayala y Alejandro Fernández, para luego tararear melodías de Camila, Belinda y Jesse and Joy. Programas radiofónicos de músicas mexicanas transmitidos en el Oriente boliviano, contemplan todos los géneros, todos los estilos, todas las épocas, todas las fusiones y todas las corrientes. Los bolivianos valoran proyectos chicanos como Intocable, La Mafia, Los Palominos, Bobby Pulido y Kumbia Kings. Para los altiplánicos, México también es lo hecho en Estados Unidos.

Finalizados los programas especializados en músicas mexicanas, los temas que continúan llenando los cuadrantes bolivianos, siguen siendo aztecas. Gestionar especiales de músicas mexicanas a la hora de la comida, está relacionado con la publicidad contratada. “Los programas de músicas mexicanas son los que más dinero dejan” (Arteaga, 2012: entrevista). La hora de la comida es la de mayor audiencia en el Oriente boliviano; hay tiempo para llamar a cabina y pedir canciones, para enviar mensajes y concursar (Siles, 2012: entrevista). La hora de la comida se presta para tomar una siesta, mientras las ondas hertzianas acompañan a las familias bolivianas con temas mexicanos de todas las épocas.

Duetos de música sertaneja brasileña como Bruno e Marrone y Marlon e Maicon han grabado canciones como “Lloran las rosas” (*Choran as rosas*) y “Por amarte así” (*Por te amar assim*) de Cristian Castro, mediático cantante mexicano. El universo sonoro del Oriente boliviano está cooptado por las músicas brasileñas y mexicanas; la influencia de las primeras se entiende por la cercanía geográfica de Bolivia con el país amazónico.

Gracias al Internet y a la existencia de canales especializados en música grupe-
ra, como Bandamax (Ciudad de México), Video Rola (Guadalajara) y Teleritmo
(Monterrey), señores de la locución boliviana pueden satisfacer necesidades de sus
radioescuchas. Se vuelve normal escuchar canciones de la Banda El Recodo de
Cruz Lizárraga como “Te presumo”, en versión cumbia; también recordar éxitos
de grupos legendarios para la cumbia mexicana como Campeche Show, El Súper
Show de los Vázquez, Fito Olivares, Rigo Tovar y Chico Che. La cumbia mexica-
na de la década de los ochenta, es importante en Bolivia.

En el Oriente boliviano se escuchan músicas comercializadas por la industria
del entretenimiento mexicano. Se trata de un laboratorio donde las combinaciones
musicales más insospechadas son posibles. Frecuencias antiguas y consolidadas
como Grigotá FM, Conexión, Radio Caliente, Panamericana, Florida y Radio
Santa Cruz, presentan músicas mexicanas de 5:00 a 8:00 a.m., de lunes a domingo
(Ramírez, 2012: entrevista). No reina un género específico, no hay un estilo que se
imponga sobre el resto. Se escucha repertorio de distintas épocas y para todos los
gustos, seguramente porque México ha tenido el control de radio, cine y televisión
en América Latina. México genera artistas y detenta el control de los medios ma-
sivos de comunicación. Siendo dueño del aparato comercial, no le resulta difícil
vender sus productos a países de Latinoamérica: son productores y mediadores.

Señoras vendiendo tunas y samaipateños atendiendo puestos de tacos, son
escenas que se repiten con facilidad en Santa Cruz de la Sierra. Es fácil adquirir
mole, chiles y frijoles enlatados en los supermercados Carulla, propiedad de em-
presarios chilenos; además de tortillas de maíz “Guadalajara” hechas por manos
bolivianas. Santa Cruz se divide en anillos, el primero corresponde al centro y en
el segundo se ubican oficinas de mariachis bolivianos. Siempre ha estado de moda
beber tequila, y hoy, “Taxis Monterrey” cobran fama.

Vallegrande es nombrado “México chico”, por tener paisajes semejantes a los
proyectados en cutículas de Vicente Fernández y Antonio Aguilar (Siles: entrevis-
ta). En Samaipata y Vallegrande, los apellidos Fernández y Aguilar, están asocia-
dos con el mundo de las músicas mexicanas. El Departamento de Santa Cruz
ofrece postales que ayudan a entender el apasionamiento que cambas y vallegran-
dinos, tienen por México (*ídem*).

“Las músicas mexicanas jamás han sido prohibidas” (Arteaga: entrevista), según
Lucio Arteaga Cabrera, ni siquiera durante la guerrilla de Ñancahuazú de Ernesto
“Che” Guevara (1966 y 1967). En esos años la música vallegrandina sí fue censura-
da; sus intérpretes y simpatizantes torturados y muertos. La muerte de Ernesto
Guevara se dio en el marco de la dictadura militar boliviana, misma que inició el 5
de noviembre de 1964 con René Barrientos y terminó en 1982, año de nacimiento
del autor de este artículo. De todos los militares que desfilaron durante esos años,
el más recordado es Hugo Banzer (1971-1978) (Siles: entrevista). Las dictaduras

militares son fundamentales para acercarnos a la historia latinoamericana del siglo XX e importantes para estudiar a las músicas mexicanas.

NORTEÑA-GRUPERA

La Avenida Cañoto de Santa Cruz de la Sierra, está llena de mariachis y cada septiembre se realiza un festival en honor a Miguel Lerdo de Tejada. La música norteña mexicana comienza a asociarse con los corridos prohibidos colombianos de Alirio Castillo, sobre todo por la numerosa migración de narcotraficantes cafetaleros a Santa Cruz de la Sierra. Recordemos que durante la década de los setenta, el narcotráfico vivió momentos de gloria en la región del Beni, cerca del Amazonas y Perú (Siles: entrevista). Radio Sudamericana de Santa Cruz programa narcocorridos con Los Coyotes del Norte, agrupación originaria del Beni, que como ya expresé, ocupa un lugar importante en la historia del narcotráfico.

Bolivia¹² forma parte de un corredor musical sudamericano que hizo de la grupera su estandarte. Bolivia, Paraguay, Argentina y Perú, son cuatro naciones latinoamericanas que no ocultan su cariño por éste género (pensemos en Bronco y Límite). Al hablar de grupera, los habitantes del Oriente boliviano, incorporan a la música norteña (pensemos en Los Tigres del Norte y Pesado). Los proyectos que lideran el fenómeno grupero-norteño en Bolivia son Los Tigres del Norte y Bronco; la norteña es sinónimo de música grupera y viceversa: en el imaginario, son un mismo objeto artístico.

CONSIDERACIONES FINALES

Las músicas populares mexicanas en Bolivia, tiene que ver con estrategias mediáticas: cine, radionovelas, telenovelas e internet. Las respuestas están en los medios masivos de comunicación. El uso de categorías de mercado como “música grupera” (término que comercializa de manera global, una sumatoria de corrientes, estilos y géneros musicales latinoamericanos), demuestra la importancia que sigue teniendo la industria del entretenimiento mexicano en Sudamérica. Televisa ha estereotipado y mercantilizado músicas regionales de carácter popular y tradicional, como la norteña y la banda sinaloense.

Mariachis existen más de 80, sólo en Santa Cruz de la Sierra, pero los proyectos que cultivan música norteña son escasos; el fenómeno se explica en los elevados costos de acordeones y bajo sextos. Bolivia es uno de los países más pobres del

¹² Los interesados en la música boliviana pueden consultar en Internet el canal de *You Tube* y página de *Facebook*: Ajayus de antaño.

continente americano y los instrumentos identitarios de la música norteña, no son fáciles de conseguir; amén de que sus precios son inalcanzables para la mayoría de los músicos populares altioplánicos. Al estudiar a las músicas, es importante considerar el factor económico.

En Bolivia no existe una industria discográfica nacional, se consume el 100% de las músicas producidas en México. Éstas llegan a través de Bandamax (Televisa), Video Rola de Guadalajara, *You Tube*, radios por Internet y plataformas como Ares y Amazon, se pueden escuchar huapangos, corridos, rancheras, boleros y cumbias mexicanas, no existe un género dominante: todo lo mexicano es consumido. El hecho tiene que ver con el capital cultural, proceso social conceptualizado por Bourdieu. En el contexto boliviano, México es un abrevadero inagotable de capital cultural o simbólico.

A principios de la década de los noventa, el impacto en Bolivia de “Dos mujeres un camino”, telenovela producida por Emilio Larrosa y transmitida por Televisa, resultó definitivo. “Dos mujeres un camino’ fue vista por todo el mundo, salías a la calle y sólo escuchabas canciones de Bronco, ibas a la escuela y todos los niños con fotos de Bronco; llegabas a la casa y tus familiares y vecinos no hacían otra cosa que hablar de la telenovela” (Siles: entrevista). Fueron sus participaciones telenoveleras, las que inmortalizaron al conjunto de Apodaca, Nuevo León. Queda pendiente un estudio sobre las telenovelas mexicanas.

Uno de los álbumes más escuchados de Bronco fue “100% norteño”, recopilación de éxitos que BMG Ariola vendió en el sur de América. El cuarteto grabó 17 discos, en Bolivia los más exitosos fueron “Amigo Bronco” y “Salvaje y tierno”. La música norteña en Bolivia, debe rastrearse a través de Bronco y Los Tigres del Norte.

Los canales mexicanos llegan directos y sin filtros. Bolivia es una extensión de la nación mexicana. Está mimetizada con México, los programas que se producen en Televisa se retransmiten en Bolivia. Que en la nación altioplánica, a la música norteña se le incluya en la categoría “gruperá”, se debe a la influencia de los medios masivos de comunicación.

El cine mexicano sentó las bases. La fórmula ha sido retomada por telenovelas producidas en Televisa, TV Azteca y Univisión de Miami. Bronco, Vicente Fernández, la Banda El Recodo, Alejandro y Pedro Fernández, se han valido de telenovelas para promocionar su trabajo a nivel continental. Durante la “Época de oro” del cine mexicano, el fenómeno tenía que ver con la expansión de un nacionalismo musical concebido por el Estado, en la actualidad, el asunto está vinculado con el lucro y la pobreza de contenidos.

El estiramiento y mutación de la norteña en grupera, tuvo lugar a principios de la década de los noventa, con el apoyo de melodramas diseñados por Televisa como “Dos mujeres un camino” de Emilio Larrosa.¹³ Vendieron un estilo que recicla géneros comerciales como la cumbia colombiana, la ranchera mexicana, el bolero cubano y la balada argentina.

Queda pendiente una investigación sobre las músicas mexicanas en La Paz, capital boliviana y centro neurálgico de los collas.¹⁴ Mientras la experiencia investi-

¹³ Comienzos de la década de los noventa es clave para explicar el fenómeno de la música grupera. Organizaciones instrumentistas como Los Temerarios y Bronco, protagonizaron películas, algunas de ellas sumaron el aporte de directores sobresalientes de la escena cinematográfica mexicana como Rodolfo de Anda, responsable de rodar el filme protagonizado por Adolfo Ángel Alba, líder de Los Temerarios. Los Tigres del Norte figuraron como actores en producciones de autor. Definida como una comedia campirana, “La Puerta Negra” fue protagonizada por David Reynoso, Lucha Villa, Erik del Castillo y Los Tigres del Norte.

A principio de 1990, IMCINE vendió a Brasil, Argentina, Chile y Uruguay, los derechos de películas mexicanas como “La mujer de Benjamín”, “Danzón”, “Cabeza de Vaca”, “Sólo con tu pareja” y “Mi querido Tom Mix”. Esto no sucedió en la década de los ochenta, cuando el llamado “cine de ficheras” dominó el panorama.

En abril de 1992, Televisa, emporio mexicano de los medios de comunicación, adquirió Univisión, “la cadena de televisión hispana más importante de los Estados Unidos”, acontecimiento que extendió la influencia de las producciones mexicanas. Estos hechos deben entenderse como el reflejo de una bonanza artística que experimentó México a principios de la década de los noventa y que repercutió en Latinoamérica. El movimiento grupero encabezado por Bronco y Los Tigres del Norte, formó parte de ese bienestar artístico.

El éxito de producciones mexicanas se dispersó al mundo de las telenovelas. En septiembre de 1993, El Porvenir de Monterrey anunció el ingreso de Bronco a la fábrica de sueños con “Dos mujeres un camino”, teleserie que gozó de éxito mundial, al grado de ser traducida al francés, ruso y chino.

Los integrantes de Bronco eran requeridos para inaugurar eventos culturales como sucedió el 25 de septiembre de 1993, con la “Expo-Apodaca de Nuevo León”. Bronco se hizo acompañar de personalidades del mundo político como Ramiro Garza Villarreal y Raymundo Flores, presidente municipal de Apodaca. También estuvieron los actores Erik Estrada y Bibi Gaytán, protagonistas de la telenovela. “Luego de cortar el listón, los aplausos no se hicieron esperar al momento que eran lanzados al aire globos y fuegos pirotécnicos. Un mariachi entonaba fanfarrias y música mexicana”.

El reconocimiento a las contribuciones de Bronco también llegó de la Asociación Nacional de Intérpretes de México (ANDI). En septiembre de 1993, la ANDI entregó 37 preseas a artistas de cine, música, doblaje, radio y televisión, que destacaron en 1992. Entre los homenajeados estuvieron Mario Moreno “Cantinflas”, Laureano Brizuela, Rigo Tovar, Yuri, Daniel Giménez Cacho, Beatriz Aguirre, Julio Alemán, Marina Isolda, Héctor Suárez, Amaranta Ruiz, Alejandra Meyer, María Alicia Delgado, Jaqueline Andere, Rafael Baledón, Gael García Bernal, Itatí Cantoral, Adalberto Martínez “Resortes” y Bronco (*El Porvenir*, 26 de septiembre de 1993).

¹⁴ El charango, la quena y la cueca, son tres símbolos bolivianos que tienen que ver con las músicas. La saya es una música boliviana de origen africano, la morenada es un género boliviano del siglo XXI y el caporal es la música de las comunidades bolivianas en el exilio.

gativa se concreta, este manuscrito servirá como referente para los interesados en el expansionismo cultural mexicano. Ojalá que el CONACyT, universidades y centro de investigación mexicanos, sigan respaldando investigaciones como la presente.¹⁵ La presencia cultural de México en el mundo, es un campo de investigación que exige y merece recursos.

BIBLIOGRAFÍA

- Azula, María del Pilar
(2011) *Canción andina colombiana en duetos*, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Barbosa, Flavio
(2011) “Lo que América indígena nos dejó. Una revisión del indigenismo interamericano para Bolivia, 1940-1970”, en *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, Goya Makaran (coord.), UNAM, México.
- Habermas, Jürgen
(2004) *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- Makaran, Goya
(2011) *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Rico Monge, Sergio
(2011) “Cambios y continuidades en la Bolivia indígena”, en *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, Goya Makaran (coord.), UNAM, México.

¹⁵ El viernes 30 de enero de 2015, Nibaldo Valenzuela Fernández, el coleccionista de músicas mexicanas más importante de Chile, se comunicó vía Facebook. Eran las 5 de la mañana en México y las 8 en Santiago. Valenzuela compartió la liga para sintonizar “Despertar ranchero”, uno de los espacios radiofónicos que conduce Hugo Olivares Carvajal. El locutor nordiño entrevistaba a Fernando Quintanilla, líder-fundador de Los Amigos de Loica, dueto norteño de origen chileno que grabó a principios de la década de los setenta. La entrevista de Olivares a Quintanilla, respondía a la incorporación de un tema de Los Amigos de Loica en “¡Arriba el Norte!”, fonograma editado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en 2013. Por un lado, la participación de “Me voy lejos” en el tomo II de *Arriba el Norte*, revivió a Los Amigos de Loica, y por otro, abrió una ventana económica a Hugo Olivares Carvajal. Siempre será gratificante saber que una publicación académica ayuda a que un artista sea rescatado y valorizado por las generaciones actuales.

Entrevistas

Aguilar, Fernando

(2012), por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Arteaga, Eusebio

(2012) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

(2012) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Arteaga, Lucio

(2012) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Barrientos Vergara, Mateo

(2016) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Blancarte, Alejandro

(2013) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Martínez, Fernanda

(2012) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Ramírez, Tiburcio

(2012) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Siles, Javier

(2012) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Vargas, Pedro

(2012) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

(2012) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Velázquez, Percy

(2012) por Luis Omar Montoya Arias [trabajo de campo], “La norteña en Latinoamérica o el transnacionalismo musical cosmopolita en las periferias”.

Hemerografía

De la Peña, Sergio

(1982) “Contradicciones y relaciones de dominación en el capitalismo”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 44, núm. 3, julio-septiembre, UNAM, México.

Morse, Richard

(1971) “Primacía, regionalización, dependencia: enfoques sobre las ciudades latinoamericanas en el desarrollo nacional”, en *Desarrollo Económico*, vol. 11, núm. 41, abril-junio, Buenos Aires.

Stavenhagen, Rodolfo

(1974) “La sociedad plural en América Latina”, en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*, vol. 10, núm. 1, enero-febrero, El Colegio de México, México.

“El transporte en Bolivia por la vía aérea”, en *Guanajuato. Diario del Bajío*, Irapuato, miércoles 17 de marzo de 1943.

“Ofelia Medina es Frida”, en *Noreste*, Mazatlán, 2 de febrero de 1990.

“Pueblo de madera. Otro triunfo del renovado cine mexicano”, en *Noreste*, Mazatlán, martes 4 de febrero de 1992.

“Valentín Trujillo imprime nuevo giro a sus producciones cinematográficas”, en *Noreste*, Mazatlán, jueves 2 de abril de 1992.

“Morir en el Golfo. Otra cinta del renovado cine mexicano”, en *Noreste*, Mazatlán, sábado 4 de abril de 1992.

“Vende IMCINE los derechos de cinco películas al extranjero”, *Noreste*, Mazatlán, 10 de abril de 1992.

“Renace el cine mexicano”, en *El Sol de Irapuato*, Irapuato, sábado 10 de mayo de 1975.

El Norte, Monterrey, domingo 1 de enero de 1950.

El Norte, Monterrey, sábado 7 de enero de 1950.

El Norte, Monterrey, domingo 7 de mayo de 1950.

El Norte, Monterrey, martes 5 de agosto de 1952.

“Inauguran Expo-Apodaca”, en *El Porvenir*, Monterrey, 26 de septiembre de 1993.

Internet

<http://elpais.com/diario/1978/03/24/economia/259542010_850215.html>; acceso el 2 de octubre de 2014.

<http://elpais.com/elpais/2015/07/17/eps/1437127908_698478.html?id_externo_rsoc=FB_CM>, acceso el 24 de julio del 2015.



Urna de Tarrasa, provincia de Barcelona, España. Fue publicada en Pedro Bosch-Gimpera: El poblamiento antiguo y la formación de los pueblos de España, UNAM. México, 1944. (IIA-UNAM, FPBG) Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Biblioteca “Juan Comas”, Archivo Histórico “Alfonso Caso”. Fondo Pedro Bosch-Gimpera, fotografía 841.

PROPAGANDA MIGRATORIA *VERSUS* FRITTA CARO: UN CONTRAPUNTO

Alexandre Beaudoin Duquette

Programa de Becas Posdoctorales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
Becario del Instituto de Investigaciones Antropológicas
correo electrónico: alexbeaudu@gmail.com

RECIBIDO: 1 DE AGOSTO DE 2017 ; ACEPTADO: 28 DE AGOSTO DE 2017

Abstract: This article uses the perspective of Fritta Caro to explore the possibilities of disarming the propaganda of Canadian migration institutions. Caro is a fictitious character created by Helena Martín Franco, a Colombian visual artist established in Montreal. The author contrasts the Martín Franco's performances and discourses with an example of Canadian migratory propaganda. In opposing such contents, the author establishes a dissonant relationship, from which items of information that are incompatible with one another emerge, and concludes that these may offer possibilities to disarm the propaganda of the Canadian migratory institutions.

Key words: Latin Americana, diasporal, Canada, propaganda, multiculturalism, dissonance.

Resumen: El objetivo de este artículo es explorar maneras de desarmar la propaganda de las instituciones migratorias canadienses desde Fritta Caro, un personaje creado por Helena Martín Franco, artista visual de origen colombiano establecida en Montreal. La metodología empleada consiste en un contrapunto entre las intervenciones públicas de la artista y su discurso, por un lado, y un ejemplo de propaganda migratoria canadiense por el otro. Se llega a la conclusión de que al realizar semejante contrapunto, surgen numerosas disonancias, es decir, elementos de información incompatibles, los cuales nos brindan posibilidades para desarmar la propaganda de las instituciones migratorias canadienses.

Palabras clave: diásporas latinoamericanas, Canadá, propaganda, multiculturalismo, disonancia.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es parte de un proyecto de investigación que me encuentro realizando en el marco de una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y que lleva por título “Artistas latinoamericanos en Montreal y propaganda migratoria canadiense: disonancias y estereotipos”. Dicho proyecto tiene como objetivo desarmar estereotipos construidos en el discurso de las instituciones migratorias canadienses mediante el análisis de elementos de información presentes en el arte y los testimonios de los artistas de las diásporas latinoamericanas y caribeñas de Montreal, susceptibles de generar disonancia al ser contrastados con la propaganda migratoria canadiense. En otras palabras, se trata de construir un *contrapunto disonante* entre la práctica artística y el discurso de artistas de las diásporas latinoamericanas y caribeñas de Montreal y la propaganda de las instituciones migratorias canadienses.

Por lo tanto, en un primer tiempo, cabe definir ciertos conceptos claves para explicar la metodología que uso para desarmar la propaganda migratoria canadiense. Dichos conceptos son “propaganda”, “estereotipo”, “multiculturalismo” y “disonancia”.

En segundo lugar, propongo contrastar ejemplos de propaganda migratoria canadiense con el discurso y la práctica creativa de una artista de las diásporas latinoamericanas de Montreal. En el presente artículo, el contrapunto se lleva a cabo entre una “historia de éxito” que fue publicada en el sitio Internet del Ministerio de Ciudadanía e Inmigración Canadiense en el año 2008 con el personaje de Fritta Caro, así como algunos testimonios de su creadora, Helena Martín Franco, una artista visual de origen colombiano establecida en Montreal.

PROPAGANDA Y ESTEREOTIPOS

Se suele asociar la propaganda a regímenes autoritarios y dictaduras. Sin embargo, ésta cumple un papel aún más fundamental en los sistemas que son percibidos como democráticos, ya que permite a las élites prescindir de métodos abiertamente violentos y represivos para asentar su dominación. Como lo sostiene Noam Chomsky, “la propaganda es a la democracia lo que la cachiporra al Estado totalitario”.¹

¹ Noam Chomsky, “El control de los medios de comunicación”, en Noam Chomsky e Ignacio Ramonet, *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, 2002, pp. 6-31.

Junto con este autor, otros intelectuales como Adam Curtis,² Carlos Fazio,³ Stewart Ewen⁴ y Normand Baillargeon,⁵ entre otros, nos enseñan que la propaganda es una herramienta que surgió en los Estados Unidos, a inicios del siglo xx, en un contexto en el que las élites de ese país tenían a una opinión pública que se volvía cada vez más crítica. Durante la Primera Guerra Mundial, el gobierno de Woodrow Wilson, que había sido elegido con la promesa de no intervenir en el conflicto, buscó convencer a la población estadounidense de la necesidad de una participación de la potencia emergente. Para lograrlo, se formó el *Committee on Public Information*, mejor conocido como la “Comisión Creel”, la cual tuvo como misión fomentar un sentimiento belicista en una población que no veía mayor interés en involucrarse en un conflicto que tenía lugar en tierras tan lejanas. La “Comisión Creel” desplegó esfuerzos impresionantes y el éxito de sus operaciones fue abrumador.⁶

En esta comisión participaron dos intelectuales que tuvieron un papel fundador en la historia de las llamadas “relaciones públicas”, Edward Bernays y Walter Lippmann. Al primero se le atribuye la paternidad de la invención de la propaganda moderna y de haber encontrado maneras de hacer uso de ésta en tiempos de paz, poniéndola al servicio de grupos políticos y grandes empresas. En cuanto al segundo, se le debe el significado moderno del concepto de estereotipo. Por lo anterior, no se puede estudiar el concepto de estereotipo sin tomar en cuenta el hecho de que surgió en el mismo contexto que la propaganda moderna.

Edward Bernays define la propaganda como “un esfuerzo coherente, duradero y de largo aliento de suscitar o desviar acontecimientos con el objetivo de influir sobre las relaciones del público con una empresa, idea o grupo”.⁷ Sin embargo, debido a una usurpación semántica que el mismo Bernays hizo del concepto de “público”, se tiene que modificar esta definición y remplazar esta palabra por “masa”.⁸

² Adam Curtis, *The Century of the Self* (documental), 2002.

³ Carlos Fazio, *Guerra imperial y desinformación: Las mentiras del pentágono como arma de guerra*, República Bolivariana de Venezuela, Imprenta Nacional y Gaceta Oficial, 2009, 96 pp.

⁴ Stuart Ewen, *PR! A Social History of Spin*. Nueva York, BasicBooks, 1996, 480 pp.

⁵ Edward L. Bernays, *Propaganda. Comment manipuler l'opinion en démocratie*, Prólogo de Normand Baillargeon, Montreal, Lux Éditeur, 2008, 164 pp.

⁶ Para más información sobre la historia de la Comisión Creel, véase Ewen, *op. cit.*, capítulo 4.

⁷ Traducción libre del inglés y del francés.

⁸ Esta definición se construyó con base en los siguientes textos:

Edward L. Bernays, *Propaganda*, Nueva York, Horace Liveright, 1928, 159 pp.

Edward L. Bernays, *Propaganda*, Barcelona, Melusia, 2008b, 196 pp.
Bernays, 2008, *op. cit.*

Alexandre Beaudoin Duquette, “El uso de las encuestas como propaganda política en los procesos electorales latinoamericanos del año 2006: el caso de las presidenciales venezolanas”, tesis de

Walter Lippmann también analizó el uso de la propaganda durante la Primera Guerra Mundial en su libro *Public Opinion*, el cual fue publicado en 1922. Sin embargo, más que su definición de la propaganda, es la elaboración que hizo del concepto de estereotipos que me interesa resaltar en el presente trabajo, ya que le dio el significado metafórico que se presta a esta palabra hoy en día.

Lippmann los define como “una imagen ordenada y más o menos coherente del mundo, a la que nuestros hábitos, gustos, capacidades, consuelos y esperanzas se han adaptado por sí mismos”.⁹ Es posible que dicha imagen del mundo no sea completa, ya que constituye en un esfuerzo de economía de la percepción. Sin embargo, esta visión que nos construimos, la percibimos como “un mundo posible al que nos adaptamos”.¹⁰ Lo anterior contribuye a que se incrusta a nuestra mente, ya que sin ésta, nos encontramos en un mundo que desconocemos, complejo, caótico, inembargable e inseguro. En este sentido, los estereotipos nos brindan una ilusión de seguridad, ya que proyectan al mundo como un lugar en el que “las personas y las cosas ocupan un lugar inequívoco y su comportamiento responde a lo que esperamos de ellos”.¹¹

Por lo tanto, es el mundo tal como creemos que es, tal como deseamos que sea e incluso tal como tememos que sea, por lo cual en éste nos sentimos “como en casa, porque pertenecemos a él, somos miembros de pleno derecho y en su interior sabemos cómo y por dónde movernos”.¹² Visto de esta forma, el mundo nos aparece como un lugar en donde “encontramos [...] el encanto de lo que nos resulta familiar, normal y fiable, y sus vericuetos y contornos siempre están donde esperamos encontrarlos”.¹³ Renunciar a este mundo significa entrar en un estado de disonancia cognitiva y por ello se encuentra incrustado en nuestra mente y es tan difícil de desalojar. No aceptaremos tan fácilmente sacrificar esta ilusión de seguridad que nos brinda esta visión ficticia del mundo, esta narrativa del mundo, con un inicio y un desenlace conocido que proyecta nuestra vida como una historia que tiene sentido.

maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 49-50.

Para una explicación más amplia sobre los motivos que me llevaron a aportar esta modificación a la definición de propaganda que hace Bernays, véase Alexandre Beaudoin Duquette, “Propaganda migratoria canadiense y arte latinoamericano en Montreal: un contrapunteo disonante”, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015, pp. 69-70.

⁹ Walter Lippmann, *La opinión pública*, Madrid, Cuadernos de Langre, 2003, pp. 93.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*



Fotografía 1. Fritta Caro en el centro comercial Plaza Côte-des-Neiges, ubicado en el distrito de Côte-des-Neiges-Notre-Dame-de-Grâce, el distrito con el mayor porcentaje de población inmigrante en la ciudad de Montreal (47.7%) (Ville de Montréal (2011) "Population totale selon le statut d'immigrant", en *Population selon la citoyenneté et l'immigration - Agglomération, ville de Montréal et ses arrondissement*).

Antes de que este periodista diera a la palabra “estereotipo” este nuevo significado, ésta designaba un molde usado por los tipógrafos, el cual tenía como función fijar y reproducir caracteres de imprenta.¹⁴ Es por esta razón que el sentido que se presta hoy en día al término remite, de igual manera, a imágenes fijas que se reproducen y se propagan. Sin embargo, a diferencia de su acepción original, dichas imágenes ya no son construidas con el afán de ser impresas en el papel, sino con el de incrustarse en la mente de los individuos para facilitarles un sentido premasticado al mundo que lo rodea ofreciéndole un pseudo-entorno, es decir, un mundo ficticio que filtra su percepción de la realidad. Al dar sentido a su existencia, el individuo no permite que esta ficción se desvanezca tan fácilmente.

Las instituciones y sus medios de comunicación son el principal vehículo que permite la diseminación de dichas imágenes. Ésta es la función que cumple la propaganda. Por lo anterior, los estereotipos han sido históricamente la parte

¹⁴ Véase Elizabeth y Stuart Ewen, *Typecasting: on the arts & sciences of human inequality*, Nueva York, Seven Stories Press, 2006, pp. 3-4.

medular de esta industria. Edward Bernays explica la relación entre propaganda, propagandista y estereotipos afirmando que “el consejero en relaciones públicas a veces usa los estereotipos corrientes, a veces los combate y a veces crea unos nuevos”.¹⁵ En otras palabras, los estereotipos son la materia prima de la propaganda.

LA PROPAGANDA Y LAS POLÍTICAS DE ADMINISTRACIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL DEL ESTADO CANADIENSE

La propaganda ha sido usada en las políticas migratorias canadienses desde los primeros momentos en que ese país ha buscado atraer inmigrantes, a finales del siglo XIX. El Estado canadiense ha usado técnicas modernas de propaganda incluso antes de que ésta fuera formalmente designada como tal. Por lo tanto, ese país es un pionero de las llamadas “relaciones públicas” y han tenido un papel importante en la historia de las políticas migratorias y de administración de la diversidad cultural del mismo.¹⁶ Por lo tanto, no es sorprendente que la propaganda constituya todavía en nuestros días una parte medular de dichas políticas.

A lo largo del siglo XX, la necesidad que ha tenido el Estado canadiense de poblar su inmenso territorio lo ha llevado a buscar y crear las circunstancias propicias para atraer mano de obra que viniera de afuera. Estos esfuerzos solían enfocarse en una inmigración europea, anglosajona y/o blanca. Hasta llegar a la década de los sesenta, las políticas migratorias canadienses habían sido abiertamente racistas y discriminatorias, y eran aplicadas de manera discrecional.¹⁷

A partir de la década de los sesenta, las políticas migratorias y de administración de la diversidad cultural del Estado canadiense se habían vuelto anacrónicas.¹⁸ Por lo tanto, los gobiernos que administraron el país durante esta década las fueron abandonando de manera paulatina y, a finales de la misma, se adoptó el mul-

¹⁵ Citado en Ewen, 1996, *op. cit.*, p. 170.

¹⁶ Véase Valery Knowles, *Les artisans de notre patrimoine: La citoyenneté et l'immigration au Canada de 1900 à 1977*, Ministère des Travaux publics et Services gouvernementaux Canada, 2000, cap. 2. En <<http://www.cic.gc.ca/francais/ressources/publications/patrimoine/index.asp>>, fecha de consulta: 10 de enero de 2017, y Norman, David G. (2013) “Relations publiques”, en *L'Encyclopédie Canadienne*, Toronto, Historica Canada, 2013. En <<http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/public-relations/>>, fecha de consulta: 10 de enero de 2017.

¹⁷ Véase Beaudoin Duquette, *op. cit.*, 2015, pp. 88-100.

¹⁸ Véase Knowles, Valery, *op. cit.* y Fernando Neira Orjuela, *Los migrantes latinoamericanos calificados en Canadá: una mirada a su situación actual*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Ediciones y Gráficos Eón, 2011, 256 pp.

ticululturalismo como marco que orientaría la elaboración de las políticas de convivencia entre los distintos grupos culturales presentes en el país.¹⁹

Esta política fue desarrollada de manera apresurada por el gobierno del liberal Pierre Elliott Trudeau, el cual buscaba remediar a la crisis de popularidad en la que había caído su administración, debido “en gran parte gracias a una política sobre el bilingüismo que había sido mal explicada e intensamente implementada”.²⁰ El mero hecho de que se adoptó como medida para cambiar la imagen de un gobierno en crisis, con el afán de ganar las siguientes elecciones, nos recuerda que las “relaciones públicas” cumplen un papel clave en el multiculturalismo canadiense desde sus inicios. Ya que los estereotipos constituyen la parte medular de las mismas, se puede deducir que éstos también se encuentran en el corazón de esta política de administración de la diversidad cultural.

Sin embargo, no fue sino hasta 1988 que el multiculturalismo se convirtió en ley. La vacuidad de este concepto permitió que se fuera llenando y modificando de acuerdo con las modas y los gustos de cada época. En la década de los ochenta, fueron las ideas neoliberales y el entusiasmo por un importante tratado de libre comercio con los Estados Unidos que se firmaría en 1989 los que moldearían el multiculturalismo.²¹

En consecuencia, los ideales humanitarios inspirados en figuras como Ellen Fairclough, la ministra que en gran medida acabó con las políticas migratorias racistas del país a finales de la década de los años cincuenta e inicios de los años sesenta, y Lester B. Pearson, quien recibió el Premio Nobel de la Paz por abogar por la creación de fuerzas de paz administradas por las Naciones Unidas para solucionar la crisis del Canal de Suez, pasarían a un segundo plano. Surgiría entonces una nueva visión del multiculturalismo, que lo concebiría como una ventaja competitiva en un mercado globalizado.²² Los gobiernos, tanto progresistas-conservadores como liberales, adherirían a este nuevo dogma y se construiría el estereotipo del inmigrante ideal: una persona joven, educada, con un cierto nivel económico, que domina el inglés y/o el francés y que no genera conflicto. Se esperaba que el inmigrante pudiera contribuir sin pedir nada a cambio, es decir, que éste pudiera aumentar las posibilidades para Canadá de competir en un mercado globalizado sin requerir de los programas y servicios sociales.²³

¹⁹ Véase Neil Bissoondath, *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin Books, 246 pp. y Liette Gilbert, “Legitimizing Neoliberalism Rather than Equality: Canadian Multiculturalism in the Current Reality of North America” en *Norteamérica. Revista Académica*, año 2, núm. 3, enero-junio, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 11-36.

²⁰ Bissoondath, *op. cit.*, pp. 38-39.

²¹ Gilbert, Liette, *op. cit.*

²² Gilbert, *op. cit.*

²³ *Ibid.*



Fotografía 2. De la serie *Minoría invisible*. Invisible en Parc-Extension, 2017. Collage. Fritta Caro en una de sus intervenciones más recientes en el distrito de Villeray-Saint-Michel-Parc-Extension, el segundo distrito con mayor porcentaje de población inmigrante en la ciudad de Montreal (43.9%) (Ville de Montréal (2011). "Population totale selon le statut d'immigrant", en *Population selon la citoyenneté et l'immigration - Agglomération, ville de Montréal et ses arrondissement*).

No obstante, el índice de desempleo y los impuestos en Canadá eran más elevados que en los Estados Unidos.²⁴ De lo anterior resultó que el país tenía ciertas dificultades para integrar sus nuevos ciudadanos, los cuales terminaban a menudo incorporándose a los sectores menos favorecidos y quedaban expuestos a ser convertidos en chivos expiatorios para problemas que ya existían antes de su llegada.²⁵

Para colmo, a finales de la década de los ochenta, Canadá entró en una recesión y se puede deducir que la tensión entre las expectativas generadas en torno a los recién llegados mediante la imagen del inmigrante ideal y la difícil situación económica contribuyó a que emergiera en el oeste canadiense un movimiento populista de derecha, del que surgiría lo que hoy se conoce como el Partido Con-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

servador, el cual gobernó el país de 2006 a 2015. La llegada de este gobierno, aunado a los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, también cambió la cara del multiculturalismo canadiense.

En efecto, después de la tragedia, el gobierno de George W. Bush ejerció presiones sobre el gobierno canadiense para que éste adoptara políticas migratorias más estrictas. Lo anterior llevó a que Canadá empezara a mimetizar las políticas migratorias y de seguridad nacional de Estados Unidos y, cuando el gobierno conservador de Stephen Harper llegó al poder en el año 2006, la doctrina de la seguridad nacional fue cobrando un papel cada vez más preponderante en las políticas de administración de la diversidad cultural.²⁶ Para ilustrar este proceso, se puede mencionar, a modo de ejemplo, la estigmatización recurrente de las comunidades musulmanas, así como la imposición de una visa para los turistas mexicanos en el año 2009.

En suma, se puede afirmar que el multiculturalismo consiste en la proyección del estereotipo de Canadá como un país en el cual no hay conflicto entre las diversas culturas que ahí conviven; un actor internacional magnánimo y humanitario y un país hospitalario, seguro y pacífico. Tal estereotipo se disemina mediante campañas de propaganda llevadas a cabo por actores de poder como, por ejemplo, las instituciones migratorias del país y legítima principalmente dos valores: el multiculturalismo como ventaja competitiva para Canadá en un mercado globalizado y la doctrina de la seguridad nacional para proteger a la nación multicultural.

LA DISONANCIA

En mi tesis doctoral, he señalado que el arte, cuando no es usado como propaganda, suele contar con una característica particular y es que constituye una fuente de disonancia cognitiva, entendida por Leon Festinger como una situación en la cual “una persona conoce varias cosas que no son psicológicamente coherentes las unas con las otras”, por lo cual dicha persona “intentará, de diversas maneras, hacer que se vuelvan más coherentes”.²⁷

Por lo tanto, de acuerdo con este autor, “se dice que dos elementos de información que no son psicológicamente compatibles se encuentran en una relación disonante el uno con el otro”.²⁸ Según Festinger, esta situación es tan intensa para la mente que podría ser comparada a lo que vive el cuerpo cuando pasa hambre:

²⁶ Véase Gilbert, *op. cit.* y Christian Nadeau, *Contre Harper : bref traité philosophique sur la révolution conservatrice*, Montreal, Les Éditions du Boréal, 2010, 166 pp.

²⁷ Leon Festinger, “Cognitive Dissonance”, en *Scientific American*, vol. 207, no. 4, W.H. Freeman and Company, San Francisco, 1962, pp. 93-102.

²⁸ *Ibid.*

“si el hambre impulsa una persona a comer, la disonancia impulsa una persona a cambiar su opinión o su conducta”.²⁹

Entendida de esta forma, se puede afirmar que la disonancia cognitiva es un estado en el que se encuentra el individuo cuando atraviesa un proceso de aprendizaje, ya que como lo afirman Da Silva Gomes y Signoret Doscaberro refiriéndose a Ardila, dicho proceso “se infiere por los cambios específicos del comportamiento que ocasiona”.³⁰ Por lo tanto, si el aprendizaje implica un cambio de comportamiento y si la disonancia cognitiva “impuls[a] una persona a cambiar su opinión o su conducta”, ésta es una condición *sine qua non* para que cobre forma un proceso de aprendizaje.

Por lo tanto, al analizar elementos de información en los discursos de los artistas latinoamericanos y caribeños de Montreal que son incompatibles con la propaganda de las instituciones migratorias canadienses, se busca crear oportunidades de aprendizaje desarmando los obstáculos al conocimiento que representan los estereotipos, los cuales proyectan una ilusión de coherencia, mediante una representación simplificada y ficticia de una supuesta realidad.

EL ACERVO

Entre el año 2007 y el año 2013, el Ministerio de Ciudadanía e Inmigración Canadiense publicó en su sitio Internet varios testimonios de inmigrantes que habían conocido un proceso exitoso de integración a la sociedad canadiense. Estos relatos se encontraban en una sección que llevaba por título “Historias de éxito” y constituían un acervo de 38 historias que respondían a fines propagandísticos como atraer mano de obra calificada, limpiar la imagen de Canadá en el ámbito internacional, legitimar políticas migratorias, entre otros.

Estos textos constituyen un *corpus* interesante de ejemplos de propaganda migratoria canadiense, ya que, por una parte, nos permiten tener una idea concreta de la imagen que el Estado canadiense busca proyectar hacia afuera como un lugar hospitalario, sin conflicto y un actor internacional magnánimo. Por otra, dan fe del uso de una propaganda que contiene los pilares ideológicos del multiculturalismo a los que ya me he referido anteriormente, la cual constituye un esfuerzo llevado a cabo con el afán de promover el uso de la pluralidad cultural canadiense como una ventaja competitiva en una economía globalizada y legitimar políticas migratorias estrictas en nombre de la seguridad nacional.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Helena María Da Silva Gomes C. y Aline Signoret Dorcasberro, *Temas sobre la adquisición de una segunda lengua*, México, Trillas, 2005, pp. 65.

Para los fines del presente trabajo, he elegido una “historia de éxito” que lleva por título *Construirse una nueva vida, una taza a la vez*, en la cual se nos presenta el testimonio de Martha, una colombiana cuya familia se vio afectada por la violencia en su país y que decidió irse a Canadá, en donde descubrió su vocación para los negocios y fundó una compañía de café.

He tomado la decisión de entablar un contrapunto disonante entre esta “historia de éxito” y el discurso de la artista visual de origen colombiano, Helena Martín Franco, quien creó un personaje que lleva por nombre Fritta Caro. Dicho personaje consiste en un híbrido entre Frida Kahlo, el arquetipo de la artista latinoamericana y la imagen de una atleta canadiense.

*Construirse una nueva vida, una taza a la vez*³¹

Enero de 2008

Martha se describe a sí misma como una combatiente. “Somos combatientes, dice Martha de sí misma y de su esposo, Frank. Nos esforzamos en pensar que nada nos puede detener. Como inmigrantes, consideramos que el hecho de que podamos estar aquí es un privilegio y queremos demostrar que lo podemos lograr.”

Martha salió de Colombia en 1998 y ahora es propietaria de *Latin Organics Inc.*, una compañía de café de precio justo y biológico que vende granos de café fino en diversas tiendas de la región de Vancouver. Ella y su marido llegaron a Canadá como inmigrantes admitidos —ahora llamados “residentes permanentes”— con la esperanza de construir una vida nueva para su familia.

Anteriormente, durante ese mismo año ellos y su hija fueron secuestrados. Los captores mantuvieron a Frank como rehén hasta que fuera liberado por un convoy militar. Su decisión de salir de Colombia también fue influida por un asalto que sucedió en su restaurante y durante el cual una persona murió y otras fueron heridas.

Estaban convencidos de que Canadá era un país seguro para criar a una familia y la madre de Martha les sugirió que visitaran Vancouver. Ella y su marido siguieron sus consejos. Entonces, pasaron tres semanas aquí, dedicándose sobre todo a realizar búsquedas en la biblioteca municipal de Vancouver.

Luego, fueron a buscar a sus hijos en Colombia, para después alquilar una pequeña casa en North Vancouver, una colectividad que les parecía barata y conveniente para sus hijos.

“Cuando entramos en la casa y que nuestros muebles y nuestros afectos personales llegaron, abrimos un viejo baúl en el cual habíamos puesto todas nuestras fotos de familia, afirma Martha. Al ver las fotos, tuve la sensación de que acabábamos de cometer un error terrible e irreversible y lloramos mucho. Estábamos en medio de un océano de incertidumbres”.

³¹ “Histoires de réussite - Se bâtir une nouvelle vie, une tasse à la fois.html” (este documento forma parte de una campaña publicitaria que terminó en el año 2013, por lo cual ya no se encuentra disponible en el sitio Internet del Ministerio de Ciudadanía e Inmigración de Canadá. Por lo tanto, fue recuperado el 17 de abril de 2013 y almacenado en un documento Chrome HTML. Traducción libre del francés.

Pero aprendieron a navegar sobre este océano.

Mientras que su marido había regresado a Colombia para concluir unas transacciones, Martha pudo contar con sus padres que vinieron para ayudarla a instalarse. Después de haber encontrado un empleo en el Hotel Vancouver, consiguió un trabajo de gerente en el Capers Community Market, una sucursal local de una empresa estadounidense de productos biológicos finos.

“No sabía que tenía calidades de emprendedora, afirma. Mi esposo siempre me había dicho que era capaz, pero tuve que cambiar mi manera de pensar. En Colombia creía que para tener éxito, hacía falta trabajar por una gran empresa y ascender”.

Martha usó su experiencia adquirida observando los mecanismos de venta y comercialización de los productos biológicos en las tiendas de alimentos para encontrar un trabajo que le permitiera estar más cerca de sus hijos. Después de conseguir la lista de los productores de café en su país de origen, descubrió que el café era producido por los arhuacos, un pueblo con el cual su abuelo hacía negocios.

“Fui a Colombia para encontrar granjeros y colectar la mayor cantidad de información posible. De regreso a Vancouver, dediqué todos mis días de descanso a la preparación de un plan de negocio”. Gracias a un préstamo del Banco de Desarrollo de Canadá, Martha inauguró Latin Organics en noviembre de 2005. Aún así la empresa creció, los inicios no fueron fáciles.

“Acababa de dar a luz a mi hija cuando empecé la comercialización de mis primeros granos de café. El reto fue grande. Mi vientre engordaba y tenía que reunirme con vendedores para encontrar representantes”.

Antes de que *Latin Organics* se expandiera lo suficiente como para que Frank, su esposo, pudiera trabajar ahí, él vendía carros. Martha también importaba manteles y canastas tejidas a mano por los kankuamos de Colombia que vendía en una tienda de West Vancouver.

Por otra parte, Martha, su esposo y sus hijos son todos ciudadanos canadienses, de lo cual está muy orgullosa.

“Vivimos en uno de los únicos países convenientes que hay en este planeta, según dice refiriéndose a los servicios de salud, el sistema de educación, el medioambiente y la sensación de seguridad que hay en Canadá. Espero que el gobierno de Canadá es consciente de ello y que tome decisiones informadas con respecto al proceso que usa para seleccionar a las personas que pueden venir aquí”.

“Creemos que la ciudadanía es un privilegio y no la damos por sentada. Estamos agradecidos y lo demostramos mediante los esfuerzos que desplegamos”.

Según Martha, esos esfuerzos incluyen, entre otras cosas, una nueva aventura en 2008, año en el cual planea abrir una cafetería que llevará el nombre de *Latin Organics Café Tienda & Roastery*.

HELENA MARTÍN FRANCO Y EL PERSONAJE DE FRITTA CARO

Helena Martín Franco es una artista visual de origen colombiano que se estableció en la ciudad de Montreal. Desde que vive ahí, le ha sucedido a menudo se relacionara sus obras con la pintura de Frida Kahlo y ello, a pesar de que éstas no se

inspirarán en absoluto en las de la pintora mexicana, quien parece haberse convertido en el estereotipo de la artista latinoamericana.

Helena Martín Franco empezó a sentirse fastidiada por esta frecuente asociación. Por lo tanto, decidió responder creando un personaje que constituye un tipo de híbrido entre dos estereotipos: el de la artista latinoamericana encarnada en la figura de Frida Kahlo y el del inmigrante ideal encarnado en el atleta. Es de esta combinación que surgió Fritta Caro, una misteriosa mujer que lleva el peinado de la artista mexicana y un atuendo con los colores y los símbolos de la bandera de Canadá y que anda por los lugares públicos en busca de la simetría canadiense.

Me parece pertinente entablar un contrapunto entre este trabajo de Helena Martín Franco, sus testimonios y la “historia de éxito” de Martha y centrarlo en cinco aspectos que, a mi parecer, constituyen fuentes de disonancia: el heteroestereotipo que se tiene en Canadá sobre el país de origen del inmigrante, el autoestereotipo que el Estado canadiense proyecta de su propio país, la identidad que se impone al inmigrante, la tensión entre lo ficticio y lo real y la posible relación entre ser migrante y ser artista.

EL HETEROESTEREOTIPO: COLOMBIA Y EL CAFÉ *VERSUS* LA ARTISTA LATINOAMERICANA Y FRIDA KAHLO

La primera fuente de disonancia que me interesa trabajar es la del heteroestereotipo, es decir, el estereotipo que se proyecta sobre el Otro (Zarate, 1986: 63).³² Si nos fijamos en cómo se proyecta a Colombia en la historia de Martha, nos encontramos frente a un lugar violento, ya que se habla de que ahí, la protagonista y su familia sufrieron asaltos, secuestros y hasta matanzas. Dado que ya he trabajado este aspecto del mismo relato mi tesis de doctorado contrastando una historia de éxito que habla de Haití con un texto del escritor Dany Laferrière,³³ en el presente caso, me intereso en otro heteroestereotipo, que se construye mediante la folklorización de la identidad ajena o lo que Bissoondath denomina la “simplificación de las culturas”.³⁴

En efecto, en la historia de Martha, se puede observar que, cuando la protagonista vivía en Colombia, no era emprendedora. Lo anterior sucedió, más bien, después de que se haya establecido en Canadá, “observando los mecanismos de venta y comercialización de los productos biológicos en las tiendas de alimentos”. Antes de llegar a ese país, ella “no sabía que tenía calidades de emprendedora”.

³² Geneviève Zarate, *Enseigner une culture étrangère*, París, Hachette, 1986, pp. 163.

³³ Véase Beaudoin Duquette, Alexandre, *op. cit.*, capítulo 3, 2015.

³⁴ Bissoondath, *op. cit.*, p. 5.

Por lo tanto, no tenía experiencia en la comercialización de café y de artesanía. Sin embargo, aprovechó la ventaja competitiva que le da ser colombiana para emerger en el mercado del café y de las artesanías colombianas en Vancouver. En otras palabras, utilizó el heteroestereotipo que cargaba como una oportunidad de negocio.

Por su parte, Helena Martín Franco adoptó una actitud completamente diferente. A ella, por su condición de artista y de mujer latinoamericana, se le atribuyó el heteroestereotipo de Frida Kahlo. El estereotipo simplifica en extremo la identidad del Otro. Es como si a Martha, se le hubiera dicho al llegar a Canadá “¿colombiana? ¿café y artesanías!” y a Helena Martín Franco “¿latina y artista? ¿Frida Kahlo!”

Mientras que en la propaganda, se proyecta la idea de que se puede alcanzar la prosperidad lucrando con su identidad nacional, Helena Martín Franco nos muestra que la simplificación de su identidad puede terminar generando hartazgo. En su sitio Internet, se puede leer lo siguiente: “Yo escogí el nombre de Fritta Caro como una declaración, una pista. Como artista, desde que expongo mi trabajo en Montreal, las asociaciones frecuentes que se han hecho con la obra de Frida Kahlo provocaron esta expresión ‘Frida me tiene frita’”.³⁵

Esta reacción disuena considerablemente de la de Martha, quien optó por conformarse y contribuir —tal vez a su pesar, pero la historia no lo dice— a cultivar la idea de que su país se resumía a café y artesanías. Por su parte, Helena Martín Franco optó por una manera diferente de lidiar con el heteroestereotipo, al exacerbarlo y convertirlo en algo caricatural. Dicha caricatura del multiculturalismo pone en evidencia su aspiración a convertirse en ventaja competitiva, así como su tendencia a fomentar la “simplificación de las culturas”, al reducir “culturas que tienen centenares, a veces miles de años de historia unos estereotipos fáciles de digerir”³⁶ y concebir a éstas como una mercancía, “una cosa que puede ser exhibida, representada, admirada, comprada, vendida u olvidada”.³⁷

El autoestereotipo: la simetría canadiense

Ahora bien, si la historia de Martha simplifica la identidad de los colombianos, tampoco proyecta una imagen muy compleja de Canadá. Si bien es cierto que la “historia de éxito” proyecta un heteroestereotipo, en este caso, de la identidad colombiana, tampoco hay que dejar de lado que también construye un autoeste-

³⁵ Helena Martín Franco, “Biografía” en *Fritta Caro*, Montreal, 2012. En <<http://frittacarohelenamartinfranco.com/es/bio/>>, fecha de consulta: 10 de enero de 2017.

³⁶ Bissoondath, *op. cit.*, p.84.

³⁷ *Ibid.*, p. 83.

reotipo, es decir, un estereotipo que se aplica a uno mismo. En efecto, se representa de manera simplificada a ese país al proyectarlo como un lugar de abundancia, armonioso, sin conflicto, incluso como “uno de los únicos países convenientes que hay en este planeta”, por “los servicios de salud, el sistema de educación, el medioambiente y la sensación de seguridad” que ahí impera.

Por lo tanto, el autoestereotipo que el Ministerio de Ciudadanía e Inmigración Canadiense construye mediante la publicación de este relato aparece como una simplificación de la identidad propia al grado de fungir en el relato como objeto de la búsqueda de la inmigrante. Es decir, retomando el esquema actancial de Algirdas Julius Greimas, si consideramos Martha como el sujeto de la historia, constatamos que ella buscaba alcanzar la posibilidad de establecerse en “uno de los únicos países convenientes que hay en este planeta”.

El personaje de Fritta Caro, en tanto sujeto, busca un objeto bastante similar. Helena Martín Franco lo denominó “simetría canadiense.” Cuenta la artista que la idea le surgió mientras que realizaba una intervención en un centro comercial de Sainte-Thérèse, una ciudad ubicada en el suburbio de Montreal, cuando fue a una peluquería para que le cortaran el cabello. En la entrevista que me otorgó en el año 2011, afirmó: “En el salón, le dije “quiero lucir más canadiense.” [...] Una vez que ya me senté y ella empezó a arreglar, buscar sus tijeras y todo, yo me pregunté si ella sabía lo que iba a hacer. Ella me dijo: ‘la tendencia es la simetría’”.³⁸

Helena Martín Franco empezó a trabajar el concepto de simetría empleando la siguiente definición de Guillo Dorfles. En su sitio Internet, la artista afirma que interpreta dicha definición de la simetría como “una tendencia basada en esquemas conformistas, en la cristalización de formas y formalismos caídos en desuso, aunque enmascarados a veces con lenguajes en apariencia innovadores” y que genera una “preferencia por la ‘simetrización’ en el caso de las artes visuales, por las armonizaciones tonales, en el caso de la música”.³⁹ Por lo tanto, cuando Helena Martín Franco se refiere a lo “simétrico”, alude a lo “ordenado, tradicional, equilibrado”; a una producción cultural “sin sobresaltos, sin desviaciones, y viceversa”.⁴⁰

Lo anterior corresponde en gran medida a la imagen que se proyecta de Canadá en la historia de Martha, un lugar equilibrado, “sin desviaciones”, “sin sobresaltos”, “armónico”... La simetría es el objeto que buscan tanto Martha como Fritta Caro. Sin embargo, el proceso de dicha búsqueda difiere de una personaje a otra.

³⁸ Entrevista con Helena Martín Franco, el 6 de octubre de 2011.

³⁹ Citado en Helena Martín Franco, “El corte de pelo canadiense” en *Fritta Caro*, 2012. En <<http://frittacarohelenamartinfranco.com/es/performances/31-mars>>, fecha de consulta 15 de enero de 2017.

⁴⁰ *Ibid.*

En efecto, Martha alcanza la simetría canadiense al convertirse en una “residente permanente”, que puede disfrutar de las ventajas de vivir “en uno de los únicos países convenientes que hay en este planeta”, así como una mujer de negocio exitosa. Sin embargo, Fritta Caro sufre los insultos de la gente al pasear por un barrio independentista de la ciudad de Montreal y cargar ostentosamente una bandera de Canadá; aparentemente, la echan de un centro comercial por las mismas razones y es objeto de miradas desagradables en un restaurante de Sainte-Thérèse. Por mucho que intenta conformarse, nunca alcanza la simetría canadiense.

La combatiente y la atleta

El hecho de que la simetría canadiense sea prácticamente inalcanzable lleva a Helena Martín Franco a la conclusión de que, para emprender tal búsqueda, hay que convertirse en atletas de alto rendimiento. Es por esta razón que Fritta se apellida “Caro”, porque así es el precio a pagar para disfrutar de la simetría canadiense. En efecto, según lo explica en su sitio Internet, “además de la conveniencia sonora” por la similitud fonética que existe entre esta palabra y el apellido de la pintora mexicana Frida Kahlo, el apellido “Caro” alude a la idea de “pagar mucho por algo”.⁴¹ Ese precio tan “caro” que hay que pagar cuando uno toma la decisión de inmigrar a Canadá puede ser el de “la misma inmigración, o de la inocencia, o el ignorar códigos locales, o el no integrar una estética particular, quizás por no usar bien los lenguajes visuales dominantes en el contexto artístico regional”.⁴² En este último caso, la artista remite a una posible interpretación estereotipada de su obra que, por ser latinoamericana, puede ser inmediatamente asociada a uno de los pocos referentes que su sociedad de adopción tiene del arte latinoamericano, Frida Kahlo.

Otro aspecto de la identidad que se le impone a Fritta Caro, además de que “Frida la tiene frita”, es la figura del atleta porque el inmigrante. En la entrevista que me otorgó, la artista explica que las expectativas que el Estado y la sociedad canadienses tienen hacia los inmigrantes son altas. En efecto, el inmigrante “tiene que ser excelente, tiene que pasar por unos exámenes para ser aceptado”.⁴³ Al igual que el atleta, “está todo el tiempo en una carrera consigo mismo y, al mismo tiempo, con sus compatriotas o con la sociedad que lo acoge; una carrera permanente para aprender el idioma, para validar sus estudios, para adaptarse, para integrarse, porque todos los discursos dicen ‘nosotros les ofrecemos todo para que

⁴¹ Helena Martín Franco, “Biografía”, 2012, *op. cit.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Entrevista con Helena Martín Franco, *op. cit.*

se integren”.⁴⁴ Un ejemplo de estos discursos lo encontramos, de hecho, en la historia de Martha, quien considera como justo esta serie de pruebas, ya que, según ella, Canadá “uno de los únicos países convenientes que hay en este planeta”.

Resulta curioso que, por un lado, Fritta Caro emplee la figura del atleta para simbolizar las expectativas que el Estado canadiense tiene hacia ella y, por el otro, Martha decide usar el término “combatiente” para describir su personalidad y la de los miembros de su familia, ya que tanto el combatiente como el atleta tienen que enfrentarse a la adversidad.

Contrastando la historia de Martha con el personaje de Fritta Caro, surge la impresión de que se podría haber dado la situación en la que esta última se encontraba en Colombia, leyó la historia de Martha y decidió emprender el mismo recorrido; como si hubiera sucedido algo similar a lo que ocurrió con el personaje de Don Quijote, quien terminó creyendo que vivía en una novela de caballería. En este caso, Fritta Caro creería que el mundo es tal como aparece en la propaganda de las instituciones migratorias canadienses, una gran historia de éxito de la que ella sería la protagonista.

EL SFUMATO

Esta tensión entre ficción y realidad, que surge al contrastar la historia de Martha y el personaje de Fritta Caro, es particularmente interesante. Por un lado, tenemos un relato que no se pretende ficticio, el de Martha, y, por el otro, tenemos a un personaje que se asume como ficticio y que irrumpe en el espacio público real. Lo anterior nos permite usar a Fritta Caro para concebir al relato de Martha como un experimento científico y tratar de replicarlo y ver si los mismos resultados se repiten. Sin embargo, dicha réplica fracasa y el experimento no puede ser reproducido con los mismos resultados.

Para llevar a cabo el experimento, Helena Martín Franco se inspira en Leonardo da Vinci y su técnica denominada *sfumato*, que consiste en dibujar contornos borrosos. La artista lo plasma entonces en sus acciones, “ya no en el lienzo, sino con el mismo cuerpo y a partir de la imagen”, como una metáfora de “lo que ocurre con la identidad que se está construyendo y transformando y ese deseo de integración con el entorno”.⁴⁵

Mediante esta técnica, la artista visual trae a la realidad cotidiana, al espacio público por el cual pasan los transeúntes para dirigirse de un punto A a un punto B de manera rutinaria, un personaje que procede de un mundo abiertamente

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

imaginario y éste empieza a interactuar con las personas que aparecen en un entorno real inmediato. De esta manera, la línea entre realidad y ficción se vuelve borrosa, se esfuma.

EL MIGRANTE COMO ARTISTA, EL ARTISTA COMO MIGRANTE

La distancia creada por el aspecto ficticio del personaje permite a la artista reflexionar, estudiar, analizar las diversas situaciones de las que es a la vez testigo y participante; como si el atuendo del personaje permitiera a la artista convertirse en algún tipo de etnógrafa. En su proceso de investigación y al experimentar las vivencias de su personaje, Helena Martín Franco saca conclusiones que dan fe de un nuevo punto de vista sobre el entorno real.

Una de éstas se deduce de un *performance* que realizó en un centro comercial de Côte-des-Neiges, uno de los barrios con mayor diversidad cultural de Montreal. Ahí, anduvo pidiendo a los transeúntes que encontraran un nombre para su personaje. En su sitio Internet, cuenta que su personaje, Fritta Caro, se fue a comprar un café y se sentó en el comedor de un centro comercial de Côte-des-Neiges, uno de los sectores de mayor diversidad cultural de la ciudad de Montreal. Se esperó a que los clientes del comedor se acostumbraran a su presencia. Mientras tanto observaba y se preguntaba: “¿Son indocumentados? ¿desempleados? ¿pensionados?”⁴⁶ Decidió finalmente acercarse a ellos y les pidió que le dieran un nombre a su personaje, entre los cuales la artista enumera los siguientes: “Fille du Soleil (Hija del Sol), Maiori, Barbie, Sue Sweet, Cinderella, Holly, Grace, Jean, Eve, Rosemary, Marie Ange, Roxanne, Goddess (Diosa)”⁴⁷

Curiosamente, no se le ocurrió a ninguno de sus interlocutores algo parecido a Frida Kahlo. l respecto, en la entrevista que me otorgó, Helena Martín Franco admitió lo anterior “rompió [sus] propios estereotipos”: “Yo me esperaba a que la gente sí hiciera la referencia a Frida Kahlo, pero no”⁴⁸ Según ella, en el centro comercial de Côte-des-Neiges, el contacto entre Fritta Caro y los transeúntes es diferente al que se realiza en los lugares en donde la mayoría de la gente no se considera como inmigrante: “la gente viene con otras historias, otras memorias y la gente me hablaba más de referencias folclóricas de los países del este o divinidades orientales”.⁴⁹ La artista explica que ante lo anterior, “qued[ó] desarmada frente a

⁴⁶ Helena Martín Franco, “Mis nombres” en *Fritta Caro*, Montreal, 2012. En <<http://frittacar.com/helenamartinfranco.com/es/performances/mes-noms/>>, fecha de consulta: 10 de enero de 2017.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Entrevista con Helena Martín Franco, *op. cit.*

⁴⁹ *Ibid.*

[sus] propios estereotipos” y cuestionó “lo que [ella misma] esper[aba] de [su] propia experiencia”.⁵⁰

De lo anterior, surgió entonces una identificación mutua entre el personaje de Fritta Caro y la población del Centro comercial Côte-des-Neiges, por lo cual declara en su sitio Internet que “Fritta Caro nació en Côtés-des-Neiges” y que “ella está hecha a la imagen y semejanza de este barrio de Montreal donde conviven diversas culturas extranjeras”.⁵¹ Al igual que ellos, “Fritta Caro debe lidiar con nuevas leyes, acomodarse a un estilo de vida desconocido y redefinir sus expectativas sobre la nueva vida que comienza”.⁵²

De ahí, se deduce que, tal vez, la metáfora más apropiada para designar al migrante no sea la del combatiente, que usa Martha, o incluso la del atleta, proyectada en Fritta Caro. Helena Martín Franco propone, más bien, la idea de que, quizá, la metáfora más adecuada para expresar la condición del migrante sea la del artista e, inversamente, que la metáfora más apropiada para expresar la condición del artista sea la del migrante. En la entrevista que me otorgó, la artista me explicó lo anterior afirmando que “el inmigrante llega y la inestabilidad que vive, de alguna manera, hace que no tenga nada que perder, le permite encontrar nuevos caminos, porque tiene que buscarse otras maneras para poder vivir”.⁵³ En semejante situación, “tiene que inventarse, tiene que exponerse, tiene que tomar riesgos y es un poco lo que el artista vive en su taller o con su creación”, ya que éste “debe de pasar por fases de inestabilidad, en el que pierde todo para poder, de ahí, crear de nuevo”.⁵⁴

CONCLUSIÓN

La obra de Helena Martín Franco ilustra la importancia de la contribución de las diásporas para la democratización y la construcción de la ciudadanía en el seno mismo de la comunidad en la que se integran. Intervenciones como las que Helena llevó a cabo con su personaje de Fritta Caro no están exentos de riesgos, tanto para la artista como para el público. Las críticas que consideramos ajenas, aún si son hechas por ciudadanos canadienses, nos sacan de nuestra zona de confort, rompen la cómoda burbuja de estereotipos en la que nuestra cultura nos había envuelto y sentimos de repente el peligro de caer en el vacío. En palabras más científicas, nos colocan en un estado de disonancia cognitiva.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Helena Martín Franco, “Biografía”, *op. cit.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Entrevista con Helena Martín Franco, *op. cit.*

⁵⁴ *Ibid.*

Sin embargo, tal estado es esencial para el aprendizaje, ya que nos obliga a cambiar nuestro comportamiento para producir coherencia. En este sentido, el patrimonio que constituyen las producciones culturales de las diásporas puede contribuir enormemente a que la sociedad en la que éstas se encuentran se democratice al provocar debates y diálogos, así como a reapropiarse un espacio cada vez más privatizado y cada vez menos público.

Además, cuestionan los modelos de convivencia como el multiculturalismo y llegan incluso a replantear cómo concebir la coexistencia entre diversas culturas en una misma sociedad. Por ejemplo, el personaje de Fritta Caro convierte en una caricatura la utopía del multiculturalismo y la proyecta como una convivencia entre estereotipos, en el cual no hay cabida para una verdadera comunicación entre las diversas culturas que cohabitan en Canadá. De esta manera, nos brinda pistas para cuestionar el relato, la misma ficción que nos contamos a perpetuidad.

Por supuesto, se corre el riesgo de que algunos se ofendan. En este caso, podríamos responderles con las siguientes palabras atribuidas al comediante estadounidense Louis C.K.: “Ofender a la gente es una acción necesaria y sana. Cada vez que dices algo ofensivo para otra persona, provocas una discusión. La obligas a pensar”.



Fotografía 3. Fritta Caro en el centro comercial Plaza Côte-des-Neiges, ubicado en el distrito de Côte-des-Neiges-Notre-Dame-de-Grâce, el distrito con el mayor porcentaje de población inmigrante en la ciudad de Montreal (47,7%) (Ville de Montréal (2011) "Population totale selon le statut d'immigrant, en *Population selon la citoyenneté et l'immigration - Agglomération, ville de Montréal et ses arrondissement*)

LA PARTICIPACIÓN COMUNITARIA EN EL ABORDAJE DE LA SEGURIDAD. CIUDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

Horacio Sabarots

Ciclo Básico Común, Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires, Argentina
correo electrónico: hsabarots@gmail.com

RECIBIDO: ENERO DE 2016; ACEPTADO: JUNIO DE 2017

Abstract: Using an ethnographic investigation that took place in late 2011 as a starting point, we reflect here on the different levels of community participation for local treatment of security in a neighborhood of Buenos Aires, Argentina. The driving sources such initiatives: NGOs, neighborhood associations, political organizations, local government, national government, agree and converge on the need to get involved in the issue of security, installed as one of the public issues of greatest concern to citizens, especially in urban centers. Research shows the troubled relation between the parties involved and the distance that exist between the new speeches in security matters, on the one hand, and the practices and representations of those who actually participate and engage.

Key words: insecurity, fear, involvement/engagement, civil society, State.

Resumen: A partir de un trabajo etnográfico realizado desde finales de 2011, se reflexiona aquí sobre distintas instancias de participación comunitaria para el tratamiento local de la seguridad en un barrio de la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Las fuentes impulsoras de esas iniciativas: ONGs, agrupaciones vecinales, organizaciones políticas, gobierno local, gobierno nacional, confluyen en la necesidad de involucrarse en el tema de la seguridad, instalado como una de las problemáticas públicas que más preocupan a la ciudadanía, especialmente en los centros urbanos. La investigación muestra las relaciones conflictivas entre los actores y la distancia existente entre los nuevos discursos de la seguridad, por una parte, y las prácticas y representaciones de quienes participan efectivamente.

Palabras clave: inseguridad, miedo, involucramiento, sociedad civil, Estado.

INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone explorar en los procesos de implementación de las nuevas políticas de seguridad nacionales en la zona norte de la Ciudad de Buenos Aires, y en el marco de la puesta en funcionamiento de las denominadas Mesas Barriales de Participación Comunitaria en Seguridad (MPCS a partir de ahora) promovidas por el Ministerio de Seguridad de la Nación. Esta indagación sobre las iniciativas de involucramiento de la población local en cuestiones de seguridad en general, y en la zona norte de la ciudad en particular, fue iniciada en los últimos meses del año 2011, aunque nuestro trabajo actual reconoce una serie de investigaciones previas que funcionaron a modo de antecedentes y base de apoyo de la actual etapa investigativa (Sabarots, 2008, 2007; Raggio y Sabarots, 2012).

Efectivamente, la cuestión de la inseguridad como problemática instalada en la agenda pública no es nueva, y cobró fuerte visibilidad en la Argentina desde mediados de la década de los noventa, alcanzando el delirio niveles objetivos y subjetivos inéditos, durante la crisis político-institucional y económica de los años 2001-2002. En trabajos de investigación previos realizados en ese contexto histórico indagamos como surgió dicha problemática en un espacio barrial conflictivo: Saavedra-Barrio Mitre, y desde las experiencias individuales y colectivas de sus pobladores, hemos analizado emprendimientos de organizaciones comunitarias y planes gubernamentales de prevención del delito, orientadas al tratamiento de la seguridad. Ello implicaba tensiones entre grupos de vecinos a propósito de esta cuestión producto, en parte, de la heterogeneidad y desigualdad desplegada en el territorio, además de articulaciones complejas con distintas áreas del Estado.

En la actual etapa de investigación nos centramos en analizar las nuevas propuestas de participación comunitaria en seguridad desde el Estado nacional y el gobierno local, y su expresión específica en un barrio de la Ciudad de Buenos Aires, viendo la apelación a la sociedad civil para que se involucre en una temática tradicionalmente en manos de las fuerzas de seguridad del Estado. Ello supone un nuevo discurso de tratamiento del delito, que propicia un cambio cultural de matriz más democrática, en un país fuertemente marcado por la gestión autoritaria de sus fuerzas de seguridad, quienes mantienen aún un alto nivel de autonomía con respecto al poder civil.

En este trabajo se despliega dicha complejidad en un escenario barrial, en el marco de una propuesta del Gobierno Nacional que abarca al conjunto de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, distrito que le ha sido adverso en términos electorales, y cuyo Jefe de Gobierno actual se constituye en uno de los principales referentes de la oposición política. La aproximación etnográfica a los distintos espacios locales de gestión de la seguridad participativa permite ver los contenidos

valorativos de las propuestas “bajadas” por los funcionarios del gobierno y los militantes afines, así como la recepción por parte de los vecinos de la zona que no configuran un colectivo homogéneo, quienes hacen jugar sus visiones sobre “la inseguridad” y las modalidades imaginadas para su tratamiento eficiente. El entramado institucional local, incluyendo en primer término a las fuerzas encargadas de la seguridad, es de vital importancia dado que la propuesta enfatiza la función de control comunitario de la policía por parte de las MBPCS, como espacio de convergencia de los vecinos en distintos tipos y grados de participación institucional.¹

Actualmente se detecta una carga agobiante de significados sobre lo amenazante y peligroso presente en el espacio público que tiene sus efectos concretos en las prácticas de la vida cotidiana de los sujetos y deriva en cambios tangibles y visibles en el cuerpo urbano:

Estas transformaciones pueden reflejarse en múltiples dimensiones y sus efectos no son menores: nuevas conductas de vigilancia (individuales y colectivas), conformación de asociaciones y grupos de presión que exigen modificaciones del código penal y/o en la acción policial, modificaciones del espacio urbano, surgimiento de nuevos saberes expertos, inédito crecimiento de bienes y servicios en torno a la seguridad, etc. (Hener, 2008:16).

A la vez, dichas preocupaciones e inquietudes no se limitan solo al delito en sentido estricto, sino que abarcan una diversidad de situaciones percibidas como anomalías sociales en el espacio público: “incivildades” y “conductas antisociales” que perturbarían el normal desenvolvimiento urbano (Crawford, 1998).

Efectivamente, la seguridad en el sentido descrito ha logrado instalarse como problema central de la ciudadanía y por lo tanto como tema obligado a ser abordado mediante políticas públicas gubernamentales. Además, ha generado todo un despliegue amplio y diverso de asociacionismo más o menos formalizado que tiene distintas motivaciones vinculadas a esta problemática: contra la violencia en sus distintas expresiones, a favor del desarme de la sociedad civil, por la prevención del delito, por el incremento de la penalización al delincuente, contra la inseguridad urbana, contra la trata de personas y el tráfico de drogas, por el control de las fuerzas de seguridad, etc.

¹ “Fortalecer el sistema de seguridad pública mediante acciones que sistematicen información ciudadana, posibiliten la participación de los vecinos en la confección de los planes locales de seguridad con la agencia policial y favorezca la interrelación policía-comunidad, e instalen mecanismos de control y evaluación comunitaria del servicio de policía” (Plan Nacional de Participación Comunitaria, p. 7).

Ciertamente como demuestra Gabriel Kessler (2009) para el caso argentino, el sentimiento de inseguridad se fue instalando gradualmente en las últimas décadas, siendo el año 2004, según encuestas del Centro de Estudios Unión para la Nueva Mayoría, cuando el delito se ubica como la principal causa de preocupación, desplazando al desempleo. Desde la recuperación de la democracia en el año 1983, etapa desde la cual se cuentan con datos fiables, el miedo a ser víctima del delito se fue extendiendo en los distintos segmentos poblacionales, desde las mujeres y los adultos mayores a los varones adultos, y desde los grandes centros urbanos a las ciudades medias y pequeñas.

La presentación favorita de los medios de comunicación televisiva es mostrar los estados emocionales alterados de quienes han sido víctimas directa o indirecta de un delito, buscando la eficacia comunicacional mediante la identificación de los espectadores. Algunos especialistas han abordado esa dimensión subjetiva bajo las delimitaciones de miedo o temor al crimen y al delito, el sentimiento de inseguridad, etc. (Reguillo, 2000; Kessler, 2009), que obviamente influyen en tanto construcciones de sentido sobre la seguridad, pero que a la vez no agotan la problemática. Lo destacable es que esta cuestión abordada por expertos ha ingresado en el debate público y al sentido común, polarizando las posiciones en los medios de comunicación entre los “objetivistas”, lo que realmente pasa, y los “subjetivistas”, lo imaginado y sentido por los sujetos, a la hora de caracterizar la inseguridad vernácula.²

Más allá de los discursos hegemónicos de la inseguridad, debemos enfatizar la heterogeneidad de situaciones, ya que los tipos de temores y las figuras amenazantes que experimenta cada colectivo depende del lugar que se ocupa en la sociedad. De este modo para los jóvenes de barrios pobres uno de los temores más generalizados es a ser víctima de la violencia policial. Por ello cuando hablamos de inseguridad debemos preguntarnos inicialmente de quiénes, en dónde y a quiénes o a qué situaciones se teme. Como bien nos sugiere J. Gledhill a propósito de las políticas públicas de seguridad en Brasil: “...tenemos que tratar de ver a través del humo creado por la securitización de la pobreza” (Gledhill, 2013:52), convoca a trascender un sentido común que ve la inseguridad unidireccionalmente y desde los pobres hacia el resto de la sociedad. A instalar esta visión ha colaborado la noción de “poblaciones de riesgo”, como foco de intervención de las nuevas políticas públicas de seguridad y de control de los sectores vulnerables (Castel, 2013).

En los últimos años se han multiplicado las encuestas para medir estas distintas dimensiones de la inseguridad, en parte tomando experiencias de los Estados Uni-

² No es poco frecuente ver en los noticieros cotidianos de la televisión a víctimas de delitos que interpelan en cámara a las autoridades diciendo: “esto no es sensación de inseguridad”, cuestionando a un supuesto discurso oficial.

dos y otros países centrales donde desde hace años se hacen encuestas de victimización, sobre lo que denominan el “miedo o temor al crimen”. Gabriel Kessler (2009) ha alertado no solo acerca de las dificultades técnicas intrínsecas de las diversas encuestas que se realizan, y que ponen en entredicho su confiabilidad o, más bien, sus límites. Sino también cómo, apuntando más a la creación de climas culturales, el propio diseño y producción de este tipo de encuestas y su posterior difusión mediática de los resultados, abonan un terreno para generar sociedades temerosas.

Sin descalificar todas las aproximaciones cuantitativas a la problemática y el valor de sus resultados, nuestra opción metodológica es otra. Se apoya en una perspectiva etnográfica en los espacios específicos de implementación de las políticas públicas, en nuestro caso aquellas orientadas a la seguridad participativa, para aportar una mirada cualitativa de estos procesos en el cruce de sentidos y prácticas de los actores involucrados.

DEL PLAN NACIONAL A LAS MESAS BARRIALES: EL FOCO EN LA PARTICIPACIÓN COMUNITARIA

El Plan Nacional de Participación Comunitaria en Seguridad fue lanzado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires el día 4 de abril de 2011 por el nuevo Ministerio de Seguridad de La Nación, creado el 14 de diciembre del año anterior (decreto 1993/2010) y encabezado por Nilda Garré. Dicho Plan se proponía una modernización operativa de los recursos materiales y técnicos de las Fuerzas de Seguridad, así como una profunda revisión, renovación y reasignación de sus recursos humanos desde los cuadros directivos hasta las bases. Propiciaba una formación que termine con la tradición autoritaria en beneficio de un cambio cultural hacia la seguridad democrática. Coherente con ello el eslogan del Plan: “El Derecho a la Seguridad: deber del Estado —obra de todos”, apunta a la necesidad de la participación comunitaria como requisito indispensable de tal cambio, que posibilite el acceso general a ese derecho. En los términos de la letra del Plan: “Acompañar la construcción de espacios de organización comunitaria que respondan a un nuevo paradigma de seguridad” (Plan Nacional de Participación Comunitaria, p. 3).

Los fundamentos de la propuesta se basan en el Derecho a la seguridad democrática, una alta funcionaria del Ministerio de Seguridad lo definió como: “el derecho a la convivencia pacífica, al desarrollo colectivo y al ejercicio de la solidaridad

que debe garantizar el usufructo de la ciudad, respetando la diversidad y la identidad de todos, sin discriminación”.³

En ese sentido la inspiración político-ideológico del Plan no es especialmente innovadora, sino que se hace eco de nuevas tendencias en el tratamiento de la Seguridad a nivel mundial, regional y nacional, en las que la prevención, los derechos de los sectores más vulnerables y la participación ciudadana en tanto control de las Fuerzas de Seguridad configuran los ejes en torno de los cuales se estructura el discurso.

En Argentina, desde la recuperación democrática se han ensayado proyectos de reformas en ese sentido en la Provincia de Buenos Aires durante la gestión de León Arslanian,⁴ especialmente en el conurbano bonaerense donde la conflictividad social y la violencia alcanzaron niveles alarmantes en determinadas coyunturas (crisis hiperinflacionaria de finales de la década de los noventa y salida de la convertibilidad en el año 2001). Pero, retomando la opinión de destacadas autoridades en el tema y con altos cargos de gestión, las dificultades para torcer una lógica institucional y cultural muy arraigadas y aceitadas no han sido pocas, por lo que el cuadro de situación del Servicio de la Seguridad no ha cambiado sustantivamente desde el año 1983 en el que se recuperó la institucionalidad democrática.

Para León Arslanian, quien encabezó una experiencia de reforma de la seguridad en la Provincia de Buenos Aires a finales de los noventa, es sintomático que recién ahora después de casi 30 años se empiece a debatir acerca de que entendemos por Seguridad Democrática. En tanto que Raúl Zaffaroni, quien ha renunciado recientemente como miembro de la Corte Suprema de Justicia de La Nación, responsabiliza de esta situación a los políticos que no rompieron una lógica de funcionamiento de la policía, que implicaba un acuerdo de mutua conveniencia asumida por los sucesivos gobiernos: “yo te garantizo recaudación autónoma y vos me garantizas gobernabilidad”. Según su mirada la situación actual los desbordó por lo que tuvieron que empezar a tomar en serio la problemática; dar a la Seguridad el rango de Ministerio es uno de los indicadores (IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria, 2011).

No hay que perder de vista también que las transformaciones de las distintas formas de ilegalidad y delito, así como las modalidades de abordaje institucional y los climas culturales que los acompañan, es hoy un fenómeno global que adquiere matices específicos a nivel local. Por lo tanto los espacios concretos de observación

³ IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti. 28 de septiembre-1º de octubre de 2011.

⁴ Fue Ministro de Justicia y Seguridad entre los años 1998-1999 y Ministro de Seguridad entre los años 2004-2007 en la Provincia de Buenos Aires, implementando los Foros Vecinales de Seguridad en ese distrito.

deben interpretarse en el marco de disputas más abarcadoras a nivel nacional e internacional acerca del modelo de Estado que se quiere construir y, dentro de sus diversas funciones, qué rol les cabe a las Fuerzas de Seguridad y a la conducción civil en la prosecución de una paz social razonable para el conjunto de los actores sociales.

En este sentido es obligado hacer referencia a determinados procesos históricos que desde la década de los ochenta, marcaron la emergencia de la ideología de la “tolerancia cero” y del llamado “Estado penitencia” en Estados Unidos, por oposición y reemplazo del Estado providencia, en el mismo proceso de avance de las ideas y políticas neoliberales que luego se expanden por todo el planeta ganando legitimidad incluso en Argentina (Waquant, 2000).

Posteriormente, el nuevo siglo abre con un escenario de ruptura profunda, en Argentina producto del agotamiento del modelo económico de la convertibilidad cuya superación implicó un nuevo acuerdo legitimado por el apoyo mayoritario a un discurso político convergente a nivel regional de revalorización de las potencialidades de los recursos propios y que propiciaba un modelo de Estado neo-intervencionista (La Serna, 2010).

Se iniciaron políticas públicas llamadas de “contrareforma” en áreas críticas en lo económico y en las protecciones sociales (Hintze y Danani, 2011). Es en esta arena de disputa amplia donde se debaten ideas y se proponen políticas públicas en torno a la Seguridad y al rol de la participación comunitaria en un tema hoy especialmente sensible.

UN BARRIO EN TRANSICIÓN. MALESTAR E INQUIETUD POR LA “INSEGURIDAD”

El barrio de referencia de esta investigación en la Ciudad de Buenos Aires abarca un territorio extenso que incluye diferencias en términos de calidad en la infraestructura urbana y de viviendas. A la vez ha sido uno de los sitios elegidos desde hace unos años por los desarrolladores urbanos para invertir en la producción de áreas comerciales orientadas al turismo y edificios de calidad dirigidos a un público de clase media alta. Ello está produciendo desde hace unos 15 años, una transformación del espacio urbano desde las típicas barriadas de casas bajas y entramados sociales donde primaba el conocimiento mutuo de familias que llevaban varias generaciones de asentamiento en el lugar, a un diseño urbanístico donde dominan los grandes edificios, los hoteles boutique para turistas, las “áreas *fashion*” de diseño, moda y gastronomía y una interacción social más impersonal y globalizada.⁵

⁵ En relación a esto hace pocos años me llamó la atención lo que me decía una colega de Londres que en su breve estadía en Buenos Aires se había instalado en uno de los tantos pequeños

De este modo, se trata de un barrio que se ha valorizado en términos inmobiliarios y también presenta una heterogeneidad visible producto de esta transición. Frente a esos desarrollos urbanos modernos y viviendas de categoría de épocas pasadas, encontramos sectores con casas antiguas mal mantenidas que indican una pertenencia social popular, viviendas tomadas por familias indigentes y/o provenientes de países limítrofes y hasta pequeños asentamientos precarios a la vera del ramal ferroviario que atraviesa el barrio.

En términos comparativos con el resto de la ciudad se trata de un barrio con muy buena infraestructura urbana y con una presencia de agentes de seguridad pública y privada importante. La policía con mayor presencia es la Federal cuyo accionar responde al entramado de las comisarias cuya jurisdicción corresponde al barrio, y en menor medida la nueva policía metropolitana creada recientemente por el gobierno de la ciudad de Buenos Aires.

El trabajo de observación y registro etnográfico en los eventos a propósito del tratamiento de la seguridad se inició en el mes de septiembre del año 2011. La primera reunión fue una convocatoria abierta a los vecinos generada desde funcionarios del gobierno de la ciudad de Buenos Aires, que oficiaron de coordinadores de la numerosa concurrencia que se dio cita en una biblioteca pública del barrio. Anteriormente durante el mismo mes asistí también a una reunión de la Mesa de Participación Comunitaria en Seguridad del Ministerio de Seguridad del Gobierno nacional en barrios linderos de la misma zona norte, debido a contactos con referentes locales producto de mi investigación de tesis doctoral desarrollada en el Barrio Mitre de Saavedra (Sabarots, 2007). El resto de las reuniones que conforman el grueso de la información de la presente investigación provienen de la Mesa de Participación Comunitaria en Seguridad del barrio en que focalizamos el análisis. Parte del conjunto de estas reuniones fueron registradas con grabador digital por autorización de los participantes ocasionales, otra parte de las reuniones fueron registradas en base a notas de campo debido a la objeción de una participante de la mesa.

Otro evento relevante en el que participé fue el 1er. Encuentro de Mesas Barriales de CABA, una reunión plenaria de las Mesas de toda la ciudad de Buenos Aires convocada en el hotel Bauen⁶ el 13 de septiembre de 2012, a la que asistieron autoridades del Ministerio de Seguridad incluida la ministra del área, Nilda Garré, quien cerró el encuentro con su discurso.

hoteles de la zona norte: “La próxima vez que venga me voy a instalar en algún barrio del sur de la ciudad porque donde estuve ahora es parecido a cualquier barrio *fashion* de cualquier ciudad grande del mundo”.

⁶ Hotel emblema de las empresas recuperadas por sus empleados que lo gestionan como cooperativa luego de la crisis del año 2001-2002.

Para organizar y sistematizar el análisis se seleccionaron algunas dimensiones que se evalúan relevantes en el conjunto de los eventos para los fines de la investigación:

- Actores convocantes-actores convocados
- Identidad de los concurrentes
- Propuestas de los funcionarios convocantes
- Clasificaciones sociales utilizadas por los concurrentes en la construcción del tema de seguridad
- Tipología y relevancia emic de las problemáticas planteadas
- Actores responsables en la resolución de los problemas de seguridad
- Receptividad de las propuestas gubernamentales y disposición a la participación
- Evaluaciones por parte de los participantes sobre los resultados de las reuniones

Si bien todos los eventos tienen la misma problemática de base, a saber la cuestión de la seguridad en distintos barrios de la Ciudad de Buenos Aires, las diferencias de acuerdo al sector político que las impulsa, que a la vez incide en las características de las reuniones, justifica la siguiente clasificación:

Evento convocado por funcionarios y afines del Gobierno de la Ciudad

La primera reunión a la que se hace referencia aportó datos interesantes y sobre todo manifestó el clima de malestar e inquietud al que nos referimos. Los concurrentes desbordaron el espacio generoso de la biblioteca popular donde se llevó a cabo, lo que permitió escuchar muchas voces e incluyó funcionarios de los gobiernos locales y nacionales del Área de Seguridad quienes expusieron sus líneas de acción y su enmarque conceptual. La difusión de la convocatoria a la reunión se hizo mediante carteles colocados en lugares estratégicos del barrio en el que no se especificaba la identidad de los convocantes. Una vez iniciada la reunión observamos que quienes oficiaban de coordinadores al frente de la concurrencia eran un señor y una señora identificados como funcionarios del gobierno de la Ciudad. Luego en el curso del evento pidió la palabra una señora que se identificó como perteneciente al Ministerio de Seguridad de la Nación. En otro momento habló un policía perteneciente a la Comisaría 23 de la zona. El resto de los que hablaron se presentaban como vecinos del barrio, algunos simplemente con el nombre, otros con el nombre y apellido. Dentro de ellos unos pocos dijeron formar parte de una red de vecinos de su cuadra, modalidad organizativa propuesta por los

funcionarios del gobierno de la ciudad. No hubo otros participantes que se identificaran como parte o representantes de organizaciones o instituciones del barrio.

Los funcionarios convocantes desarrollaron su propuesta para el tratamiento de la seguridad en el barrio, como el tema foco de la reunión. Se trata de construir redes de vecinos por cuadra, al menos iniciada por dos o tres vecinos de la misma cuadra, que tengan como interés el cuidado y la solidaridad con el otro en base al conocimiento mutuo. La tarea de los funcionarios sería la del acompañamiento mediante la entrega de un instructivo, y luego de establecidos los lazos de la red, consolidarla y entregarles un cartel identificatorio a ser colocado en la cuadra. El funcionario enfatizaba que lo importante no es el cartel sino lo que hay detrás: una red real de vecinos organizados para mejorar la seguridad. Su argumentación a favor de la propuesta era que en las cuadras donde existían estas redes de vecinos el delito había bajado un 70% y, frente a la interpelación de personas del público: “y con esto de las redes a dónde vamos?!” o el cuestionamiento de la dificultad de concretar tal propuesta donde prevalecen edificios de departamentos, remarcó el carácter objetivo de esa información, que no dependía de su apreciación subjetiva, apelando a la férrea voluntad de los vecinos por tomar en serio la seguridad e involucrarse solidariamente en ello.

Frente a la propuesta de los funcionarios, los participantes que tomaban la palabra, referían a situaciones conflictivas y a actores que poco tenían que ver con la propuesta. En primer término enunciaron el tema de las personas en situación de calle presentes en el barrio (las “incivildades” mencionadas anteriormente), claramente representadas como un otro que no solo reviste un carácter amenazante: potencial acosador, agresor, violador, sino también protagonistas de violencia físico real. Hubo referencias al caso de una señora que estaba presente que fue golpeada en la cabeza por un joven que vive en la calle y que la mayoría parecía conocer de vista, agresión que fue tipificada legalmente como lesiones leves. Por la forma dramática en que se presentó el caso: la señora parada mostrando una foto con su cabeza ensangrentada y diciendo: “que hay que esperar para que hagan algo, ¿qué me mate?”, y su repercusión emocional en los presentes, generó un debate tenso y por momentos agresivo entre posiciones encontradas. Un momento álgido de la reunión fue cuando un señor se paró y a los gritos dijo a los funcionarios: “Si frente a este caso ustedes no pueden hacer nada entonces la seguridad es una farsa!”. En esta situación, el quiebre que se produjo fue entre una mayoría identificada como “vecinos indefensos” ante los agentes de la violencia y los funcionarios delegados de un Estado “que no hace, ni le importa nada”, como sintetizó un asistente. Las referencias a personas que viven en la calle en puntos específicos del barrio no se limitó a este caso, fue un tema recurrente y con distintos grados de reprobación, aunque el común denominador fue la necesidad de sacarlos del espacio público de modo más o menos punitivo. La observación del funcionario

del Gobierno de la Ciudad, con acuerdo de parte de los concurrentes, fue que la culpa de tal situación la tienen los vecinos que le dan todo lo necesario para vivir allí, arraigándolo más al lugar, y a la vez perjudicándolo por no sacarlo de la calle. La funcionaria del Ministerio de Seguridad de La Nación por el contrario señaló que había otros caminos que la detención a manos de la policía, había que denunciar a la fiscalía local para que ellos deriven el caso a áreas de salud o desarrollo social. Por otra parte todos los funcionarios coincidieron en que la legislación vigente no habilita fácilmente a la detención de personas en situación de calle, salvo en casos reiterados de agresiones denunciadas, o delitos más graves. También hubo referencias a grupos de chicos que duermen en una plaza y que por ser menores no pueden ser detenidos. A propósito de estas cuestiones en distintos momentos de la reunión se escucharon consignas tales como: “hay que devolver los edictos a la policía”,⁷ “hay que armar bien a la policía”, “¿entonces quién limpia las calles? porque las leyes están, lo que pasa que no hay orden de arriba”.

En relación a lo anterior algunos concurrentes cuestionaron la capacidad técnico-operativa de la policía interpelando al agente presente: falta de cámaras de seguridad, escasez de móviles para patrullaje de las calles, falta de personal, en particular referida a la Comisaría de la zona a la que pertenecía el policía presente, que cubre un área grande y con zonas comerciales importantes.

Otro tema de seguridad expresado por los concurrentes fue el robo de viviendas y/o departamentos. Aquí el reclamo fue más direccionado al policía quien se vio obligado a responder ante la ingenua pregunta de una joven: “¿están haciendo algo para atrapar a los ladrones?” (risas irónicas). Su diagnóstico no fue tranquilizador: “en la 25 se están haciendo nueve departamentos por día y se vienen para acá...” y, para mostrar el trabajo efectivo de la policía, dijo que “en la 31 habían desbaratado una banda de colombianos” dedicados al robo de departamentos, pero lo tipificó como un “delito reiterado”. Se refirió también a las dificultades que genera un tipo de delincuente “ahora bien vestido” que hace que “siempre choquemos con la gente: si pedimos documentos a gente ‘bien vestida’ se enojan y si hacemos otra cosa también se enojan”. Luego exhortó a los concurrentes a exigir a los consejos de administración de los edificios a cambiar las cerraduras por llaves computarizadas de tres paletas, de lo contrario iba a seguir la modalidad actual de robo en edificios. Esta afirmación generó un gran revuelo en los presentes que querían saber cuál era la tal “llave de la seguridad”.

También los concurrentes cuestionaron el desempeño de los agentes en las paradas (puntos fijos de presencia policial) mediante ejemplos de experiencias vividas: “mientras le estaban arrebatando una cartera a una señora, el agente estaba

⁷ Los edictos policiales fueron suprimidos por la Asamblea porteña en el año 1996, medida resistida por la policía bajo el argumento de que “nos dejan sin herramientas frente a los delincuentes”.

‘chamuyendo a la mina’ del kiosco... si les decís algo se ofenden”. Otra señor dice: “lo que pasa que ahí vive un político” y frente a la respuesta del policía que dijo que ese agente estaba por seguridad general porque el funcionario tiene su seguridad privada, levantó la apuesta y dijo: “y varios policías más... no hablemos del reino del revés”. Se trata de señalar los supuestos privilegios de seguridad de “los políticos” en oposición a la inseguridad del “vecino común”.

El tono continuo expresado por los convocantes era intentar con poco éxito encausar la reunión para el foco de la propuesta de constitución de redes de vecinos, interrumpiendo o descalificando intervenciones que no iban en esa dirección, como problemáticas internas de los edificios o planteos que poco tenían que ver con la seguridad, como el paseo de las mascotas.

La reunión fue cerrada por la señora que coordinaba diciendo que tenían que tener firmeza en recuperar la mística inicial de solidaridad para la construcción de redes de vecinos, “porque entiendo que estén nerviosos pero a esta situación desastrosa no se llegó de un día para otro, hay que tener paciencia”. Finalmente invitó a traer para la próxima reunión, a realizarse en quince días, las redes armadas con dos o tres vecinos de cada cuadra para así darles los instructivos y consolidarlas.⁸

Eventos convocados por funcionarios del Ministerio de Seguridad Nacional

En estas reuniones de las MPCs tuve una participación continuada desde el mes de septiembre de 2011 hasta el 2014. La primera de ellas fue en barrios linderos de la zona norte y el resto en la MPCs del espacio barrial analizado, del que proviene la mayor información.

En el trabajo grupal cada coordinadora exponía una larga clasificación de conflictos agrupados en tres ítems: 1. Conflictos sociales, 2. Espacios públicos, 3. Delitos propiamente dichos; para que los participantes seleccionaran los existentes en su barrio para luego marcar en un mapa el espacio de ocurrencia con distintos colores.

En cuanto a las incumbencias de las MPCs la propuesta sostiene que en lo delictivo en sentido estricto, la tarea es recabar información por parte de los vecinos que pueda ser útil para el Ministerio de Seguridad y las comisarías, quienes son los que diseñan las políticas públicas. Incluso en delitos graves, como el tráfico de drogas, la denuncia puede elevarse a delitos complejos de la Policía Federal, sin pasar por las comisarías. En cuanto a los conflictos sociales y los aspectos urbanos

⁸ A pesar de que dejé mis datos de contacto como casi todos los presentes, no fui convocado a otras reuniones similares y no vi anuncios públicos en el barrio. Muy posteriormente me enteré que ese sector político estaba convocando a reuniones de seguridad en una iglesia de la zona.

que inciden en la seguridad, la propuesta es que la MPCCS sí puede darse tareas no solo de registro, sino también de intervención en el territorio.

Estos encuentros tuvieron una periodicidad de dos días al mes y fueron coordinados en todos los casos por funcionarios de la Dirección de Participación Comunitaria del Ministerio de Seguridad de la Nación. En las primeras reuniones a las que asistí las coordinadoras propusieron seguir el relevamiento territorial que ya habían iniciado en reuniones previas, dividiendo a los presentes en grupos por jurisdicciones policiales con el propósito de registrar información sobre distintas situaciones vinculadas con la seguridad, para que eso sea tomado en cuenta por el Ministerio y junto a otros factores, hacer una nueva distribución de las paradas policiales. Una coordinadora enfatizaba que no todo lo que se dijera en la MPCCS iba a ser tomado en cuenta, pero que sería un insumo importante para la toma de decisiones en seguridad.

En las reuniones hubo un gradual proceso de “desgranamiento” desde finales del año 2011 al presente. Desde el inicio se observó una presencia mixta de “vecinos sueltos”,⁹ sin adscripción organizativa alguna, comerciantes del barrio y participantes que se auto identificaban como miembros de ONGs y/o agrupamientos políticos o comuneros. También en el inicio participaban vecinos y/o funcionarios afines al gobierno de la Ciudad que reivindicaban en ese espacio la propuesta de crear redes por cuadras, estrategia sostenida en otras reuniones como la mencionada en el apartado anterior.

Desde el principio la coordinación de la MPCCS sostenía la importancia de trabajar conjuntamente con los funcionarios del gobierno de la Ciudad y de hecho, compartían espacios barriales de participación. Sin embargo la dinámica posterior separó nítidamente uno y otro sector de pertenencia política, incluso en las comisiones “temáticas” de la comuna local, que incluye una dedicada a la seguridad.¹⁰

El declive de la participación en la MPCCS llegó al punto de reunir solo un puñado de personas compuesto por los coordinadores y delegados de espacios políticos afines al Gobierno Nacional desnaturalizándose la propuesta inicial de las Mesas. Un punto de inflexión de ese proceso fue el momento en que un “vecino suelto” hasta entonces muy consecuente explicó a los presentes los motivos por los que había decidido dejar de concurrir a la Mesa. Su argumentación giraba en torno a la falta de devolución por parte de los funcionarios del Ministerio de Seguridad a las observaciones y sugerencias de la Mesa. Ello llevó en abril de 2013 a

⁹ Se trata de una denominación del autor para diferenciarlos de quienes se presentan explícitamente como miembros de una organización.

¹⁰ La estructura descentralizada por comunas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires aprobada legalmente, se está implementando gradualmente y, en las últimas elecciones se eligieron por votación los comuneros.

una autocrítica de los propios coordinadores y a una redefinición que aún no se presenta clara. Hubo un reconocimiento de errores y debilidades en la comunicación; tanto en el *marketing* o las formas de difusión de las MBPCS, como en las relaciones más institucionalizadas entre las Mesas y los organismos gubernamentales de seguridad. Por otra parte hay un punto relevante que en el curso de las reuniones llamó la atención, el hecho que la convocatoria a la participación comunitaria en seguridad está dirigida a representantes o miembros de organizaciones del barrio y no al “vecino suelto”. Luego se corroboró que en la letra del Plan está explícitamente manifestada esa filosofía, lo cual podría generar en los hechos una limitación o restricción de una convocatoria amplia y abierta para todos.

Más allá de la actividad propuesta por los funcionarios que presentaba una clara definición conceptual que estructuraba la problemática de seguridad de acuerdo a la tipología vista anteriormente, los participantes manifestaron distintas preocupaciones que se acercaban o se alejaban del “libreto de los funcionarios”. Un tema recurrente fue la cuestión de la denuncia de los delitos. Por una parte existe un sentido común de que la mayoría de la gente no hace la denuncia, aduciendo complicidad-corrupción, ineficacia, falta de infraestructura, burocratización, lentitud y desinterés por parte de la policía y las fiscalías, además de miedo a las represalias. Al respecto el discurso sin fisura de los funcionarios, independientemente de su color político, es el de la necesidad que se denuncien los ilícitos de todo tipo, incluidos el registro callejero del mal desempeño de las fuerzas de seguridad.

Frente a ello, si bien se presentó un continuo de posiciones más o menos confiados en la viabilidad y eficacia del reclamo institucional correspondiente, el tono dominante fue la desconfianza y en el extremo la necesidad de acudir a instancias privadas e informales como único recurso para protegerse. “La comisaria está bajo sospecha”, dijo un vecino en relación a delitos graves como el tráfico de drogas, a lo que agregó otra presente: “si lo sabe el vecino, también lo sabe la policía, ¿qué vamos a denunciar?”. En esa instancia la respuesta de la funcionaria interpelada de la Mesa fue que se centraran en aquello en lo que sí podían actuar: las dimensiones sociales y urbanas de la seguridad. Frente a su invitación de ocuparse de los chicos y chicas con padres ausentes en el barrio, otro participante replicó: “no hay que centrarse en el consumo de drogas de los pibes, sino en la venta”.

Otras inquietudes presentadas provenían de comerciantes instalados en zonas en las que han crecido exponencialmente distintas actividades: gastronomía, diseño, indumentaria, artes visuales, música, artesanías, etc., en los últimos años. La lógica del razonamiento manifestado por ellos es que estos emprendimientos han atraído turistas y, la consecuente circulación de dinero los expone a la acción de delincuentes que ven allí la posibilidad de buenos botines. A la vez, las comisarías de la zona se han quedado con una infraestructura insuficiente que no responde a las necesidades de la reestructuración producida. Según la información que circulaba en la

Mesa cada comisaría contaba con no más de cuatro vehículos para patrullaje, estimada como insuficiente de acuerdo a las dimensiones de cada jurisdicción.

Los relatos de comerciantes de distintos rubros manifiestan su indefensión frente a robos reiterados con armas de fuego, que los exponen a ellos y a sus clientes, no solo frente a “los chorros”, sino al acoso de los denominados “trapitos”,¹¹ quienes son vistos con sospecha por su potencial agresión, violencia y complicidad con los ladrones. La presencia fija en algunos lugares y las disputas referidas por el espacio, abría la sospecha en unos y la certeza en otros de pago de coima a la policía por esas “paradas”. En la misma línea un dueño de restaurante dijo: “todos sabemos que se paga informalmente servicio adicional de seguridad a la comisaria en el orden de \$3,000 mensuales por establecimiento”. La respuesta de los funcionarios del Ministerio de Seguridad es que se está ejecutando un plan de modernización y ampliación de los recursos de infraestructura policial, que se inició en el denominado Operativo Cinturón Sur, incluyendo a las comisarías de esas jurisdicciones. Pero que en el presente estaban siendo incluidas gradualmente las comunas del norte; reforzando el número de móviles y la tecnología informática de seguridad de las comisarías de las jurisdicciones correspondientes a esos barrios.

Otra fuente de preocupación de algunos concurrentes son las “casas tomadas” en el barrio, en especial cuando funcionan como centro de distribución de drogas pesadas como la “pasta base”. Además de ser motivo de registro en el mapa, y en un caso muy evidente se aportaron denuncias a la fiscalía y se siguió el caso hasta la detención de los involucrados, también fue tratado el tema como resultado de conflictos sociales dado que hay familias que no pueden acceder a la vivienda de otro modo. “En algún lugar tiene que vivir la gente” dijo una vecina abundando en la crisis habitacional que afecta sobre todo a los más vulnerables. Otro señor dijo que es muy distinta la situación cuando están involucrados niños y niñas a los que hay que proteger especialmente.

Lo visto hasta aquí muestra lo ambiguo, heterogéneo e inespecífico que resulta el denominado derecho a la seguridad. Ello indica un campo de derechos abierto recientemente y en construcción.

REFLEXIONES FINALES

Lo expuesto hasta aquí nos brinda elementos para reflexionar sobre las propuestas y diseños institucionales para incluir la participación comunitaria en la co-gestión de

¹¹ Personas mayoritariamente varones que con un trapo en la mano sugieren espacios de estacionamiento en la calle a los vehículos y ofician de “cuida coches” en ausencia del conductor a cambio de una propina.

la llamada Seguridad Democrática. Pero más que centrarnos en esos diseños, de por sí relevantes, nos interesa la gestión territorial llevada adelante, en la que intervienen funcionarios que “bajan” la propuesta, jugando interpretaciones y sesgos personales, y el espectro de valoraciones y prácticas de quienes acuden a los eventos. Allí se cruzan, se disputan y negocian las visiones sobre los actores, la agenda local y los responsables de la seguridad en el barrio.

Comenzando sobre aquello de lo amenazante y peligroso, que es traído a la Mesa en virtud de la participación aparecen en primer plano los “delitos pesados”, también en parte contruidos por los medios de comunicación.¹² La violencia física, el robo a mano armada, el tráfico de drogas duras y la red de complicidades que involucraría a las fuerzas policiales, aparece como un complejo articulado de situaciones frente a las que el ciudadano común no puede hacer mucho, más que compartir las angustias con otras víctimas reales o potenciales. En un escalón más abajo de preocupación, aunque llamativamente reiterado en las reuniones, aparece aquello de las “conductas antisociales” encarnadas en sujetos que ocupan el espacio público y perturban el “normal” desenvolvimiento urbano. Nos referimos a quienes están en situación de calle, viviendo en lugares puntuales en las veredas del barrio, los llamados “trapitos”, y el sujeto colectivo de los “jóvenes marginales” claramente ligado a los consumos de alcohol y drogas. Frente a estos conflictos aparece la idea de la “limpieza de las calles”, como metáfora higiénica que asimila a esos “otros” a desechos urbanos a ser removidos. Sin embargo la evidencia de intercambios de bienes y servicios entre ellos y los vecinos muestra ambigüedades y tensiones en los modos de pensar y pararse frente a esas situaciones extremas.

La violación a la propiedad privada: robo en casas y departamentos, rotura y robo de vehículos, “limpio”, es decir en ausencia del propietario, si bien presentado como problema reiterado no aparece con la carga emocional de aquella inseguridad que encarna un encuentro violento con “el otro”, con el agente de la inseguridad. Aquí las tecnologías de la seguridad aparecen como paliativo o fetiche que tranquilizan los temores.

A diferencia de otras investigaciones sobre experiencias de participación comunitaria en Seguridad en la Ciudad de La Plata (Sarmiento y otros, 2007) no aparece aquí una construcción del vecino como sujeto apolítico y único garante de la seguridad local. Sino más bien aparece la idea de vecino-ciudadano demandante de sus derechos a las estructuras gubernamentales que deberían hacer bien su trabajo. Vinculado a ello se expresa un discurso contra los políticos y contra las estructuras

¹² En una reunión de la MPCs de un barrio lindero fue especialmente interesante el debate sobre el tratamiento de los medios de comunicación del sonado caso Candela y las interpretaciones conspirativas que involucraban no solo a las Fuerzas de Seguridad, sino también a la Justicia y al propio Ministerio de Seguridad Provincial que no informaba adecuadamente a la población.

gubernamentales específicas encargadas de la seguridad: policía y justicia. Se expresa una cultura política que rebasa la problemática específica, que deviene de nuestra historia reciente y de una modalidad en el ejercicio del poder en la Argentina, claramente delegativa y aún muy marcada por el miedo, la desconfianza y la desafección.

En ese sentido las propuestas que apelan a la participación comunitaria preventiva, como política pública de seguridad, son vistas como poco viables, que no van al hueso de la problemática y terminan siendo o un aporte menor a la solución de los problemas, o directamente inoperantes. Sin embargo los eventos aquí analizados construyen un espacio incipiente de debate y cambio de ideas sobre una problemática a todas luces relevante para el conjunto de la población, que abona la participación democrática en un terreno casi virgen en cuanto al involucramiento ciudadano. Ello tiene valor intrínseco aun cuando no termina de cuajar una acción participativa estructurada e institucionalmente establecida.

La autonomía de las policías en la Argentina, ha resistido el paso de todos los gobiernos de nuestra sostenida democracia de los últimos 30 años, estamos en deuda con aquella pedagógica metáfora de León Arslanian, quien llamaba a “abrir las fuerzas de seguridad como una nuez”. Las experiencias muestran que no se trata solamente de una enunciación de voluntad transformadora, sino de una compleja disputa territorial de carácter político-cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Castel, Robert y otros
(2013) *Individuación, precariedad, inseguridad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 180 pp.
- Crawford, Adam
(1998) *Crime prevention and Community Safety*, Longman, London & New York.
- Gledhill, John
(2013) “La mala administración de la seguridad pública”, *Revista de Antropología Social*, 22:25-57.
- Hener, Alejandro
(2008) “Comunidades de víctimas – comunidades de victimarios: clases medias y sentidos de lo comunitario en el discurso de la prevención del delito”, *Papeles del CEIC*, núm. 34, marzo, Universidad del País Vasco, pp. 1-38.
- Hintze, Susana y Danani, Claudia (coord.)
(2011) *Protecciones y desprotecciones: la seguridad social en Argentina 1990-2010*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines.

Kessler, Gabriel

(2009) *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Plan Nacional de Participación Comunitaria

(2011) “El Derecho a la Seguridad: deber del Estado-obra de todos” (documento de trabajo), Secretaría de Políticas de Prevención y Relaciones con la Comunidad, Ministerio de Seguridad.

La Serna, Carlos

(2010) *La transformación del mundo del trabajo*, Editorial Ciccus, Clacso, Buenos Aires.

Sarmiento, Julio; Segura, Ramiro y Tello, Claudia

(2007) “Ciudadanía, sociedad civil y participación en políticas públicas. La experiencia de los foros vecinales de seguridad en el municipio de La Plata”, *Revista Katál*, jul./dez, Florianópolis, 10(2)187-196.

Raggio, Liliana y Sabarots, Horacio

(2012) “Políticas públicas dirigidas a juventudes vulnerables. Continuidades y transformaciones en la última década”, *Runa. Archivo para las ciencias del Hombre XXXIII*, (1):9-31, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires.

Reguillo, Rossana

(2000) “La construcción social del miedo, narrativas y prácticas urbanas”, en Rotker, S. (ed.), *Las ciudadanías del miedo*. Rutgers-Nueva Sociedad, Caracas.

Sabarots, Horacio

(2008) *Procesos de exclusión, estereotipos y movimientos colectivos en barrios periféricos de Buenos Aires*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco/EHU, serie Tesis doctorales, Leioa.

(2007) “Emergentes de inseguridades en Saavedra-Barrio Mitre. Conflictos, organización vecinal y Estado”, *Cuestiones de sociología. Revista de Estudios Sociales*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), Prometeo Libros, 4:160-176.

Wacquant, Lööc

(2000) *Las cárceles de la miseria*, Ediciones Manantial, Buenos Aires.

EL TRABAJADOR DEL TIEMPO Y LA NATURALEZA: SU CONOCIMIENTO TRADICIONAL

Beatriz Elena Madrigal Calle
correo electrónico: bmadrigalc@hotmail.com

RECIBIDO: 7 DE JUNIO DE 2017; ACEPTADO: 25 DE JULIO DE 2017

Abstract: This ethnographic research with a qualitative approach was carried out mainly with ritual specialists related to water management, from the sacred, in the nahua community, Tequexquahuac, Mexico State, with prolonged drought. It describes the formation of the ritual specialist and the elements of the natural and supernatural environment, which indicate the behavior of the weather and what actions to take. The job of a granicero (or worker of time and nature), of pre-Hispanic origin, requires a traditional knowledge based on the natural environment and a metaphysical, to which only a few access and is with their beings with which he can control time and Negotiate water availability.

Key words: rainfall request, granicero, sacred, nahua.

Resumen: Esta investigación etnográfica con enfoque cualitativo, se realizó principalmente con especialistas rituales relacionados con la gestión del agua, desde lo sagrado, en la comunidad de origen nahua, Tequexquahuac, Estado de México, con sequía prolongada. Se describe la formación del especialista ritual y los elementos del entorno natural y sobrenatural, que le indican la conducta del tiempo meteorológico y qué acciones emprender. El oficio de granicero (o trabajador del tiempo y la naturaleza), de origen prehispánico, requiere de un conocimiento tradicional basado en un entorno natural y otro metafísico, al que acceden sólo algunos y es con sus seres con los que puede controlar el tiempo y negociar la disponibilidad del agua.

Palabras clave: pedimentos de lluvia, granicero, sagrado, nahua.

INTRODUCCIÓN

Este artículo busca acercarse al conocimiento tradicional sobre el tiempo meteorológico en especialistas rituales de la montaña texcocana, y es parte de un estudio realizado para entender la gestión del recurso agua desde lo sagrado (Madrigal, 2013), su control, uso y manejo, me enfocaré principalmente en Tequexquahuac, Texcoco, Estado México. Se alude a los registros por parte de los cronistas tempranos y estudiosos del tema.

Acerca del conocimiento tradicional

El conocimiento tradicional del ambiente para Hunn (1999) se constituye en una alternativa para el futuro del mundo, razón para conservarlo, así como nosotros preservamos nuestras librerías y archivos. Por su carácter local es además, una alternativa independiente al mercado global y es de carácter espacial, lo que implica la adaptabilidad de una cultura a su entorno, en el que ha sobrevivido por un tiempo determinado, gracias al conocimiento que ha desarrollado. En ese sentido los animales, las plantas y los elementos abióticos del medio natural, han servido al ser humano como elemento de aprendizaje dada su adaptación a las condiciones del tiempo o comportamiento en este. Por ello, el conocimiento indígena en relación a la naturaleza, se ha considerado como una forma alternativa de comprensión y de aprehensión de la realidad, con una racionalidad propia (Ramírez, 2001).

Víctor Manuel Toledo (1991) para definir lo tradicional, se remite a habilidades y saberes tradicionales relativos al manejo de los recursos naturales, y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura¹ (UNESCO), además, añade que este conocimiento forma parte integral de un sistema cultural que combina la lengua, los sistemas de clasificación, las prácticas de utilización de recursos, las interacciones sociales, los rituales y la espiritualidad. Toledo (1991) habla de un sistema cognoscitivo en el que observa una estructura y organización que no es individual, sino colectiva (comunitaria), está descifrada en relación a un espacio y opera a distintas escalas. Con un *corpus* que define como: “la suma y repertorio de símbolos, conceptos y percepciones de este sistema cog-

¹ <<http://www.unesco.org/new/es/natural-sciences/priority-areas/links/related-information/what-is-local-and-indigenous-knowledge>>, consultado el 24 de junio de 2013.

noscitivo campesino”. Señala que la transmisión de conocimientos no está exenta de una experimentación cuya convalidación se encuentra en la *praxis*.²

Boege (2003) observa que el conocimiento tradicional se enfoca en el mantenimiento del entorno y se plasma en una organización comunitaria, cuando no se da la organización, la comunidad paga unos costos ecológicos [que para resumir son los problemas de la crisis ambiental actual]. Este aspecto daría cuenta de la distancia que puede haber entre el *corpus* y la *praxis* del conocimiento tradicional, retomando a Toledo.

El trabajador de la naturaleza y el tiempo

En las culturas mesoamericanas del altiplano central de México, la gestión desde lo sagrado de los recursos naturales, ha sido realizada por especialistas rituales de la gestión del agua y el tiempo meteorológico, y los denominan graniceros, tiempos, pedidos de agua, quiatlazques, ahuizotes, etc., oficio que viene; desde la época prehispánica. En términos modernos equivaldría a un trabajador de la naturaleza y el tiempo, como nos lo ha sugerido uno de los graniceros del presente trabajo. El don le es dado a alguien para ser granicero, por que le cae un rayo, por experiencias oníricas, después de una enfermedad, por descendencia o porque se sienta con el valor, la voluntad y el deseo de serlo.³

En la época prehispánica eran denominados, según López-Austin (1967), *Teciuhtlazqui*, *teciuhpuehqui* en sus connotaciones negativa “el que arroja el granizo” y positiva “el que vence al granizo”, las que conserva en la actualidad,

...cuyas labores principales eran descubrir futuras calamidades, tales como granizo, falta de lluvias, hambres, enfermedades, para advertir a los hombres que almacenaran los víveres y dieran a su cuerpo el cuidado necesario, y ver qué potencias divinas estaban disgustadas y era necesario propiciar. Entre éstas se encontraban los dioses; las plantas sagradas, los ohuican chaneque —seres sobrenaturales que habitaban en los lugares escarpados— y, después de la conquista, la Virgen y los santos... (López-Austín, 1967:102).

El mismo autor explica que trabajaban en grupos de hasta diez, cuando uno solo podría no ser suficiente para dominar las nubes malas. Recogían [como hasta hace poco en la zona de estudio], contribuciones de parte de los agricultores, dado su servicio, ante la amenaza de tormentas con granizo, sequía y/o exceso de lluvia. Des-

² Véase a más detalle su definición de *corpus* y *praxis* en <<http://www.oikos.unam.mx/etnoecologia/corpus.htm>>.

³ Comunicación personal del granicero de la comunidad de Tequexquinahuac, lo cual coincide en algunos puntos con la revisión realizada por Juárez-Becerril (2010).

pués de la conquista invocaban a la virgen y a los santos. Pasaron a ser confundidos con brujos por lo que fueron perseguidos convirtiéndose su actividad en clandestina.

Dada la importancia de la agricultura en aquella época podemos deducir que el rol, estatus e importancia de estos fue significativo. Según Broda (1997), eran parte del sacerdocio estatal, eran los que realizaban las ceremonias de sacrificios de niños y ofrendas para el pedimento de lluvias (Broda, 2001); hacían una observación sistemática del entorno, el paisaje, el tiempo, lo que requería conocimientos astronómicos, su registro en estelas y textos jeroglíficos, orientación de edificios y centros ceremoniales, conocimientos de geografía, el clima, botánica, zoología, medicina, etc., para poder hacer predicciones y orientar el comportamiento social (Broda, 1991) y como complementa Juárez-Becerril (2010), la observación iba ligada al control de la meteorología, orientar las actividades sociales en el tiempo y el espacio de su entorno natural. Esto es, no había una separación entre ciencia, religión y magia. Los nagueales-sacerdotes se los consideraba capaces de transformarse en fenómenos atmosféricos y cuando nacían en el día *Ce-Quahuil* (Uno lluvia), a diferencia de los nagueales, se creía que podrían ser buenos y producir lluvias benéficas y fertilizantes (Juárez-Becerril, 2010).

Por otro lado, Espinosa (1997) plantea varios orígenes prehispánicos de los graniceros actuales, los sacerdotes menores (magos y brujos), que vivían al lado de los *macehuales*, “que debe ser el verdadero antecedente de los graniceros actuales” y; cerca de la nobleza y parte de ella, los altos sacerdotes de la religión oficial del Estado, conocedores de los momentos en que se debía hacer sacrificios y ofrendas en relación con la agricultura, la predicción del tiempo, la arqueoastronomía atmosférica y la medicina, que desaparecieron como tales. El mismo autor, nos dice que los graniceros de comunidades tradicionales actuales buscan predecir el tiempo, para lo cual retoman aspectos de todo el ecosistema como la conducta de los animales y plantas, “el conocimiento de las meteoropatías y otras sensaciones corporales” así como la conformación de diversos fenómenos físicos y atmosféricos, los registros calendáricos de las variaciones del tiempo, etc.

Entre las comunidades de las faldas del Popocatepetl (Amecameca, San Pedro Nexapa y San Juan Tehuixtítlán), existen corporaciones de graniceros, de hombres y mujeres, que protegen a la comunidad de los peligros de la tormenta y del granizo. Hacen rituales para atraer el agua e iniciar la estación de lluvias y al terminar ésta, hacen otra ceremonia de agradecimiento por el temporal (Broda, 1991). Esto continúa sucediendo hasta la fecha de trabajo de campo de la presente investigación. En el sueño, los y las *temiquimi*⁴ intercambian entre el mundo de lo sagrado y lo profano (Glockner, 1996).

⁴ “Soñadores capaces de trasladarse a lugares inaccesibles a la gente común” aún sobrevive en algunas comunidades (Glockner, 1996:37).

En alguna de las comunidades de la sierra texcocana (del municipio de Texcoco, Estado de México), estudiadas por Lorente Fernández (2009), se le denomina localmente *tesiftero*, el cual puede conjurar o atajar el granizo, los rayos, aguaceros y nubes nocivas. Los *tesifteros*⁵ son elegidos por los *ahuaque* o *tlaloque* que son considerados allí los hijos o ayudantes de *Tláloc* [dios de la lluvia]. Cuando había sequía los *tesifteros* subían al cerro *Tláloc* a gestionar el agua con el dios *Tláloc* y el dios *Nezahualcoyotl* [gobernante prehispánico], en un interesante sincretismo observado por Lorente-Fernández.

Así como la religión ordena el mundo clasificándolo en lo sagrado y lo profano (Durkheim, 1991), lo sagrado ordena el territorio, el acceso a los recursos, su uso y gestión. Esto es posible dado que los espacios se conciben como animados, poseídos por entidades poderosas en la que el Don es la categoría que sustenta; si se cumple con las exigencias del Don, se obtendrá bienestar y el equilibrio de la vida (Barabas, 2003:26).

Madrigal (2013) retoma la discusión (Martínez-González, 2003, 2009; Costa, 2003; Lagarriga, 2005) acerca del concepto de chamanismo y el de especialistas rituales, se acoge al segundo por ser más aceptado en la región. Sin embargo, se considera un buen aporte el de Dolmatoff (1977, 1978, 1986), quien encuentra que el papel fundamental del chamán es mantener el contacto con las fuerzas sobrenaturales con las que negocia el gasto y distribución de la energía del ecosistema. En los desana y los tukano de la amazonía colombiana, el chamán les busca distribuir los flujos de energía del ecosistema con miras a mantener su equilibrio y conservación y reconoce los lugares, y especies en conflicto y con base en esto negocia el gasto y distribución de la energía del ecosistema, solicita permiso a los dueños de los animales para la cacería [a los dueños del monte]. En los tukano, busca restablecer las normas y prevenir el exceso de caza (Reichel-Dolmatoff, 1983); el agotamiento de ciertos recursos vegetales y el aumento incontrolado de la población, se convierte en una fuerza realmente notable para el control y gestión de los recursos pues reconcilia con los espíritus poseedores de la naturaleza, los cuales no deben ser irritados. Por lo que el chamán es un mediador, dado que los recursos son finitos.⁶ Protector de éstos, los animales y las plantas son sus ayudantes espirituales. Semejanza que veremos en los resultados del presente trabajo, siendo el agua el recurso que se gestiona.

En el sur de México, el sacerdote de la cruz parlante (H'men) en Quintana Roo, oficia rituales para pedir permiso al dueño de los animales (Estrada, 2007). En Zinacantán (Chiapas) es a través de los sueños como lo sagrado, lo sobrenatu-

⁵ En Santa María Tecuanulco, Tesiuteros (Castro Pérez, s/f).

⁶ Semejanzas que veremos en los resultados en relación al granicero de una de las comunidades de las montañas estudiadas, siendo el agua el recurso que se gestiona.

ral, se revela, allí “las creencias y los rituales en torno a los lugares sagrados permiten conservar el ecosistema con sus riquezas naturales (ojos de agua, bosques, cuevas) y mantener un relativo equilibrio con el sociosistema” (Jacorzynski, 2004:268).

METODOLOGÍA

El enfoque teórico metodológico se fundamentó en la tradición cualitativa (Vasilachis, 2006), con el fin de acceder a sistemas y problemas complejos, como lo es la noción de lo sagrado en la gestión del recurso agua, en las comunidades de la montaña texcocana, Estado de México. Con el fin de entender la relación directa con los númenes del agua y del monte y el conocimiento tradicional de los especialistas rituales, se seleccionó la comunidad de Tequexquinahuac, Texcoco, dada la presencia de graniceros.

Se tomaron en cuenta conceptos y métodos de la etnografía en Antropología (Russell, 1940; Hammerley y Atkinson, 1994; Ameiguciras, 2006) y la etnoecología dado el reconocimiento del valor para la conservación de los sistemas tradicionales que buscan conocer, entender y manejar el entorno natural. Se colectaron e identificaron las especies vegetales y las animales fueron identificadas con fotografías por la Mc. Beatriz Cecilia Aguilar Valdez (Lab. de Fauna Silvestre, División de Ciencias Forestales, DICIFO, Universidad Autónoma Chapingo).

El trabajo de campo se realizó desde 2011 hasta el 2013, en el que además de las entrevistas, se participó en las fiestas de la comunidad, también en rituales, ceremonias, preparación de rituales, danzas, bailes, etc., siempre con una actitud de respeto y sincera admiración por la religiosidad de los pueblos.

En relación a los especialistas rituales, el *granicero* reconocido oficialmente, lo denominaremos, *trabajador del tiempo y de la naturaleza*, y con fines de abreviar, se hará referencia a él como *Tt1* y a su padre, también granicero, se le denominará *Tt1-2*, quién lo ha acompañado desde sus comienzos en esa actividad formando una unidad de trabajo hasta 2015, año en que falleció. También tiene actividades en la comunidad y personas de la misma lo acompañan, un granicero de Santa María Nativitas, Texcoco, Estado de México, el cual se reconocerá por *Tt2*. Hay además un granicero en formación que se denominará *Tt3*. Por otro lado, existe un personaje nativo de Tequexquinahuac que ocupa una categoría superior a la de granicero en relación a la gestión del agua y que se reconocerá por *E1*, categoría que se describirá en los resultados. Existe en esta comunidad otro informante clave, especialista ritual que interactúa con todos ellos, nativo de la comunidad y que se considera guardián de la mexicanidad y las costumbres de su pueblo, se hará referencia a él como *Er1*. En esta comunidad también se hicieron entrevistas a algunas personas de edad de la comunidad que han participado en alguno de los grupos que solicitan el agua, se citaran con unas iniciales de sus nombres. Por úl-

timo *Er2* un pedidor de lluvia *sui generis*. Los informantes claves se seleccionaron con base en el reconocimiento por parte de la población misma, en cuanto a su saber y dado su interés y disponibilidad para participar en esta propuesta de trabajo.

RESULTADOS

Hay toda una teoría de la vida y la muerte que subyace al conocimiento tradicional del tiempo. Espíritus de ex graniceros animan, mueven las nubes, rayos y centellas. Son encargados en un lugar del “más allá” que antiguamente las fuentes de cronistas dicen que llamaban Tlalocan y que ahora lo visualizan en sueños, lugar que cumple con todas las representaciones de la realidad física, a nivel geográfico (valles, montañas, ríos, plantas animales, etc.), a nivel de la organización social (con oficios y jerarquías semejantes a los de acá), así como con la forma y comportamiento humano.

El granicero o *trabajador del tiempo y la naturaleza* entra en comunicación con estas entidades que él considera su “compañeros” y localmente denominan *chanates*, *muchachos*, *niños o duendes*, quienes le mantienen informado del comportamiento meteorológico, especialmente la disponibilidad del agua, aspecto limitante y fundamental para la subsistencia de este pueblo de la montaña texcocana. Estas entidades escogen quienes han de ser sus sucesores y el granicero al aceptar el cargo, sabe que allí habrá de ir su “alma” o “corazón”⁷ que comparten con otros elementos de la naturaleza como las plantas y animales, “que también van allí”.

Naturaleza y sobrenaturaleza se debaten en un mundo físico. La experiencia acumulada por generaciones en estos pueblos nativos ha formado un cuerpo de conocimientos del comportamiento del tiempo meteorológico en la región, del que los agricultores se valen para hacer sus predicciones y ajustar sus planes agrícolas. El granicero concentra este saber, como el curandero (a) concentra el saber de la medicina tradicional, especialidades nativas que exigen un don⁸ que les es dado y les permite acceder al mundo sobrenatural y negociar las dádivas divinas.

El *trabajador del tiempo y la naturaleza* es también curandero pues debe saber curar a quien ha sido tocado por el rayo (“rayado”) y sus “compañeros” sobrenaturales (espíritus de ex graniceros), sus auxiliares en la curación. Aquí trataremos qué elementos del conocimiento tradicional utiliza para interpretar el comportamiento

⁷ En el sentido que discute López Austin (1989a) en el Hombre Dios.

⁸ El “don” en su sentido general es un regalo o una habilidad para hacer una cosa (consultado el 8 de mayo de 2013: <<http://www.wordreference.com/definicion/don>>). Mauss (1979) y Godelier (1998), coinciden en que “aceptar un don supone algo más que aceptar una cosa: es aceptar que el donante ejerza ciertos derechos sobre el donatario”, y sobre lo que ha donado (Godelier, 1998:70).

del tiempo, cuál es su representación del tiempo, en un clima alterado por el cambio climático global.

Año con año el trabajador del tiempo y de la naturaleza debe hacer una ofrenda para solicitar la lluvia a sus “compañeros”, lo cual tiene un tiempo fijo, antes de la proximidad natural de las lluvias (mayo), para asegurarlas, pero también, año con año, debe agradecerles su colaboración, en la temporada en que se lograron las cosechas (noviembre-diciembre). Esto se hace por medio de rituales en los que también participa la comunidad y alientan la actitud de respeto hacia el recurso y agradecimiento.⁹

Se encontró otras formas de gestionar la lluvia, en esta comunidad *Er2*, considera poderse poner en comunicación con los animales y “unirse” a ellos para solicitar las lluvias. También, Espiritualista (*E1*), está involucrado en la gestión del agua y explica tener comunicación directa con las entidades (como duendes o elementales, entre otros) en su ámbito sobrenatural, y también con Tláloc mismo. Los elementales, le dieron el cargo de *Apoderado Espiritual de las Aguas de la Sierra Nevada*, aspecto que se toca a más detalle en Madrigal (2013). Cuanta mayor diversidad de pedidos de lluvia pudo haber en la época prehispánica.

Pedir lluvias va unido con el agradecimiento, dos rituales importantes realizados por estos especialistas relacionados con el comienzo de las lluvias y el ciclo agrícola y su conclusión, la cosecha, para ello el agradecimiento por el agua que la hizo posible. Existen además ceremonias, entre ellas, para poder tomar el agua de los manantiales (de permiso a los dueños del agua) y conducirla hasta el pueblo, de purificación y de permiso para emprender obras, para la inauguración de depósitos de agua, etc. Todo ello tiene que ver con la formación del especialista ritual, lo que se tratará más adelante.

El conocimiento tradicional del tiempo en el trabajador de la naturaleza

Este aspecto se trabajó principalmente con *Tt1*, aunque al informante se le acumularon diversos problemas familiares y se tuvieron que suspender las entrevistas.

Hay un conocimiento heredado de su padre (*Tt1-2*) y el conocimiento local y regional con respecto al comportamiento del tiempo. Otra parte se atribuye al don que posee, el cual le da la sensibilidad para percibir los cambios en el tiempo meteorológico y la facilidad para su interpretación; por otro lado, el que le transmiten en su comunicación los seres del agua, quienes pueden indicarle al respecto del comportamiento del tiempo y la posibilidad de las lluvias. *Tt1* además tiene un sueño reiterativo que le indica que el tiempo va a estar bueno cuando él se sueña

⁹ Como parte de la tesis doctoral Madrigal (2013) analiza la contribución de esta relación a la regulación del comportamiento humano hacia el entorno natural.

volando, y luego en el agua. Los dos graniceros (*Tt1-2* y *Tt2*) de mayor edad, dan testimonio del cambio del comportamiento del clima regional. Lo cual se adjudica a que “...se llevaron [de la tierra] los de México, el mero Tláloc [dios], lo teníamos aquí, no faltaba agua, el monte estaba espeso de árboles, estaba el lago, bajaban las nubes a las dos-tres de la mañana, bajaban las nubes de acá del cerro [Tláloc]” (*Tt1-2*). Explica como contribuían al régimen de agua”.

El granicero de Santa María Nativitas (*Tt2*), explica que este cambio viene de que

...el gobierno mandó a secar el lago de Texcoco, antes había abundancia de pesca en ese lago de Texcoco y de Chalco... En todos esos pueblos había mucha frutas, zapotes, chabacanos, aguacate, tunas, todo en abundancia, mucha fruta, los pueblos no carecían, eran ricos en sus huertas... El Tláloc se copaba de nieve y se copaba los pueblos de acá de Texcoco (de acá para arriba, Tequexquinahuac, San Miguel, Nativitas, Santa Catarina, San Dieguito). En tiempos de invierno (octubre, noviembre, diciembre) todos aquellos ricos que tenían yunta, barbechaban la tierra y con las heladas, con ese frío era con que abonaban la tierra para que todo microbio que estaba dentro de la tierra, salía y lo mataba... (*Tt 2*).

Escalona (2005) hace la observación de la alteración del régimen de humedad a causa de que se secó el lago de Texcoco y modificó la climatología del municipio de Texcoco. Aunque, se distingue un semestre de seca, centrado en el invierno (noviembre-abril, con influencia de masas de aire polar) y una estación lluviosa (mayo a octubre, con una regularidad que fuera semejante a la de los trópicos), el autor analiza el comportamiento de las lluvias de varios años, el cual se ha modificado y encuentra que son sólo tres meses y 15 días netos, en los que llueve en el municipio, hasta la fecha en que hizo su trabajo. La inestabilidad del régimen de lluvias afecta a la agricultura de temporal, al presentarse las lluvias más tarde, afligiendo la producción de maíz y frijol. Esto es parte de un proceso de desertización que se vive en el municipio.

Además, ya desde la época en que los españoles decidieron secar los lagos de la cuenca del Valle de México se afectó seriamente la economía de la región de Texcoco, pues la laguna se hizo inútil para la navegación, una vía de comunicación que desde épocas muy antiguas comunicaba con la ahora denominada Ciudad de México. Al dificultar que los pueblos indígenas de la zona pudieran concurrir al gran mercado que representaba dicha ciudad, se vino una gran depresión económica en Texcoco en el siglo XVIII (González Marín, 1996).

Continuando con el conocimiento tradicional de la meteorología local, tanto para *Tt1*, como los pobladores, las nubes tienen color, sonido, movimiento, por lo que se requiere una sensibilidad especial e interpretar lo que a continuación de esas manifestaciones, le sigue, será lluvia, aguacero, granizo, o nada de lluvia. Una

nube negra con remolino, “para granizo”, les indicaba que debían buscar al granicero. Además, la dirección en la que vienen las nubes y la época del año, da indicios de ello. El granicero daba una perspectiva regional y a Tequexquahuac, según narra *ErI* (como otros), bajaban los graniceros de la región y de Santa Catarina del Monte, a recolectar dinero para su trabajo. Los graniceros les explicaban qué debían hacer cuando viniera una nube fuerte o si no se quitaba la tormenta, entre estas indicaciones estaba la de que debían poner una palma bendita en la ventana o puerta de la casa. Sin embargo, en la actualidad es frecuente la queja del común de la gente, acerca de la poca predictibilidad clima, dado que ya no hay una regularidad o estabilidad.

Elementos del entorno natural en el conocimiento tradicional del tiempo

TtI describe su percepción de la interacción del viento, el sol, el agua, las nubes y el arcoíris

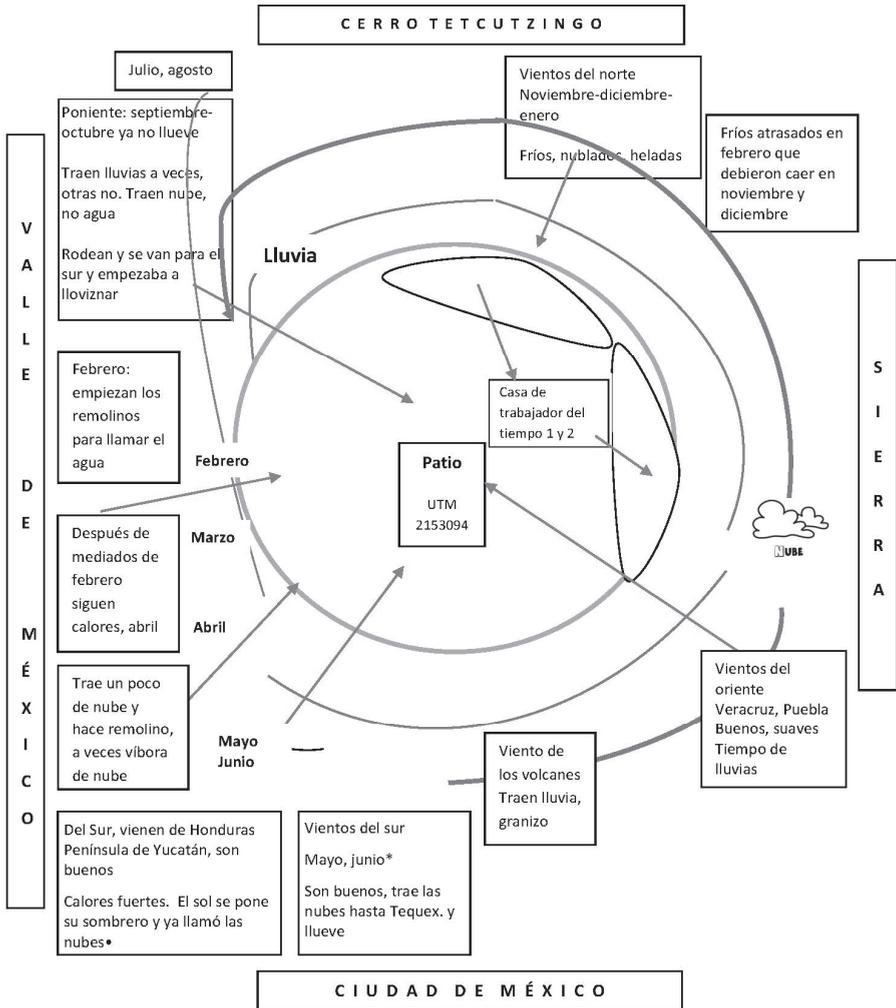
En la Figura 1 se resumen los vientos locales en relación a la orientación de la casa de *TtI*. Desde allí hace una lectura de las nubes, aunada al color, movimiento y sonido de éstas, e interpreta para definir qué acciones tomar para controlar con sus “compañeros” la proximidad de una granizada o una tormenta fuerte que pudiera poner en riesgo los cultivos. Esta lectura también le puede indicar cuál es la intensidad de la lluvia o su ausencia.

A finales de mayo, los aires del sur actúan y esos son los que traen las nubes cargadas de agua (“negras”) que se traducen en lluvias, cuando los aires que vienen del norte se calman. Sin embargo, a veces los del norte llegan y no dejan juntar las nubes que vienen del sur, se las llevan y no llueve. Las que estaban negras, el aire del norte se las lleva y las adelgaza. Las nubes se cargan de agua en Acapulco y Veracruz. “Cuando viene el aire del norte se lleva las nubes para el sur y ya no llueve y después puede cambiar el aire que viene del sur para el norte y si empieza a llover. En cualquier época también puede pasar esto”. Del sureste vienen nubes, que son las de los volcanes, pero el viento no deja que avancen.

Quando el arco iris se pone, aunque las nubes estén cargadas de agua (“negras”), esto indica que ya no va a llover fuerte.¹⁰ Cuando el arco iris se pone completo, ya no llueve, a veces solo llovizna, la nube se va o se queda detenida. Cuando ya se va el arco iris y las nubes ya se fueron y sigue el aire, a lo mejor al rato ya puede llover. El efecto del arco iris dura un rato... No relampaguea cuando hay arco iris. Si no se

¹⁰ En la mixteca durante los meses de septiembre y octubre la aparición del arcoíris es más frecuente, lo que les indica la disminución de las lluvias, y su aparición a finales de julio indicaría que la canícula será seca (Katz, 1997)

pone el arco iris y hay sol en el poniente y hay nube en el oriente, a lo mejor si hay relámpagos” (Tt1).



* Antes empezaba en abril unas pocas nubes y a lloviznar, ahora en junio y julio empieza a llover.
 • Como trae mucho aire da la vuelta y cae en México.

Figura 1. Distribución de los vientos según Trabajador del tiempo 1, tomando como punto de referencia el patio de su casa

Las nubes del norte se visualizan en esta época [mediados del año] de color más claro y están a mayor altitud, su apariencia no es de densidad, están más “ra-

las". Los aires del norte traen lluvias peligrosas, con granizo. "En invierno hay días que está haciendo aire del norte y caen heladas y hay veces que cuando vienen del sur, hiela, pero no llueve. Cuando viene el aire del norte, las nubes se hacen como algodón" (*Ttl*).

Las nubes gruesas, espesas y negras, son de granizo "cuando se menean, se van juntando, entonces se pone muy espesa...y llega a caer la tempestad de agua, de granizo. Si es gris, es de granizo, y negra es de agua... Cuando se desparraman y quedan blanquitas, es lluvia y como a la hora se las lleva el aire..." (*Ttl*).

Se hace una diferenciación tradicional de los rayos que acompañan nubes grises y truenos. Los que van al suelo y truenan más fuerte son los rayos y los relámpagos son los que "van para arriba, se quedan arriba". "Los responsables de esto son los duendes" (*Ttl*).

También toma en cuenta el sol, cuando va a llover o hace aire:

Para llover se pone alrededor [del sol] como un sombrero de colores, a medio día, 12-1 de la tarde, como el arco iris y medio nublado alrededor,¹¹ es cuando se ve que va a hacer fuerte el aire para que después, en la tarde, ya empieza a estar nublado y con una lloviznita. Este aire empieza a sacar las nubes. Cuando viene bueno el tiempo, viene del sur el aire, llama a las nubes. Cuando no viene el tiempo bueno, viene del norte el aire frío... (*Ttl*).

Cuando el sol ya se va a ocultar y "se pone colorado, es porque va a hacer frío en la noche [en octubre, noviembre-diciembre]" (*Ttl*).

Ahora ya no se ven los remolinos que se levantaban en el lago o en los pueblos, que anunciaban que ya se viene el tiempo de aguas.¹² Desde febrero-marzo empezaba el tiempo de agua y se empezaba a poner una nube negra y cuando ya llovía se ponía un remolino de tierra contra la nube, porque el remolino se hacía para que se asentara la nube y empezara a llover. Los duendes vienen en la nube y hacen contacto con la tierra y por eso la nube viene grande y hace que se levante un remolino, o ellos están abajo y se levantan en la tierra. La nube a veces hace una víbora de agua, para que caiga, para que llueva y la colita de la víbora, a veces hace el remolino de tierra y se juntan las dos y hacen contacto y a veces cae duro y cae una tormenta (*Ttl*).

¹¹ Este fenómeno también lo observan en la mixteca y lo interpretan como signo de viento o intensos calores (Katz, 1997).

¹² Entre los mixtecos, Katz (1997:112-113), encuentra que los remolinos secos o de polvo, se producen a fines de la estación seca y ellos consideran que anuncia la próxima venida de las lluvias, y los remolinos de lluvia que también lo asocian con una serpiente (la serpiente emplumada) están asociados con la vida de las lagunas, si esta serpiente que habita la laguna, la abandona, la laguna se seca. Katz explica que la serpiente emplumada "es una divinidad del mundo prehispánico mesoamericano, símbolo del agua celeste, de las nubes y de la temporada de lluvias".

Aquí queda expresado como las partículas de polvo sirven de núcleo para la formación de las masas de agua en forma de nubes que en función de la dinámica del viento y la distribución de las temperaturas microregionales, contribuyen a la gestación de los remolinos. Además de la dinámica de los vientos, la nube, el polvo, el sol, el arco iris y/o de que los chanates o duendes¹³ puedan indicarle a *TtI* si va a llover o no en esos días y de cómo va a estar el tiempo, hay una lectura del comportamiento de las especies animales y vegetales, indicadoras del buen tiempo o la cercanía de las lluvias, como se verá a continuación.

Plantas y animales

Cuando salen las flores “del mes de abril en adelante, viene bueno el tiempo”: flor de San Juan [*Bouvardia longiflora* (Cav.) Kunth], quiebraplato [*Zephyranthes sessilis* Herb.] (Fotografía 1), gallito [no identificada], pericón “cuando no es bueno el tiempo hay poca flor de esa clase” (*TtI*). La flor de San Juan: “sale en abril, para mayo ya está floreciendo, si el tiempo está bueno. Ya en julio no hay” (*TtI*). Se colectó a principios de julio de 2012 con unas cuantas flores, en una pequeña población de la especie que ya estaba fructificando; quiebraplato, “sale por manchones” (*TtI*). Colectada en mayo de 2012, gallito:¹⁴ “se encuentra en las afueras, en manchones y en partes se da todo color amarillo. Empieza a salir en julio, para agosto, octubre ya hay harto. Se da junto con el pericón”; pericón, también es indicador de tiempo bueno “si falta el tiempo hay poquito pericón” (*TtI*).

Los pájaros están llamando en la mañana o en la tarde. No tienen hora”.¹⁵ Las golondrinas [*Hirundo rustica*]: “andan bajito para allá y para acá,¹⁶ esto es porque ya vienen las nubes. Hay de dos clases una de pecho medio blanquecino (es la hembra) y otra de pecho encendido, color como anaranjado (es macho)” (*TtI*). El chillón [*Passer domesticus*]: en junio-julio “chifla harto... se hallan como unos 20 en una parte y otra...”.

En esta zona “El frío empieza desde octubre, empieza el pájaro a chiflar, hasta enero, febrero, se quitan” (*TtI*). El Verdugillo [*Lanius ludovicianus*]: “Cuando anuncia las heladas empieza a chiflar de una parte a otra. Tiene un picote grande

¹³ En ocasiones le dicen —como en el 2011, que tardaron hasta julio las lluvias— “Ahora ni le hagas’... el agua se va para otra parte, está muy lejos... por más que le pida no se puede” (*TtI*, Mayo 2012).

¹⁴ El gallito y el pericón no se encontraron en las salidas a colectar, hasta la época en que se trabajó este aspecto con el informante.

¹⁵ Las aves fueron identificadas por la Mc. Beatriz Cecilia Aguilar Valdez, Lab. de Fauna Silvestre, DICIFO, Universidad Autónoma Chapingo.

¹⁶ En otros lugares también son reconocidas como indicadoras de lluvias (Goulbinoff, 1997).

como de cinco cm y es negro con blanco. Cuando brinca, chifla y chifla... es que llama a las heladas porque él llama al frío” (Ttl).

La víbora:¹⁷ “en secas se entierra, en aguas sale, llama el agua” (Ttl). Entre los insectos, considera las luciernitas: “cuando se viene la llovizna empieza a verse luciernitas como a las siete pm, en junio-julio con llovizna que andan p’allá y p’acá”; y el Clemol: “cuando ya se viene el agua empieza a salir harto y brotan de la tierra, hacen agujeritos, saliendo de la tierra empiezan a volar. Antes de lloviznar empieza a brotar y a volar. Esos son los que llaman el agua. En tiempo de secas se esconde y de aguas sale” (Ttl).



Fotografía 1. Quiebraplato, *Zephyranthes sessilis* Herb.
 Autora: Beatriz E. Madrigal C.

Acerca del conocimiento local de los pueblos hispanoamericanos para la predicción de la escasez o abundancia de lluvias, en lugares donde este es el factor limitante y la agricultura es parte importante de su sustento, se han hecho observaciones valiosas sobre el comportamiento de los animales y las plantas que Go-

¹⁷ En la zona se da *Crotalus rubus* denominada como víbora de cascabel y *Pituophis deppei* como el cencuate (Comunicación personal de la Mc. Beatriz Cecilia Aguilar Valdez, Lab. de Fauna Silvestre, DICIFO, Universidad Autónoma Chapingo).

loubinoff *et al.* (1997) recopilan de diversos investigadores (as), así como sus prácticas tradicionales (Kashyapa, 2013). para gestionar el agua ante sus deidades; de lo último, se hablará a continuación para la comunidad de Tequexquahuac.

Conocimiento y percepción del mundo espiritual: entidades involucradas en la solicitud del agua

Los informantes *Ttl* y *Ttl-2*, le solicitan a la Virgen de Guadalupe, a Jesús (Santo patrón del pueblo), Dios (católico), el Espíritu Santo, a *Tlálóc* y a los chanates o duendes que consideran espíritus de graniceros ancestrales (los padrinos de *Ttl*, la mamá de *Ttl*, don Julio Balcázar,¹⁸ Juan el de Santa Catarina¹⁹ y otros), estos últimos son con quienes se establece la comunicación y diálogo a través de los sueños y que se invocan en los rituales de pedimento de lluvias. Se formaron como graniceros en Amecameca, Estado de México, en donde le explicaron a *Ttl*: “que los duendes son espíritus de los de antes, de los aztecas, espíritus de personas que eran graniceras, que ya murieron. Se volvieron así porque, ahora sí, ya no encontraron cuerpo más grande, porque ya son como payasitos”.

Lorente-Fernández (2009) encuentra en la sierra texcocana que los *ahuaque* son espíritus deificados de ciertos seres humanos. Son “personas” que han sido fulminadas por el rayo, niños que morían sin bautizar, también graniceros que al morir, la entidad pasaba a integrar el “mundo del agua”. Madrigal (2013) encuentra algo similar, además ve en el término en español, duende, que hace referencia a la misma entidad en los pueblos de la montaña texcocana.

Estos dos especialistas rituales y los demás con que se trabajó, en los rituales comienzan invocando primero a Dios y la cruz siempre está presente e insistentemente se traza, orientándose a los cuatro rumbos cardinales, trazando un cosmos sagrado, en el que la cruz²⁰ como símbolo de Jesús, manda sobre todo. Consideran que el agua es un elemento sagrado, al que hay que dirigirse con respeto, lo hacen ante su parte espiritual o ser, consideran que hay que pedir permiso a estos sus númenes para poder usarla. Según *Ttl*, se le debe trazar una cruz en caso de estar en el bosque y tomar de cualquier agua, porque “en el agua olvidada están los duendes y se les puede meter a la persona y enfermarla... En un arroyo, un charco,

¹⁸ Exgranicero de Nativitas que enseñó inicialmente a *Ttl*, *Ttl-2* y los llevó a formarse con los graniceros de Amecameca de ese entonces. También enseñó a *Ttl-2*.

¹⁹ Un “Granicero legendario”, que hizo historia en la región.

²⁰ Introducida por los frailes en la colonia con invocaciones a la Santísima Trinidad en los pedimentos de lluvia (Lockhart, 1999). Su función protectora, origen prehispánico y presencia en la ceremonia azteca-chichimeca que sobrevive en la región, se discute en Madrigal (2013).

un manantial uno debe pedir permiso, arrodillándose, reza algo, pide permiso, luego toma en sus manos el agua...” (*Ttl*).

Durán (1984) explica como en la época prehispánica antes de salir de la casa para el monte hacían oración y se sacrificaban invocando a los “cerros y aguas y árboles y nubes y sol y luna y estrellas con todos cuantos ydolos adorauan y cuantas sauandijas hay en los montes”. Dado que todavía en su época conjuraban las nubes, el agua de los cerros, el granizo y las tempestades.

En la comunidad los que todavía creen en estos seres que denominan duendes, muchachos, niños o chanates (antes *Tlaloque*), dicen que se aparecen vestidos de charros y consideran que éstos se “ganan” el espíritu de algunas personas. Una informante encargada de la cruz (P.B.C.) narra:

...Mi abuelito [...] murió de un rayo, lo ganaron los duendecitos. No murió luego, entró cruzado. Su espíritu era el que iba a trabajar, a hablar con los duendecitos, los muchachos. Decía que iban por él, se lo iban a llevar. Se murió, su cuerpo se fue al panteón, pero su espíritu se lo ganaron. Él está en el mundo de los chanates. Se visten como de rojo, calzoncitos rojos y ropita roja. Cuando están contentos, no más llueve, pero cuando hay traquidazos [truenos] y granizo, están enojados. Así nos contaban antes...

Todavía se cuentan historias de personas que los han visto y las condiciones. Se hace referencia a que es más fácil que los niños o niñas, chicos los vean por lo que sus madres acuden pronto para evitar que se los “ganen” o adquieran una enfermedad; también se relata la existencia de las sirenas en la comunidad; éstas son mujeres que atraen a los hombres para “ganarlos”.

Madrigal (2013), Madrigal, Alberti y Martínez (2015) y Madrigal, Escalona y Vivar (2016), basados en la propuesta de Anzures (1990) discuten como las entidades involucradas en la gestión del agua (*Tlaloc*, *Chalchiuhtlicue* y *Tlaloque*) en la montaña texcocana son parte de un mito de regulación ecológica de origen prehispánico.

A continuación vamos a conocer el ámbito, territorio o dominio espiritual en el que se desenvuelven algunos de estos seres.

El dominio espiritual, el cosmos sagrado y el mundo natural

El lugar al que viajan en los sueños, los graniceros, se diferencia en algunos aspectos del *Talokan* de los nahuas de San Miguel Tzinacapan, Puebla, descrito por Knab (1991), pues aunque se describe como un lugar muy parecido al de su vida diaria, con elementos geográficos en su mayor parte similares (“ríos, pozos, cascadas, montañas, llanos, milpas, pueblos y ciudades”, p. 47), no hay luz, no hay plantas, solo hacen referencia al árbol mítico. Knab (1991) observa las diferencias y

semejanzas entre especialistas rituales, de su noción del *Talokan*, la cual van construyendo a partir de sus incursiones en él y que sirve de guía al iniciado. En ese trabajo los especialistas rituales le explican como el tonal²¹ viaja en los sueños y éste lo envía para investigar acerca de la enfermedad de su paciente, viaje en el que se corre el riesgo de que su tonal sea raptado por los Señores del *Talokan*. Temor que no expresaron *Tt1* y *Tt1-2* pues se refieren a encuentros con conocidos ya fallecidos de la región. Los duendes, según Knab (1991) sólo van al *Talokan* para llevar almas al inframundo, son seres no humanos de la superficie, y los hay del agua, del aire, del monte, etc. Se roban a los que no se han portado bien con el ambiente, han abusado de la caza o no viven en armonía con la naturaleza y la sociedad.

Tampoco pareciera coincidir exactamente con el *Tamoanchán* o el *Tlalocan*²² que estudió López-Austin (1994) en las culturas mesoamericanas de antes de la conquista, donde toman características semejantes en algunos casos como lugar del paraíso. Sin embargo, él señala el camino arduo de dificultades y sufrimiento, durante cuatro años después de la muerte (p. 211)²³ que se encuentra antes de llegar a *Tamoanchan*. Observación que también hace *Er 1* y que de acuerdo a cada persona podrían ser más años, 20, 40, 100, 400, etc.

Continuando con López-Austin (1994), los seres mundanos, de materia pesada, perceptible, en su interior albergan el material de origen divino.

Los dioses habían muerto en el mito para permanecer en el interior de los seres creados...al morir se habían convertido en las esencias —en las ‘almas’— de las piedras, de los minerales, de los árboles, de las plantas, de la vegetación, de los seres humanos, de los astros. Sus ‘almas’ son entes caprichosos y sensibles a las ofensas y los halagos. El alma ofendida de un árbol puede provocar que todo su cuerpo caiga sobre el hombre que lo derriba con el hacha; quien corta un árbol debe hablarle previamente para hacerle comprender las necesidades que lo obligan a cortarlo (p. 23)... se convirtieron en esencias de los seres mundanos, en sus corazones.²⁴

²¹ Junto con el yolia o teyolia y el ihiyotl conforman los centros anímicos y/o entidades anímicas en la concepción náhua del ser humano (López-Austin, 1989b, 1:216-261), “almas, o fuerzas divinas y que se encuentran en el interior de las criaturas...” (López-Austin, 1994:17).

²² “Tamoanchan y Tlalocan son sitios de origen y destino de estas sustancias sutiles que podemos llamar entidades anímicas” (López-Austin, 1994:17).

²³ Como lugar de cardos y espinas en el relato de una persona (C.M.O., mujer 79 años) de una comunidad cercana.

²⁴ Por ello dice el mismo autor “todos los que sabían el arte de los conjuros debían actuar sobre estos dos niveles, lo perceptible y lo imperceptible”, entonces la magia no era “una técnica que se desenvolvía en el mundo de lo simbólico, sino como una comunicación directa que el creyente pretendía entablar con la naturaleza oculta de las cosas” (López-Austin, 1994:31).

En la actualidad en el norte de Puebla, explica López-Austin (1994) el origen de las esencias de los seres mundanos derivan de la sustancia divina que lo formó todo en el principio del mundo. Las entidades anímicas-divinas se llaman “corazones”, “semillas”, así hablan del corazón del sol, de la tierra y éste último alberga el *Talokan*, el cual es el depósito de éstos y en segundo orden los cerros y los depósitos de agua (López-Austin, 1994). Si los humanos no les rinden el culto debido, pueden ofenderse. La antigua idea de los “corazones” es similar.

En éste sentido se entiende en las palabras de *Ttl-2*, “dicen [...], los de por aquí, todos tenemos alma, todos tenemos corazón y por eso nos vamos p'allá...”, al referirse a los animales y humanos. *Er1*, define al concepto de deidad como la esencia de algo (el agua en su dualidad sería *Tlálloc* y *Chalchiuhtlicue*, dado que hasta el mismo *Ometéotl* es una dualidad), no como los dioses de, algo aparte que manda sobre, sino el sujeto mismo.

¿Qué es una esencia? es la energía pura, y como energía pura es movimiento, es transformación. Entonces esa energía es autosuficiente para poderse generar o regenerar y se puede convertir si desea en un pensamiento humano y se puede convertir en un ser humano, pero a la vez pueden materializarse y puede convertirse en humano, sin materializarse... Nunca le llamamos dioses, no solo la palabra, no existe la forma, no existe el concepto, entonces Dios es para la cultura occidental, para nosotros es la fuerza creadora y es la creación misma y por eso se le llama la esencia y así los invocamos (*Er1*).

Bajo esta perspectiva, el concepto de dioses fue una mala interpretación de los españoles y los antropólogos. Los o las diosas del fuego, sal, aire, tierra, etc., son su esencia misma. El concepto de *esencias* lo encuentra Lorente Fernández (2009), en la región texcocana donde los “profanos serranos” (no especialistas rituales) se refieren de forma genérica a las entidades de humanos, plantas, animales y objetos. López-Austin (1989a), refiere a Hvidtfeldt, la interpretación de que existía una idea de fuerza y ni siquiera había aparecido la idea de dios en la religión náhuatl. Por su parte, López-Austin (1989a), muestra como la búsqueda de la proximidad de la fuerza obligaba a la construcción de los templos en sierras y ciudades y las imágenes eran llevadas a los cerros para ser honradas, revitalizadas, además al morir los hombres-dioses lo hacían en el cerro o allí llevaban sus restos (en las rocas o cuevas o se internaban en estos).

López-Austin (1989; 1:217) da testimonio de que en la época prehispánica se consideraba que cuando alguien moría se iba el *yolia* “con los dioses supremos” pues allá no muere y están “como una persona”, se va la entidad anímica que era lo que los hacía estar vivos, el “corazón” como entidad anímica, no como órgano. Lagarriga (1991:210) argumenta que esta noción permitió una fácil asimilación del

espiritualismo en México dado que se concebían como dadoras de vida y permitían abandonar el cuerpo durante el sueño (*tonalli*), o transitar diversos lugares después de la muerte (*teoyolía*) en el mundo de los muertos, según fuera la causa de su muerte. Como parte de un sincretismo amalgamado en la época colonial, en una mezcla de creencias prehispánicas, españolas (judeo-cristianas) y negras, donde el alma y el espíritu conforman un elemento entendible como parte del cuerpo que permanece después de la muerte y transitan en un lugar que también existe después de ella, aunque con diversas ontogenias y acepciones.

Por otro lado, cabe resaltar la territorialidad de estas almas con las que se encuentra *Ttl-2* en su sueño y que también observa Barabas (2003; I:118) en comunidades indígenas de Oaxaca, las cuales “pasan a vivir abajo en el mundo de los muertos similar al de los vivos” y es a través de una ceremonia que los mazatecos ayudan a “desterritorializar al difunto del mundo de los vivos para que adquiera la territorialidad del de los muertos”.

López-Austin (1994) hace referencia a la capacidad de los sacerdotes prehispánicos de comunicarse directamente con los dioses, como también lo narran algunos cronistas (Durán, 1984; Ixtlilxochitl, 1891; Torquemada, 1975). López-Austin (1989b:406-407) habla de que son diversos los términos nahuas que se refieren a la posesión, “porque se creía que el hombre podía recibir voluntariamente en su cuerpo algún ser extraño, y que la inclusión podía reportarle beneficios”, pero también provenían daños, en relación a los númenes de la lluvia que producían diversas enfermedades, “nacía de esta concepción la de una necesidad de un juego de propiciaciones y de intercambio de bienes”.

En esta comunidad como en la montaña texcocana y otros pueblos del municipio, han surgido centros espirituales. Hay testimonios de espiritualismo en relación a la gestión del agua (Madrigal, 2013; Madrigal, Hernández y Hernández, 2015). Cuando se comenzó a bajar el agua del manantial de Tula, hasta la comunidad:

Mi papá anduvo arreglando para que se bajara esa agua. [J.C.M.], [F.M.] y [R.E.], gestionan el agua. Gustavo Díaz Ordaz dio el permiso por decreto presidencial, hace más de 50 años. Cuando iban a bajarla llevaban bultos de cemento, iba el padre, la música ¡y no llegaba el agua!. papá se fue a un centro espiritual y le dijeron que no se le iba a dar el agua hasta que no le dieran un niño. Mi papá dijo que no, ¡pues cómo...! y dijeron ‘nosotros nos lo vamos a llevar’... El hijo de don A.M... en la arena quedó tapado. Entonces papá fue otra vez al Centro Espiritual y le dijeron ‘ahí te va el agua’. Era una Señora que tenía esa facultad. Los de antes prestaban su cuerpo para que pudieran y así un chanate entraba en el cuerpo de la señora y decía lo que querían ellos y la ofrenda, los cacahuates, las galletas, comida... (P.B.C., encargada de la cruz).

La práctica cotidiana de los espiritualistas, comunicarse con espíritus de curanderos de alto nivel, es lo que la escuela de *Amecameca* pone en práctica, en la que se formaron *Tt1* y *Tt1-2*, comunicándose con espíritus de ex graniceros, pero a través de los sueños.

El concepto de *Tlaloque* que habitan la tierra, el árbol, el agua, como se registra en el código Bindobonensis (Hermann y Libura, 2006) y de *Chalchiuhtlicue*, tal como la define Durán (1984), el agua misma, pareciera acercarse a estos conceptos. Lo explica López-Austin (1994) en la idea de las esencias de las cosas, como la divinidad que habitaba a todo lo existente. De las diferentes vertientes e ideas esbozadas aquí, podemos deducir que en esta concepción nahua, el espíritu es la parte inmortal o “divina”, la esencia de las cosas y de los seres humanos y no humanos naturales, es el “corazón”.

Acerca de los especialistas rituales de Tequexquinahuac relacionados con la gestión del agua

En la historia de vida del granicero de Tequexquinahuac (Madrigal, Hernández y Hernández, 2015) se dan detalles sobre su origen de formación en Amecameca, en las faldas del Iztaccihuatl (Estado de México) cuando estaba pequeño, por lo que los graniceros que lo iniciaron son sus padrinos y los compadres de su papá, quien también aprendió el oficio. Estos graniceros lo presentaron ante el pueblo como el granicero de la comunidad. Al morir, adquirieron las funciones de duendes o “deidades” a las que se les solicita el agua, pero también lo protegen. *Tt 1* y *Tt1-2* esperan que al morir su trabajo será estar realizando las actividades de disponer el agua. Al ser muy pequeño, en ese entonces, su padre recibió las explicaciones de todo lo referente al oficio y lo acompañó desde entonces en sus actividades, pero además recibió el don de comunicarse con ellos a través de los sueños, igual que su hijo, en los que reciben instrucciones sobre las ofrendas que los chanates quieren, lo que va a acontecer, si va haber agua, cuando la habrá y los defienden de las agresiones de personas de la comunidad. Para ellos el trabajar en grupo permite darle fuerza a las acciones rituales y la labor del granicero de una comunidad se complementaría con el de otra, si están al pendiente de los mensajes. También se vio que *Tt1* decía saber interpretar los sueños, aspecto que sobrevive de la época prehispánica.

Tt1 se reencontró con graniceros de Amecameca, lugar al que fuera de niño a iniciarse y la cueva de *Alcalica* en *Iztacihuatl*, continúa activa como parte de los lugares en que realizan sus actividades esta organización de graniceros. Se participó en una actividad conjunta. *Las Relaciones Originales de Chalco-Amaquemecan*, escritas por el cronista Don Francisco de San Antón Muñón (Chimalpahim, 1965), da su genealogía, la cual viene del linaje de la región de *Amecameca*, gente dedi-

cada al manejo del tiempo, al sacerdocio, cuyos orígenes parecen remontarse al 1200 DC.²⁵ En *Tt1* y *Tt1-2*, el origen y destino de los seres del agua (Chanates, antes *Tlaloque*) coincide con los de otros lugares de México.²⁶

Se pudo observar como el acceso a este mundo oculto para los no especialistas, que no poseen un don, los va enriqueciendo en relación al conocimiento del mismo, pero a los especialistas rituales, los va transformando o modelando en su percepción de la misma vida. Para el especialista, cada encuentro hierofánico lo impregna como huella imborrable en su ser mismo, como si una parte del otro lo penetrara y formara parte de él.²⁷ Este es el caso en las entrevistas de *EI* con Tláloc, se deja ver que la forma de sentir, percibir y entender la naturaleza ha cambiado cualitativamente a un nivel más profundo e integrador, en *EI*. Su mensaje que da de lo que dice Tláloc es parte de lo que él ya siente y entiende de la naturaleza (Madrigal, 2013).

Para *EI*, como para *Tt1*, cualquier persona puede ser granicero, no necesariamente requiere de la iniciación por el rayo, argumenta que quienes deseen pueden lograrlo, a su hija le dieron ese don, lo que ha sido confirmado dado que su madrina, que es de un templo espiritual de la comunidad, les “dijo que desde los nueve años ya podían empezarle a enseñar”, lo que efectivamente *Tt1* ya ha empezado a hacer y orgullosamente comenta “ya hasta hace chispas”. *EI*, explica, el que nace con el don ya lleva mucha ventaja, “unos vienen con la capacidad más desarrollada y si la trabajan pueden avanzar, sino se estancan”, el que no nace con ese don, “simplemente le habrá de costar más trabajo”.

Padre (*Tt1-2*) e hijo (*Tt1*) se complementan, aunque el papá no fue iniciado por un rayo, recibió todas las estructuras rituales e indicaciones de los graniceros para facilitarle la tarea a su hijo pequeño hasta que el mismo se decidió a serlo, “A veces sólo con nombrarlos es suficiente para que llueva. Se agarra un sombrero, se mueve hacia los cuatro puntos cardinales, como atrayendo el agua, como si fuera un recipiente...” (*Tt1-2*).

Tt1 ha enseñado a su vez a otros que pueden ser tocados o no por el rayo. Cuando esto sucede, y los vienen a consultar (*Tt1-2* y *Tt1*), se hace un ritual de curación, y se sabe si va a ser granicero o no. Cuando una persona es “llamada” (en algunos casos “tocada por el rayo”) para ser granicero y esta no lo realiza, su vida “termina mal”, empiezan las enfermedades, la depresión, y/o el desespero. Hay

²⁵ Comunicación personal, Ramsés Hernández Lucas, 2011.

²⁶ Esto se puede ver en algunos de los trabajos hechos en México recopilados por Goloubinoff et al. (1997). En estos trabajos se hace evidente que en Guerrero es donde más se conservan los rituales con respecto a la época prehispánica.

²⁷ López-Austín (1989b), explica que en algunos casos era como “si compartieran hombre y nimen la fuerza divina”.

una inquietud permanente, como lo relata una alumna de *Ttl*, de Chalco, en la que hasta que no toman una decisión al respecto, creen estar para enloquecer, tienen visiones y al igual que *Ttl*, los lleva a intentos de suicidio. Ella argumenta que “le buscan” los rayos hasta que se decidan, lo que también relatan varias personas del municipio de Texcoco. Según relatos de personas de la comunidad, los que no toman la decisión, terminan refugiándose en el alcoholismo y sus vidas destruidas e infelices y finalmente mueren. Una vez se reponen de la crisis (que en algunos casos es suficiente con el rayo, como algunos graniceros de Santa Catarina del Monte), y se deciden, el granicero se consagra a su trabajo. El pavor que despierta este mundo de los seres del agua, es parte de la crisis que viven en el proceso de toma de decisión para decidirse a ejercer su don y su misión. El granicero es un sujeto inmerso en su soledad porque la misma comunidad lo ha hecho sentir discriminado pues ha tenido que enfrentar las burlas al interior de ella.

El granicero debe estar dispuesto en todo momento a trabajar, como explica *Ttl*, los rayos lo levantan, pero no le hacen nada, solo él está facultado para trabajar en medio de la tormenta (como también lo anota el granicero de Santa Catarina del Monte),²⁸ nadie más le puede ayudar. Algunos de los que se quieren animar buscan a un granicero “pero hay muchos que dicen que quieren trabajar y a la mera hora de los traquidazos, dicen ahí nos vemos...” (*Ttl*).

Se requiere de valor, para ello *Ttl* toma profundas respiraciones y logra un estado de suprema potencia y tranquilidad y en ese estado, sabiéndose poseedor de un don que le da poder, empieza a dispersar la lluvia, el aguacero, y/o granizo, custodiado de la palma bendita que lleva en sus manos y el sahumador. Para ello ha sacralizado el espacio en el que va a actuar, con agua bendita y con un sahumador, hacia los rumbos cardinales, en este espacio protegido invoca a sus “compañeros”. En algunas ocasiones los graniceros tienen que tomar la decisión de “dejar que caiga, lo que venga”, haciendo referencia a que la gente los ha fastidiado, razón por la que se han ganado el nombre de granicero, porque “echan granizo”, como demostración de su poder.

Ttl, explica “aquí vienen a que les quite una lluvia porque tienen una fiesta, le eche granizo a alguien, pero eso no está permitido, hacerle mal a alguien”. Sin embargo, cuando ha sido atacado por algunas personas, en varias ocasiones ha tenido que hacer esas mismas demostraciones, de *echar granizo* e insiste en que algo le pasa a la persona, el “no sabe ni cómo” y lo adjudica a los chanates que él siente, lo protegen (*Ttl*). *El* indica que el granicero fue elegido por Dios y está protegido, por eso cuando alguien le hace algo se le rebota y le pasa algo, al igual que un sacerdote, si alguien le hace algo “es terrible, le va muy mal”.

²⁸ Uno de ellos, además de ser curandero, se considera facultado para alejar las tormentas y el granizo, más no para pedir lluvias.

Durante el tiempo que se dieron las entrevistas, *Tt1* y *Tt1-2*, se pasó a otra crisis donde en sueños se les avisa que ya sus compadres no van a ser a los que “se deben enmendar”. *Tt1-2* “no sueña para preguntar” solo sueña con niños, y le solicita a la “la Virgen de Guadalupe” aclarando que es la del Tepeyac, “...a esa le pedí que me mandara los nombres de los que trabajan allá y en el sueño ya se me presentó doña Juana”. Surge esta mujer en los sueños, que le anuncia que es a ella con la que se debe dirigir. La crisis la sintieron dado que además destruyeron el lugar sagrado al que habían sido consagrados; destrucción realizada por parte de los dueños del terreno en búsqueda de metales. Entonces, *Tt1* sueña que la cruz que estaba ubicada en su lugar sagrado, para el pedimento de lluvias, debía ponerla en *Xoxopancho*, aunque estuviera la cruz de *Tt2*. En 2012, allí se realiza el ritual de pedimento de lluvias y la delegación le promete apoyo. Dado que este lugar lo ocupa desde hace varios años *Tt2*, y además se realiza la misa del Tres de Mayo, resulta en ese mismo punto, se hacen dos rituales el mismo día a diferentes horas, que invocan a entidades diferentes, las personas que siempre han ido allí le proponen otro lugar, por lo que *Tt1* decide llevarse la cruz para su casa. Generalmente los graniceros reciben señales físicas o en sueños, indicándoles donde deben poner su altar. Esto también lo explica la granicera de *Amecameca*, en el reencuentro.

Las dudas y la angustia se agudizan cuando después de poner algodón en la jícara con agua y flores, veladoras en el ritual de pedimento de lluvias, “en nombre del padre, del hijo, mi papá pidió a todos los que él conoce y yo a los que les pido y llamamos la nube y si se nubló tantito, ¡pero no llovió, se llevó la nube el aire!” (*Tt1*). Cuando ya empiezan las lluvias, sienten que se resolvió el problema. Para entonces, *Tt1* adjudica el retraso de las lluvias hasta ese momento, a los temblores permanentes durante esta parte del año y a la actividad del Popocatepelt, explicaciones que le fueron dadas por los duendes (que en ese entonces fueron niños), en sueños.

Tt1, *Tt1-2*, *E1* y *Er1*, son invitados por la delegación para realizar los rituales, máxime cuando se trata de iniciar trabajos en el manantial para tomar el agua y llevarla al pueblo.

CONCLUSIONES

El conocimiento tradicional del tiempo, tiene sus orígenes en la época prehispánica y en algunos de los especialistas rituales de este trabajo hubo un vínculo con la escuela de formación de graniceros de Amecameca. Conocimiento que desde entonces se basa en un mundo físico natural, local y uno de carácter metafísico, espiritual o sobrenatural que responde a una noción de la vida y la muerte y que al parecer se ha reelaborado con la llegada de la religión católica y el espiritualismo.

Se remite a las “esencias” o “corazones” de los seres y en la religión católica “almas” o “espíritus, siendo el espíritu la parte inmortal o “divina”, la esencia de las cosas y de los seres, tanto humanos como no humanos naturales, es el “corazón”. Esta parte es la que se movilizan de uno a otro espacio (físico y metafísico) en forma humanizada, y es con la que se gestiona el agua para uso de la comunidad, por parte de los especialistas rituales de la comunidad. Cabe recalcar, que este conocimiento tradicional del tiempo, utiliza varios elementos indicadores del medio natural como las especies vegetales y animales, las nubes (color, sonido y movimiento), vientos, el sol, el arcoíris y otros fenómenos atmosféricos locales, para el granicero decidir qué tipo de acciones ha de emprender, frente a la escasez de agua, heladas, lluvia, tormenta o granizo. También, que en la concepción nahua, hay correspondencia o similitud geográfica en cuanto al territorio físico y el espacio en el que habitan los seres.

El respaldo de las autoridades políticas y religiosas, como la organización social de la comunidad, en lo relacionado al agua, contribuye a que estas prácticas continúen a pesar de estar en medio de una crisis de valores y ambiental globalizada; y por ende, a que no haya desaparecido este antiguo conocimiento tradicional puesto a prueba por tanto tiempo. Conocimiento por el que además, valdría la pena implementar estrategias al interior de la comunidad para fortalecerlo.

BIBLIOGRAFÍA

Ameigeiras, Aldo Rubén

(2006) “El abordaje etnográfico en la investigación social”, en Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategia de investigación cualitativa*, Gedisa, España.

Anzures y Bolaños, María del Carmen

(1990) “Tlaloc, Señor del Monte y Dueño de los Animales. Testimonio de un mito de regulación ecológica”, en Barbro Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 122-158 pp.

Barabas, A.

(2003) *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 3 vols., Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Barabas, Alicia M.

(2003) “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, INAH, México, 37-124 pp.

Boege, Eckart

(2003) *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina*, Instituto Nacional Indigenista-Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, México, 168 pp.

Broda, Johana

(1991) "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Broda, Johana; Iwaniszewski, Stanislaw y Mapoumé, Lucrecia (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 461-500 pp.

(1997) "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Albores, B. y Broda, J. Graniceros, *Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, UNAM, México, 49-90 pp.

(2001) "Introducción", en Broda, Johana y Báez-Jorge, Félix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 15-45 pp.

Castro Pérez, Francisco

(s/f) "Tláloc, los tecuateros y los cambios climáticos: la interpretación religiosa de los tecuanes", *Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, 55-60 pp.

Costa, Jean-Patrick

(2003) *Los chamanes ayer y hoy*, Siglo XXI, 133 pp.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón

(1965) *Relaciones de Chalco Amequemecan*. Fondo de Cultura Económica, México.

Durán, Fray Diego

(1984) *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomos I y II, Porrúa, México.

Durkheim, E.

(1991) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.

Escalona Maurice, Miguel J.

(2005) "El paisaje del Municipio de Texcoco: análisis morfológico y funcional en el marco de un modelo cartográfico. Estado de México. Estados Unidos Mexicanos", tesis doctoral, Alcalá de Henares, España.

Espinosa Pineda, Gabriel

(1997) "Hacia una arqueoastronomía atmosférica", en Albores, B. y Broda, J. Graniceros, *Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, UNAM, México, 91-106 pp.

- Estrada, Erin
(2007) "Diferentes miradas a problemas complejos. Etnobotánica, etnohistoria y antropología social. Gestión comunitaria de los recursos naturales", Ciclo de conferencias en memoria al Maestro Hernandez-X, Seminario de Botánica, Colegio de Postgraduados.
- Glockner, J.
(2009) "Mitos y sueños de los volcanes", *Arqueología Mexicana* 16(95):64-69.
- Glockner, J.
(1996) *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, Grijalbo, México, 258 pp.
- Godelier, M.
(1998) *El enigma del don*, Paidós Ibérica, Barcelona, 315 pp.
- Goloubinoff, Marina; Katz, Ester y Lammel, Anamaría
(1997) *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomos I y II, Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- González Marín, Silvia
(1996) *Historia de la hacienda de Chapingo*, Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- Hammerley, M. y Atkinson, P.
(1994) *Etnografía. Métodos de investigación*, 1a. Ed., Paidós, Barcelona, 297 pp.
- Hermann Lejarazu y Libura, K.M.
(2006) *Códice Vindobonensis*, SEP, México, 56 pp.
- Hunn, E.
(1999) "The value of subsistence for the future of world", en Virginia Nazarea, *Ethnoecology. Situated Knowledge/ located lives*, University of Arizona, Tucson, USA, 23-36 pp.
- Ixtlilxochitl, Fernando de Alva
(1891) *Relaciones*, tomo I, Secretaría de Fomento, México.
- Jacorzynski, W.
(2004) *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Juárez-Becerril, A.M.
(2010) "El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el altiplano central. Un estudio sistemático y comparativo", tesis de doctorado en Antropología, UNAM, 304 pp.

Kashyapa, A.S.

(2013) *Prácticas ancestrales de crianza de agua. Una guía de campo: estrategias para adaptar a la escasez de agua por el cambio climático*, disponible en <<http://kyapa.tripod.com>>, depositado en la biblioteca del Colegio de Postgraduados.

Katz, Esther

(1997) “Ritos, representaciones y meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’” (mixteca, México), en Marina Goloubinoff, Ester Katz y Anamaría Lam-mel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Abya-Yala, Quito, Ecuador, 98-133 pp.

Knab, Tim J.

(1991) “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21:31-57.

Lagarriga Attias, Isabel

(1991) *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, 3a. edición, Universidad Veracruzana, Xalapa.

(2005) “Aspectos generales del chamanismo en México”, en Fournier, P. y Wisheu, W., *Arqueología y antropología de las religiones*, Conaculta-INAH, México, 205-236 pp.

Lockhart, J.

(1999) *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 717 pp.

López-Austin, A.

(1967) “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de cultura náhuatl*, 7:87-117.

(1989a) *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México.

(1989b) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México.

(1990) *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México.

(1994) *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lorente Fernández, David

(2009) *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Iberoamericana, Publicaciones de la Casa Chata, México.

Madrigal Calle, Beatriz Elena

(2013) “Pervivencia de lo sagrado en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua en la montaña texcocana”, tesis de doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural, Colegio de Postgraduados, Montecillos, México.

- Madrigal Calle, Beatriz Elena, Pilar Alberti Manzanares y Beatriz Martínez Corona
(2015) “Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua”, *Cuicuilco*, 22(63):29-61.
- Madrigal, B.; Hernández, T. y Hernández, A.
(2015) “El trabajador del tiempo y la naturaleza: su historia”, en VI Encuentro Internacional de Escritores(as): literatura, diálogo de saberes campesinos, poética y ciencia, 01-03 de octubre, Texcoco, Estado de México, en *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 29-36 pp.
- Madrigal, B.; Escalona, M. y Vivar, R.
(2016) “Del meta-paisaje en el paisaje sagrado y la conservación de lugares naturales sagrados”, *Sociedad y Ambiente* 1(9):1-25.
- Martínez-González, Roberto
(2003) “Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre”, *Cuicuilco*, 29:1-13.
(2006) “El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, *Cuicuilco*, 13(38):177-199.
(2009) “El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica”, *Cuicuilco* 16(46):197-220, disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCvc=35114020010>>
- Mauss, Marcel
(1979) *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Ramírez Eras, Angel Marcelo
(2001) “Problemas teóricos del conocimiento indígena. Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base”, *Revista Yachaiñuna* 1:1-12.
- Reichel-Dolmatoff, G.
(1977) “Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest”, *Man*, London, 11(3):307-18.
(1978) *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, Siglo XXI, México.
- Reichel-Dolmatoff, G.
(1983) “II. La cosmología como análisis ecológico: Perspectiva desde la selva lluviosa”, en Fernández M., *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*, Mitre, Madrid, 289-308 pp.
(1986) *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, 2a. edición, Procultura, Bogotá.

Russell, B.

(1940) *Research methods in cultural anthropology*, Sage publications, California.

Toledo, Victor Manuel

(1991) *El juego de la supervivencia. Un manual para la investigación etnoecológica en Latinoamérica. Consorcio latinoamericano sobre agroecología y desarrollo*, CLADES/Centro de Ecología, UNAM, México.

Torquemada, Fray Juan de

(1975) *Monarquía Indiana*, vols. I, II y III, Salvador Chávez Hayhoe.

Vasilachis de Gialdino, Irene

(2006) “La investigación cualitativa”, en Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategia de investigación cualitativa*, Gedisa, España.

Villela F., Samuel

(1997) “De vientos, nubes, lluvia, arco iris. Simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero (México)”, en Marina Goloubinoff, Ester Katz y Amamaría Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Abya-Yala, Quito, Ecuador.



Vendedor chinanteco de cántaros. Sierra Juárez, Oaxaca. S/autor, 1941.

(IIA-UNAM, FADA)

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Biblioteca “Juan Comas”, Archivo Histórico “Alfonso Caso”. Fondo Ada D’Aloja Amelio, fotografía 467.



Fondo Juan Comas Camps (FJCC):

Indígenas maquiritare con instrumentos musicales, Venezuela. S/datos.

(IIA-UNAM, FJCC).

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Biblioteca "Juan Comas",
Archivo Histórico "Alfonso Caso". Fondo Juan Comas Camps, fotografía 1578.

GÉNERO Y JUSTICIA ENTRE LAS MUJERES NAHUAS DEL MUNICIPIO DE RAFAEL DELGADO, VERACRUZ

Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

Estudiante de doctorado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
Maestra por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
(CIESAS-Golfo), México, correo electrónico: carolinalive3@hotmail.com

RECIBIDO: 7 DE JUNIO DE 2017; ACEPTADO: 2 DE JULIO DE 2017

Abstract: The objective of this research was to know the use of the law of indigenous women of Rafael Delgado and some municipalities of the Sierra de Zongolica, to resist domestic violence, negotiate gender roles within their families and their marital relationships. Through the Civil Association *Kalli Luz Marina*, I had access to different cases where nahua women made use of the Judicial Field and its institutions; through advice, guidance and representation that gave them the Civil Association.

Key words: Access to justice, gender violence, interlegality, rights, rights of indigenous women.

Resumen: El objetivo de esta investigación fue conocer cuál es el uso que las mujeres indígenas del Municipio de Rafael Delgado y algunos otros de la Sierra de Zongolica, hacen del derecho para resistir la violencia intrafamiliar, negociar los roles de género al interior de sus familias y sus relaciones conyugales. A través de la Asociación Civil *Kalli Luz Marina*, pude tener acceso a diferentes casos en donde mujeres nahuas hicieron uso del Campo Judicial y de sus instituciones; por medio de la asesoría, orientación y de la representación que les brindó la Asociación Civil.

Palabras clave: acceso a la justicia, violencia de género, interlegalidad, derechos, derechos de las mujeres indígenas.

INTRODUCCIÓN

Este ensayo surge a partir de la investigación para realizar mi tesis de maestría en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS-Golfo, el objetivo principal de ésta fue conocer cuáles son los usos que las mujeres indígenas del Municipio de Rafael Delgado y otros municipios de la Sierra de Zongolica, hacen del derecho y de sus derechos para resistir la violencia intrafamiliar, negociar los roles de género al interior de sus familias y sus relaciones conyugales; así como para enfrentar algunas violaciones de sus derechos humanos fuera del entorno familiar. Para ello realicé trabajo de campo en *Kalli Luz Marina* Asociación Civil que tiene una trayectoria impulsando acciones para la igualdad de género y la defensa de los derechos humanos de las mujeres indígenas, esta Asociación se encuentra en el municipio de Rafael Delgado, entre el Valle de Orizaba y la Sierra de Zongolica, 50% de la población es nahua-hablante.

Desde el año 2007, *Kalli Luz Marina* se ha dedicado a ofrecer asesoría psicológica y legal a mujeres de la región; fundada y coordinada por religiosas Misioneras de la Inmaculada Concepción (MIC),¹ cuenta con el trabajo de una abogada, una psicóloga, una trabajadora social y con 10 promotoras indígenas originarias del municipio de Rafael Delgado y del municipio de Magdalena² en donde también se creó otra sede del *Kalli*.

A través de esta asociación civil pude tener acceso a diferentes casos en donde las mujeres nahuas de diversos municipios de la Sierra de Zongolica y especialmente de Rafael Delgado, hicieron uso del campo judicial y de sus instituciones por medio de la asesoría, orientación y en algunos casos representación que les brindó *Kalli Luz Marina*, mi estancia en este espacio me permitió adentrarme en algunas problemáticas de las mujeres nahuas, en los obstáculos que enfrentan cuando deciden emprender una denuncia y cuando deciden buscar justicia.

MARCO CONCEPTUAL

Para el análisis del uso del derecho por parte de las mujeres en el contexto donde realicé esta investigación, consideré relevante la intersección entre la raza, la etnia, la clase, y el género: o sea la *interseccionalidad*, para considerar la particularidad

¹ Las cuales llevan más de 10 años trabajando y viviendo en el municipio. María López, religiosa originaria de España es la coordinadora y fundadora de *Kalli Luz Marina*.

² El municipio de Magdalena se encuentra en la Sierra de Zongolica Veracruz, y una vez a la semana la abogada del *Kalli* de Rafael Delgado acude a realizar asesorías y representaciones legales en esta sede.

de la violencia que enfrentan las mujeres nahuas de Rafael Delgado y de la Sierra de Zongolica. De esta manera surge mi interés por el *Feminismo Descolonial* (María Lugones, 2008, 2011; Mohanty, 2008), en esta postura se considera fundamental articular la *Interseccionalidad* para comprender la violencia y cómo se manifiesta en contextos particulares con un pasado colonial y una presente *Colonialidad* (Restrepo y Rojas, 2010; Quijano, 2000). Este posicionamiento me permite contemplar a las mujeres desde su historia particular, incrustada en diversas relaciones históricas de poder que no sólo se encuentran en el nivel familiar y local, sino que por el contrario estas dimensiones se hallan articuladas con procesos más amplios, como la violencia estructural que se manifiesta en la vulnerabilidad, marginalidad y pobreza indígenas.

La *Colonialidad* existe aunque la colonia se haya abolido, es un "...fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación..." (Restrepo y Rojas, 2010:15). Con el *Feminismo descolonial* se busca no solamente entrelazar la raza y la clase como ejes que jerarquizan al mundo, sino también al género como elemento central de la diferenciación y exclusión. Para las feministas descoloniales es importante romper con el discurso académico que ha negado la voz de las mujeres no blancas y sugiere que, las mujeres con un pasado colonial y con la actual *Colonialidad del género*, han resistido a lo largo de la historia de muy diversas maneras.

De igual forma esta investigación se enmarcó en los estudios en Antropología Jurídica y el paradigma del poder y la historia, los cuales muestran que las disputas y denuncias son una ventana para acceder al estudio de las relaciones sociales, jerárquicas, de poder y al contexto cultural e histórico en el cual se originan, (Nader, 1998; Collier, 2004; Vallejo, 2004; González, 2010; Sierra y Chenaut, 2002). Lo que caracteriza a dicho paradigma es el análisis de los procesos jurídicos, enfocándose en cómo los conflictos se encuentran inmersos en relaciones de poder históricamente construidas, es decir, se considera que el estudio del derecho no puede abstraerse de su contexto particular y de las relaciones sociales de dominación, continuamente en tensión y conflicto. De esta manera se piensa al derecho como un mecanismo de dominación producto del conflicto y de relaciones históricas de poder. Aunque también se considera su potencial para la resistencia ya que el derecho puede ser utilizado por los sectores subalternos de la sociedad. Las mujeres indígenas pueden invocarlo para resistir la violencia y discriminación dentro de sus familias y contextos sociales (Moore, 1994).

Además utilicé concepto de *Interlegalidad* (Boaventura de Sousa Santos, 1999) que concibe cómo los sectores subalternos y las mujeres indígenas están apropiándose del lenguaje de derechos humanos para transformar sus realidades:

“...generando nuevas alternativas en la confrontación con el Estado, pero también nuevas tensiones y contradicciones en el ámbito de las mismas comunidades” (Sierra, 2004:11).

La Antropología jurídica se interesa por el estudio del derecho, por las prácticas de las y los litigantes y por las relaciones sociales y de poder que se encuentran concernidas en la dinámica social. De igual manera su interés no gira únicamente por el estudio del derecho de Estado, sino también por el derecho indígena, es decir, por la *plurilegalidad* o la *interlegalidad* que se manifiesta en la imbricación y mutua influencia de ambos derechos; así como por la presencia de la llamada *globalización del derecho* (Santos, 1999) en donde los sujetos y colectivos sociales se encuentran emprendiendo una lucha por la defensa de sus derechos humanos y colectivos, todo ello al invocar el derecho internacional.

Si bien esta investigación no se dirigió al estudio del derecho indígena, es importante mencionar que en algunas localidades de los municipios de la Sierra de Zongolica y en Rafael Delgado pueden existir jueces de comunidad que dependen del Poder Judicial del Estado de Veracruz y agentes municipales (en congregaciones) y sub-agentes (en rancherías) que resuelven algunas riñas y conflictos menores, sin embargo, los asuntos más graves los dirigen a la cabecera municipal con las y los síndicos.

Para construir este trabajo fue necesario realizar una estancia en *Kalli* Luz Marina (agosto- diciembre de 2012) y un acompañamiento a mujeres nahuas de Rafael Delgado y la Sierra de Zongolica víctimas de violencia de género, quienes realizaron denuncias en las agencias del ministerio público o convenios en las cabeceras municipales. El método utilizado fue el etnográfico, privilegiando la observación participante. Entre las actividades y técnicas de investigación realizadas durante el trabajo de campo estaban: revisar expedientes y presenciar algunos de los eventos como talleres y pláticas que impartió *Kalli* Luz Marina; realizar entrevistas formales e informales a las promotoras nahuas, profesionistas (abogada, psicóloga, trabajadora social), a las religiosas de la asociación civil, y a mujeres que solicitaron asesoría. Así como también, a algunas autoridades y representantes de otras asociaciones civiles e instituciones de justicia de la región. Las conversaciones con las colaboradoras, promotoras y usuarias de la Asociación Civil fueron grabadas bajo su consentimiento, otras únicamente fueron registradas mediante el diario de campo. Para el caso de las promotoras y usuarias de *Kalli*, sus nombres se mantienen en el anonimato o han sido cambiados; a todas ellas les agradezco profundamente su confianza ya que este trabajo no hubiese sido posible sin su colaboración.

De esta manera pude conocer como *Kalli* interviene en la vida de las mujeres: a) al canalizarlas a algún refugio, b) al representarlas legalmente cuando su salud y vida corren peligro, c) al asesorarlas psicológicamente para su salud emocional,

d) al enfrentar a los servidores públicos que en muchas ocasiones violan sus derechos, e) y cuando realizan difusión de los derechos de las mujeres indígenas. Por lo anterior puedo afirmar que *Kalli Luz Marina* realiza intervenciones vitales y constantes para las mujeres de la región de la Sierra de Zongolica, Veracruz, especialmente para las mujeres del municipio de Rafael Delgado.

VIOLENCIA ESTRUCTURAL HACIA LAS MUJERES EN MÉXICO

Algunos datos que me permiten mostrar la violencia estructural hacia las mujeres en México y en el Estado de Veracruz, son los siguientes: en México 1,205 mujeres y niñas fueron asesinadas en el año 2004. Lo que significa que cuatro de ellas fueron asesinadas cada día. Más de 6,000 niñas y mujeres fueron asesinadas entre 1999 y 2005 es decir, que en promedio mil mujeres y niñas son asesinadas cada año en el país. (Lagarde, 2011:22).

El estado de Veracruz ocupa el cuarto lugar en relación con la muerte violenta de mujeres en México, diariamente desaparecen en el estado un promedio 1.4 niñas y mujeres (Fundación Nacional de Mujeres por la Salud Comunitaria, A.C., 2011). En Veracruz aumentaron 100% los feminicidios entre los años 2010 y 2012. De las 113 mujeres asesinadas, el 65% tenía una relación de parentesco y/o de confianza con el asesino (García, Ortega, 2012). En Veracruz el 35.1% de las mujeres de 15 años y más, casadas o unidas, han reportado al menos algún tipo de violencia en el hogar, ya sea física, emocional o patrimonial (Fundación Nacional de Mujeres por la Salud Comunitaria, A.C., 2011).

Aunado a lo anterior la violencia que experimentan las mujeres indígenas en México dentro de sus hogares, se agrava debido a que existen desigualdades sociales que les impiden acceder a la justicia, ya sea por cuestiones económicas o por la discriminación y racismo que experimentan de parte del Estado mexicano y sus instituciones de justicia.

La desigualdad entre las poblaciones indígenas y las no indígenas en México se manifiesta en cuestiones tan prioritarias como la posibilidad de sobrevivir, pues en el año 2000 la vida media de los indígenas del país equivalía a un riesgo medio de fallecer 14.9% mayor que para los no indígenas (Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas, 2010). Otra de las desigualdades se manifiesta en la mortalidad materna, pues el riesgo de morir durante el embarazo o parto se triplica en los municipios que son mayoritariamente indígenas. En México, sólo el 52.6% de la población indígena terminó la primaria, siendo las mujeres las que se encuentran en mayor desventaja ya que 42.2% de ellas son analfabetas con respecto al 24.6% de los hombres (Indicadores con perspectiva de género para los pueblos indígenas, 2006). El analfabetismo en las mujeres según Sieder y Sierra (2011),

es uno de los elementos que contribuye a su marginalidad, al desconocimiento de sus derechos y a su capacidad para ejercerlos.

EL ACCESO A LA JUSTICIA PARA LAS MUJERES DE LA SIERRA DE ZONGOLICA Y RAFAEL DELGADO

Las mujeres de la Sierra de Zongolica región en la que se ubica el municipio de Rafael Delgado, se encuentran entre los índices más bajos en nivel socioeconómico de las ocho regiones analizadas por la Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI, 2008), ocupando el tercer lugar. Además, la Sierra de Zongolica se encuentra entre las tres regiones con más denuncias de maltrato por parte de las mujeres, sin embargo, las mujeres indígenas monolingües denunciaron en menor proporción (una de cuatro) que las mujeres bilingües (una de tres).

Otros datos que permiten mostrar la marginalidad de las mujeres donde realicé investigación, es que el municipio de Rafael Delgado tiene un índice de marginación alto pues la población en situación de pobreza es de 79.3%, sólo el 4.8% de la población no es pobre (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social —CONEVAL). Aunado a lo anterior, la población analfabeta en el municipio asciende al 13.9% (Instituto Nacional de Estadística y Geografía —INEGI, 2010).

En lo relacionado al acceso a la justicia para las mujeres que han experimentado violencia en la región de la Sierra de Zongolica, existen diversos impedimentos y características, por ejemplo, en la región la Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI, 2008) reporta que “el miedo representó el 50.50% de las razones para no ejercer la denuncia, y la vergüenza el 15.06%”, sin embargo, la encuesta no menciona qué es a lo que temen las mujeres. Según mi experiencia en trabajo de campo algunas de las razones por las que temían denunciar el maltrato eran las siguientes: en primer lugar, si no contaban con el apoyo de algún familiar no tendrían a dónde ir o vivir. En segundo lugar, temen que las autoridades no les crean y que las culpen a ellas. También temen enfrentarse a la familia del esposo, al contexto social o comunitario, y finalmente a no contar con los recursos necesarios para poder salir avante solas.

KALLI LUZ MARINA A.C.

El surgimiento de *Kalli*, se origina en un contexto donde la violencia en contra de las mujeres en la zona que se estudia, fue considerada grave por las instituciones gubernamentales, las asociaciones civiles y la población de la región. A partir del caso Ernestina Ascencio, mujer nahua de 73 años de edad que fue violada tumul-

tuariamente y asesinada por elementos del ejército mexicano en el municipio de Soledad Atzompa, en la Sierra de Zongolica en el año 2007, se intensifican las labores encaminadas a “mejorar” la realidad de estas mujeres, pues el descontento por parte de los habitantes debido a este asesinato era evidente. Además, la creación de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia es otro elemento que propicia la formación de diversas instancias institucionales para que se les diera atención. Fue a partir de este contexto que surge la Asociación Civil *Kalli* Luz Marina, además de que las religiosas MIC³ ya llevaban tiempo realizando labor social en la iglesia del municipio y conocieron gracias a un auto-diagnóstico realizado tanto por las religiosas como por las mujeres de la comunidad, la situación de violencia que experimentaban las mujeres en sus hogares.

Entre las actividades que realiza *Kalli* Luz Marina, están la ejecución de talleres para la difusión de los derechos de las mujeres, a hombres sobre masculinidades, y con adolescentes para cuestionar los roles de género que propician desigualdad y violencia. El trabajo de difusión se ha caracterizado por incluir prácticas innovadoras en las comunidades y poblados indígenas, como por ejemplo la creación de un disco compacto (que se regala en los talleres) que contiene historietas que van contando a través de diversos socio-dramas los derechos de las mujeres; otras actividades que realizan son los foros, encuentros, carteles y trípticos, todos en náhuatl y en español. Ésta ha sido la manera como las mujeres de diversos municipios de la Sierra de Zongolica se han enterado de la presencia y labor de *Kalli* aunque también la transmisión de “voz en voz” por parte de las usuarias es parte importante de esta difusión.

Kalli tiene la particularidad de contar con promotoras indígenas que facilitan el contacto, acercamiento y confianza con las mujeres de la región, pues al hablar náhuatl la barrera de la lengua disminuye radicalmente; las promotoras muchas veces son las encargadas de impartir los talleres cuando en los municipios la mayoría de la población es monolingüe o habla muy poco español.

Las estrategias que ha llevado a cabo *Kalli* para la defensa de los derechos de las mujeres indígenas son parte de un enfoque que se orienta por la emancipación de las y los sujetos en situaciones vulnerables, lo anterior se depende de la metodología de la Educación Popular y de la Pedagogía del Oprimido de Paulo Freire (1970); así como del enfoque de las comunidades eclesiales de base o la praxis de la Teología de la Liberación; lo anterior, permite impulsar el desarrollo de mujeres y hombres capaces de ejercer sus derechos y promover la formación de redes para la transformación de realidades por medio de la solidaridad y organización en conjunto.

³ Misioneras de la Inmaculada Concepción.

LAS RUTAS POR LA JUSTICIA

La contribución de los estudios de poder y de género en la Antropología Jurídica, son importantes para pensar sobre el acceso de las mujeres indígenas a la justicia y acerca de las estructuras que históricamente las han mantenido en condiciones de pobreza, desnutrición y analfabetismo. Autoras como María Teresa Sierra, Rachel Sieder (2011), Aida Hernández (2004), han analizado el acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina y los obstáculos que enfrentan cuando se trata de lograr este acceso, debido a que llevan consigo la triple discriminación por ser mujeres, indígenas y pobres. Estas autoras precisan que las perspectivas que sólo ponen énfasis en la violencia basada en el género son insuficientes, pues es importante entender los entrecruzamientos de las violencias que afectan a las mujeres indígenas en particular, ya que no están sujetas a la violencia física y sexual sólo por su género, sino debido a su etnicidad, su clase social y a la historia de vejaciones que han enfrentado en un inicio por la colonización europea y posteriormente frente al Estado-Nación.

Las mujeres indígenas se enfrentan a la discriminación y el racismo de los jueces y funcionarios del Estado cuando reclaman justicia, además de la distancia geográfica entre sus pueblos y las agencias del ministerio público; el costo del transporte para poder realizar una denuncia, el monolingüismo y la falta de traductores, la discriminación de sus comunidades y familias cuando deciden denunciar, y finalmente la discriminación del propio sistema legal; sin embargo, las autoras también nos recuerdan la necesidad de tener presente que las mujeres indígenas no sólo son víctimas a quienes se les niegan sus derechos, sino que por el contrario, también son protagonistas sociales con agencia y voz que han desarrollado diversas estrategias para enfrentar la violencia de género.

Los estudios en Antropología Jurídica permiten pensar al derecho como un mecanismo de dominación, producto del conflicto y de relaciones históricas de poder, sin embargo, el derecho también puede servir para la resistencia de los sectores subalternos de la sociedad, como en el caso de la agencia y resistencia femenina que busca transformar de muy diversas maneras la opresión de su situación; ya sea acudiendo a una agencia del Ministerio Público a denunciar o invocando sus derechos al interior de su familia y comunidad.

Ruta de Clara, “no estoy loca, sólo me defiendo”

A continuación muestro el caso de Clara que ejemplifica parte del trabajo hecho por *Kalli* y del camino recorrido que realizan las mujeres de la región de la Sierra de Zongolica para acceder a la justicia.

Este caso es emblemático para hablar acerca de las vicisitudes que una mujer indígena tiene que enfrentar para acceder a la justicia, en un contexto donde la

Colonialidad (Restrepo y Rojas, 2010; Quijano, 2000) es clave para entender las relaciones sociales. El pasado colonial y la actual *Colonialidad* permiten comprender que la pobreza, la marginación y el racismo que enfrentan las mujeres y pueblos indígenas tiene un origen histórico que ha implicado la discriminación y marginación. Considero que la violencia interpersonal se encuentra interconectada con la violencia estructural, es decir, con la violencia infringida por parte de los Estados, ya sea en contextos de guerra, de discriminación o de racismo (Merry, 2010) debido a que las dinámicas familiares y las relaciones conyugales no se encuentran abstraídas de estos contextos. Aislar la violencia de género al interior de la familia manteniéndola como un problema privado, invisibiliza la correlación que ésta mantiene con la injusticia social. Considerar la intersección entre la raza, la etnia, la clase y el género en el sistema de justicia, permite contemplar las relaciones de poder que imperan en las instituciones del Estado, las cuales privilegian sólo a un sector de la población. Esta situación puede contemplarse a lo largo de este caso y en el de muchas mujeres indígenas de México.

Clara es originaria del municipio de Magdalena, su casa está hecha de madera, mide alrededor de cuatro metros cuadrados, una mesa y estufa forman la cocina que se encuentran al lado de la recámara, sólo una cortina las separa. Clara amablemente me invitó a desayunar, le había dicho que me gustaría platicar con ella y por eso me citó en su casa. En la pared de la cocina había algunas fotografías pegadas, una en especial llamó mi atención, era la foto de una niña de alrededor de 12 años y un hombre de unos 35. Le pregunté a Clara: —¿Quiénes son?. —Esa soy yo, y él mi esposo en la cárcel—. No pude ocultar mi sorpresa al percatarme de lo pequeña que se veía en esa foto. —¿Pero cómo, cuantos años tenías?—. —Yo 13 y él 30. —Pero ¿por qué están en la cárcel?— le pregunté. —“Fue un día que fui a visitar a mi hermano que estaba preso—, me relata Clara, —Ahí lo conocí, se llama Juan, había matado a alguien y estaba encarcelado; me vio y le gustó y ya no me dejó salir, le pagó a los policías para que no me dejaran salir—. En la cárcel Clara tuvo su primera experiencia sexual, fue violada por quien ahora es el padre de sus hijos.

Dice haber estado una semana recluida en la cárcel hasta que por fin la dejaron salir, pero la libertad le duró poco, una noche los policías irrumpieron en su casa inculpándola de un robo que no cometió llevándosela en contra de su voluntad: “fueron a mi casa de noche y me llevaron de nuevo con él, les pagó otra vez a los policías”. Por medio de amenazas y en contubernio con los policías Juan logró que Clara se convirtiera en su pareja y lo fuera a visitar dos veces por semana a la cárcel.

El tiempo transcurrió y Clara terminó embarazada de Juan a los 16 años de edad. Juan salió de la cárcel y no quería hacerse responsable de su recién nacida, fue entonces cuando Clara invocó sus derechos por primera vez ante él: “yo ya no

soy una niña, si no te haces responsable voy a decir que tú me violaste... te voy a denunciar". Se fueron a vivir juntos, a formar una "familia" tuvo dos hijos más pero Juan era alcohólico y golpeaba a Clara, incluso la golpeó varias veces cuando ella estaba embarazada.

Un día Clara encontró una fotografía que la hizo enfurecer, la foto de él con otra mujer, Juan le era infiel. Esto provocó en Clara la necesidad de poner un alto, así que tomó toda la ropa de éste y le prendió fuego: "tome fuerza en mi interior estaba cansada de tanto maltrato, toda mi vida me han humillado". A partir de ese día Juan no volvió a golpearla, incluso dejó de tomar, "le dije que jamás me volvería a poner una mano encima".

Yo no puedo afirmar que todo lo que Clara me reveló haya sido verdad, lo único que puedo asegurar es que parecía muy convencida de lo que me relataba, la calma de su voz e inclusive algunas lágrimas me mostraron que sus sentimientos eran sinceros; la tristeza en su rostro me confirmó el dolor que ha experimentado toda su vida pero también la valentía con la que lo ha enfrentado.

Actualmente quien representa el mayor peligro para Clara es su cuñado, que vive al lado de su casa e intentó abusar sexualmente de ella aprovechando que su esposo había salido a trabajar; para defenderse le arrojó café hirviendo en el rostro. Clara se dirigió al Juzgado de Primera Instancia para exponer su caso, pero afirma haber sido discriminada, es de esta manera que decidió acudir a un programa de radio para denunciar el maltrato que recibió. Al oírlo en la radio, *Kalli Luz Marina*, se contactó con ella para asesorarla y representarla legalmente y posteriormente acudir a la Agencia del Ministerio Público Especializada en delitos contra la Libertad y la Seguridad Sexual y contra la Familia (AMPE)⁴ de Zongolica para denunciar, pero el peritaje consideró que no había pruebas suficientes para inculpar a su cuñado: "sí vuelve a hacerte algo entonces sí, vuelves a venir" le contestó la Jueza de la AMPE, a lo que Clara respondió "no, si vuelve a hacerme algo voy a quitarle la ropa y lo voy a poner en medio de todos para que vean lo puerco que es".

Clara representa una "mala víctima" (Merry, 2010) para el derecho del Estado porque no es pasiva ante el maltrato recibido, ya sea incendiado las pertenencias de su esposo o arrojándole café hirviendo a su cuñado para defenderse, es una mujer que no se presenta solamente como víctima. Cuando no está de acuerdo con el trato recibido de parte de las autoridades encargadas de impartir justicia o de su familia, reclama y lo denuncia. Si Clara no hubiese efectuado varias de las acciones que realizó para defenderse en el entorno familiar, es posible que la violencia que ejercieron contra ella hubiese llegado a otros niveles. Paradójicamente poner en

⁴ A partir de aquí me referiré a la Agencia del Ministerio Público Especializada en delitos contra la libertad y la seguridad sexual y contra la familia como AMPE.

práctica la victimización y usarla discursivamente contribuye a que las mujeres reciban una mejor atención de parte del derecho de Estado, pues la victimización reafirma los roles hegemónicos establecidos cultural y socialmente para las mujeres, en especial para las mujeres indígenas. En palabras de Aída Hernández Castillo:

Sin negar la dolorosa realidad de la violencia doméstica, es importante reconocer que para recurrir a la apoyo de la ley las mujeres necesitan enfatizar su papel de víctimas pasivas. En este sentido podríamos decir que la legalidad contribuye a construir la identidad de víctimas para que las mujeres puedan tener acceso a la justicia... en sus denuncias ante el Ministerio Público como ante las autoridades comunitarias, las mujeres tratan de presentarse como “buenas” mujeres, que cumplen con sus “responsabilidades” domésticas, de frente a los discursos masculinos que por lo general justifican la violencia como una forma de disciplinar a sus mujeres... (2004:366).

En la AMPE de Zongolica cuestionaron la veracidad de las declaraciones de Clara, hasta le señalaron que sus reacciones no eran las adecuadas (es decir, arrojar café en el rostro de su cuñado e ir a la radio a exponer su caso). Cuando Clara realizó su denuncia en la AMPE, llevó de testigo a un señor que vendía leña y según Clara el día en que su cuñado intentó abusar de ella, este hombre fue a venderle a su casa y éste se percató de lo que ocurría. Sin embargo, en la AMPE se cuestionó la integridad moral de Clara, debido a que la jueza de esta instancia consideraba que no era correcto que un varón (el señor que vende leña) que no era su esposo rondara la casa cuando éste no estaba “decía que a lo mejor yo era una cualquiera.”

Si Clara se hubiese presentado como una “buena mujer” sumisa e indefensa ante las autoridades, es probable que hubiese recibido un mejor trato pues representaría el rol de género hegemónico impuesto por la legalidad. Carol Smart (1994) en su artículo “La mujer en el discurso jurídico” plantea lo que anteriormente enuncié. Para esta autora el derecho es más que ley escrita y práctica jurídica, ya que el derecho juega un papel importante en la creación de subjetividades. Y en este sentido considera que el derecho es una estrategia que crea género. De esta manera a la autora le interesa averiguar cómo funciona el género dentro del derecho y cómo el derecho funciona para crear género. Este enfoque me permitió considerar las formas en las que el derecho disciplina, vigila y regula conductas e identidades, en este caso las identidades de género en mujeres indígenas de la región de la Sierra de Zongolica.

Si bien Smart considera al derecho como una tecnología de género que crea identidades, también considera importante realizar estudios que analicen cómo las mujeres han resistido esta imposición del derecho. El caso de Clara es un ejemplo

de resistencia hacia este tipo de imposición que intenta colocar a las mujeres únicamente como sumisas y víctimas frente a la violencia de parte de los hombres. Si la mujer se enfrenta a esta violencia es considerada anómala o una “mala víctima” que desafía los roles establecidos tanto en su contexto social como en las instituciones encargadas de impartir justicia.

Sin duda, Clara es una mujer con agencia que se ha enfrentado de muy diversas maneras a la opresión de su situación. Durante varias ocasiones en las que conviví con ella me recalca “no estoy loca”, cuestión que tenía que repetirse constantemente para afirmar que merecía ser respetada.

El caso de Clara me mostró algo interesante, a lo largo de su vida no acudió únicamente al derecho del Estado para solucionar sus conflictos, sino que ha realizado diversas estrategias para resistir la violencia y renegociar sus relaciones; aunque también ha invocado sus derechos y ha amenazado con hacerlos cumplir ante el derecho de Estado, paradójicamente cuando por fin acudió a éste no recibió lo que esperaba, justicia.

Cuando Clara denunció, resistió la distancia que hay entre su municipio y la AMPE; el peligro de los caminos; la falta de recursos económicos para trasladarse frecuentemente a Zongolica; la discriminación por parte de las autoridades por ser mujer indígena; la lejanía de los términos y conceptos usados en el derecho del Estado; ¿para qué? desgraciadamente para regresar de nuevo a su casa en un riesgo constante, aunque tal vez su cuñado ahora piense más en las posibles consecuencias de hacer algo en su contra.

Por último, he de mencionar que en este caso el papel de la Asociación Civil *Kalli Luz Marina* representó un respaldo importante para esta mujer, pues durante el proceso de investigación esta Asociación hizo frente a los cuestionamientos hechos por la jueza de la AMPE sobre la integridad y reputación de Clara. Actualmente *Kalli Luz Marina* continúa representándola y asesorando legalmente, cuestión que sabe tanto su esposo como su cuñado; esta situación ha marcado una diferencia en la vida de esta mujer pues le permite no enfrentar sola tanto la violencia familiar como institucional.

Ruta de Jacinta “por eso no la respetan”

Jacinta es originaria de la localidad de Tonalixco perteneciente al municipio de Tlilapan en la Sierra de Zongolica. Violentada y amenazada de muerte por su hijo, acude a *Kalli Luz Marina* a solicitar orientación legal. Cuando se presentó en las instalaciones de la Asociación Civil conocimos parte de su historia. Tenía 12 hijos de diferentes parejas y uno de los mayores le echaba en cara esta situación: “eres una vieja puta”. Anteriormente Ernesto el hijo de Jacinta ya había estado en la cárcel por golpear con un martillo la cabeza de su esposa, por esta razón Jacinta

no quería denunciarlo pues temía que lo metieran de nuevo a la cárcel: “es que es mi hijo”. Así fue que esta mujer solicitó a la abogada del *Kalli* Luz Marina que la acompañara ante la síndica de su pueblo y de esta manera realizar un convenio ya que no quiso ejercer una denuncia ante el Ministerio Público.

El conflicto con su hijo ya lleva varios años pero el problema más reciente comenzó porque éste vive con su esposa e hijos en el mismo terreno que Jacinta, una tarde tuvieron un enfrentamiento debido al uso del patio, Jacinta regañó a sus nietos por dejar desorden en él, lo que molestó a su hijo y nuera ocasionándose un enfrentamiento. Esto llevó al hijo de Jacinta a acudir con la síndica de su pueblo a sabiendas que ésta generalmente favorece a los hombres.

Las constantes amenazas y golpes de su hijo provocaron en Jacinta el deseo de acudir a otro espacio en donde su voz tuviera valor aunque su vida personal no siguiera los estándares establecidos por su comunidad, ya que cómo había tenido varias parejas con las que concibió varios hijos era juzgada por el entorno social. Si bien Jacinta optó por ir al palacio municipal para llegar a un convenio con su hijo, primero acudió al *Kalli* Luz Marina para buscar ayuda y respaldo y no enfrentarse sola ante la síndica.

En el convenio Jacinta esperaba que se amenazara a Ernesto para que no volviera a golpearla, pero resultó todo lo contrario; cuando Jacinta se enfrentó a la síndica salieron a la luz algunas cuestiones de su vida personal, por ejemplo, que ella consumía alcohol y había tenido varias parejas, de esta manera la síndica culpó a la mujer de no dar un buen ejemplo a sus hijos, “por eso no la respetan”, afirmó la síndica; además se le recaló no cumplir con su papel de “buena madre” por lo que finalmente se le criminalizó, “este problema no es de ahorita, es porque usted toma” (síndica). La reputación de Jacinta se vio enturbiada lo que afectó la manera en que fue tratada por la autoridad del municipio que no vaciló en reprocharle su conducta, minimizando de esta manera el maltrato que recibía de parte de su hijo quien además ya contaba con graves antecedentes. Como lo menciona Less en su artículo “Aprender a amar. Reputación sexual, moral y control social de las jóvenes”: “...la vida sexual de la mujer juega un papel fundamental en la forma de ser enjuiciada y considerada tanto en la vida cotidiana como por los tribunales de justicia e instituciones cuyo cometido es propiciar la correcta aplicación de la ley” (1994:17).

La abogada del *Kalli* Luz Marina en defensa de Jacinta apuntó que su hijo no debía de molestarla más y que si volvía a amenazarla procederían legalmente, a lo que la síndica contestó “si Jacinta está involucrada en conflictos con sus nietos cuando ella está tomada también pueden denunciarla por violencia intrafamiliar... si en un hombre se ve feo que tome alcohol, en una mujer se ve peor”. Al final de la audiencia y del convenio resultante se señaló que el hijo de Jacinta no debía molestarla de nuevo pero que tampoco Jacinta debía consumir alcohol. La

defensa de Jacinta se vio enturbiada por su vida personal y por el desprestigio social que carga una mujer que consume bebidas alcohólicas y ha tenido varias parejas sentimentales. Finalmente si bien se señala que su hijo no debía molestarla Jacinta resultó criminalizada y tachada de “mala madre.” Si no hubiese sido por la abogada del *Kalli Luz Marina* se hubiese olvidado que la razón principal de la audiencia era la violencia que Ernesto cometía contra Jacinta y no la vida amorosa y personal de esta mujer.

Ruta de Milagros “a veces no tengo ni para comer”

Milagros es una mujer de 18 años originaria de la localidad de Tonalixco municipio de Tlilapan, acudió al *Kalli Luz Marina* porque quería iniciar un proceso legal para obtener la pensión alimenticia para su hijo recién nacido. Milagros dejó la casa en donde vivía con Guillermo su pareja y su suegra porque desde que nació su hijo, Guillermo no le da dinero y al parecer está con otra mujer. En ese momento Milagros llevaba unas semanas viviendo con su mamá quien la acompañó al *Kalli Luz Marina*, llegaron caminando con el bebé en brazos ya que no contaban con el dinero para el pasaje.

Cuando María coordinadora del *Kalli* las recibió se percató de la grave desnutrición del recién nacido, éste se veía muy pequeño y demasiado delgado. Esta situación le preocupó a la coordinadora por lo que al finalizar la asesoría llamó a un taxi para que llevaran a las dos mujeres y al bebé a la clínica de salud de Tlilapan. Los gastos del taxi de ida y de regreso fueron pagados por la Asociación Civil.

Durante la asesoría, Milagros comentó que ya había ido al municipio con la intención de que la síndica citara a Guillermo y se realizara un convenio en donde se orillara a éste a pagar la manutención del niño. Pero en la audiencia la síndica insistía en que Milagros debía de regresar con su pareja, Milagros se reusó y decidió ir a *Kalli Luz Marina* para recibir una asesoría legal. En esta asesoría se le indicó que como el bebé no estaba registrado no podía realizar la demanda de alimentos y le recomendaron que primero intentara que Guillermo aceptara registrar al niño “lo mejor sería que lo convencieras para que lo registrara, puedes decirle que sí regresas con él pero con la condición de que lo registre, ya que lo registre puedes dejarlo y exigir la pensión” (abogada del *Kalli Luz Marina*). Guillermo sabía que si registraba a su hijo estaría más obligado a responder por él, por lo que se negaba a hacerlo y de esta manera pretendía que Milagros regresará con él bajo sus condiciones. Para iniciar una demanda de pensión alimenticia es necesario que se compruebe la paternidad a través del reconocimiento en el Registro Civil, si no se cuenta con esta acta es necesaria la comprobación de la paternidad a través de una prueba de ADN, la cual debe ser pagada por la persona que demanda el reconocimiento de paternidad. Sabiendo estas limitantes la abogada le

recomienda a Milagros convencer a Guillermo para que éste reconozca a su hijo en el Registro Civil.

Según la coordinadora del *Kalli* Luz Marina, cada vez es más común que los hombres de la región se nieguen a registrar a sus hijos, pues saben que de esta manera es menos probable que los obliguen a responder económicamente “los hombres son canijos ya saben que si no los registran no los pueden obligar y cómo no se puede hacer una prueba de paternidad porque son muy caras se aprovechan de eso, las leyes no son para las mujeres pobres” (María López coordinadora del *Kalli* Luz Marina).

La trabajadora social de *Kalli* Luz Marina acompañó a Milagros días después al municipio, se había citado a Guillermo para que registrara al bebé, sin embargo, la síndica nuevamente en lugar de apoyar a Milagros le “recomendaba” regresar a su casa recordándole sus deberes como esposa. En este caso se puede observar el papel de la síndica en el reforzamiento y legitimación de estos ciertos valores asociados a los roles de género para hombres y mujeres. El interés de la síndica era que no se “rompiera” una relación a pesar de la irresponsabilidad e infidelidad del hombre, en lugar de recalcarle a Guillermo su responsabilidad como padre se le reclamó a Milagros su responsabilidad como pareja de Guillermo “regresa, mira, si regresas él se va a ser responsable y te va a hacer tu cuartito para que tengan sus cosas” (síndica).

Guillermo estaba acompañado de su madre y una hermana quienes lo respaldaban totalmente, Milagros sólo estaba acompañada de la trabajadora social del *Kalli* Luz Marina pues la madre de Milagros no quería que su suegra la señalara de “metiche” y la acusara de impedir la posible reconciliación. La audiencia duró aproximadamente hora y media y durante todo este tiempo el joven se negó a registrar al niño si Milagros no regresaba con él, tal fue la insistencia de la síndica y del joven que finalmente Milagros le dijo al oído a la trabajadora social del *Kalli* “está bien le voy a decir que regreso pero nada más para que registre al niño”. Sólo de esta manera se logró que Guillermo aceptara registrar a su hijo.

En este caso puede observarse como Milagros activó su resistencia de diversas maneras, ya sea dejando a su pareja, buscando asesoría legal, negociando con la síndica de su pueblo, etc. Si no fuera por esta agencia y resistencia no existiría la posibilidad de que la vida de esta mujer mejorara. Paradójicamente si Milagros hubiera procedido legalmente no se le garantizaba que Guillermo se hiciera responsable de su hijo, pues éste no tiene un empleo fijo. El derecho a la pensión alimenticia no puede ser garantizado cuando la pobreza y el desempleo son parte inherente de la vida de hombres y mujeres, “de poco sirve legislar con respecto al patrimonio o al derecho a la pensión alimenticia cuando se carece de tierra y de un trabajo fijo” (Hernández Castillo, 2004:369).

Una vez más la violencia estructural y la desigualdad social que ésta implica, se manifiestan en la vida de una mujer y su hijo. Al no encontrar posibles alternativas ante el derecho del Estado (pues no puede pagar una prueba de ADN para mostrar la paternidad de Guillermo) Milagros tiene que buscar otras opciones para solucionar sus problemas, finalmente accede a regresar con Guillermo esperando que las cosas mejoren.

Ruta de Miriam. Violación

Miriam de 19 años es originaria del municipio de Astacinga, fue abusada sexualmente por un hombre mientras se dirigía a su casa después de un día de escuela. Posterior al incidente acude con su familia quienes se dirigieron con la autoridad municipal, ellos detuvieron al sospechoso y lo llevaron a la AMPE de Zongolica. Por medio de unos profesores de la Universidad Intercultural (UVI) de Tequila donde estudia Miriam, contactan al *Kalli* Luz Marina quien la ha representado durante todo el proceso legal.

Cuando las mujeres denuncian una violación tienen que enfrentar el cuestionamiento de su testimonio y de su reputación. Para Miriam esto implicó que se le preguntara acerca del ejercicio de su vida sexual en el pasado, “hablar de la reputación de una mujer supone invocar su comportamiento sexual, pero hablar de la de un hombre supone hacer referencia a su personalidad, sus éxitos y su posición en la comunidad” (Less, 1994:17). Al violador de Miriam no se le preguntó acerca de su vida sexual.

La pérdida de la autonomía por parte de las mujeres violadas en el acto mismo de la violación, implica la incapacidad de poder ejercer el poder sobre su propio cuerpo y sobre su sexualidad. Uno de los componentes centrales de la violación es el poder, la violación es el ejercicio del poder patriarcal sobre la mujer, sobre su autonomía; sin embargo, en los juzgados se continúa perpetuando la violencia debido al cuestionamiento del honor y reputación de la mujer violada, no conformes con cuestionar su honorabilidad, Miriam tuvo que recrear la escena del crimen en el lugar de los hechos y simular cómo fue sometida por el violador, lo que le provocó revivir el ultraje.

En un artículo de Elena Larrauri (1994) se hace un breve recorrido por las críticas al derecho desde la postura feminista para comprender como la práctica del derecho se encuentra en muchas ocasiones marcada por la visión patriarcal “la forma en cómo están concebidos determinados tipos legales parece, en efecto, reflejar la opinión masculina prevalente respecto de la mujer” (p. 101). Larrauri menciona que aun a pesar de que el derecho penal esté formulado en términos neutros (como por ejemplo usar cónyuge en lugar de esposa o esposo), la forma en que se aplica el derecho puede ser catalogada de masculina pues: “...los valores

imperantes en el derecho penal de imparcialidad, objetividad, inquisitorialidad, son valores esencialmente masculinos”(Larrauri, 1994:104). Así se comprende porqué en muchas ocasiones los juicios terminan favoreciendo al agresor de las mujeres y porqué una vez más, las mujeres son violentadas en los espacios de impartición de justicia como le sucedió a Miriam.

Cuando *Kalli* Luz Marina percibió algunas irregularidades en la investigación hecha por la AMPE, se contactaron con la Subprocuraduría Especializada en Investigación de Delitos de Violencia contra las Mujeres ubicada en la ciudad de Xalapa, quien emite una recomendación a la AMPE de Zongolica para que lleve conforme a derecho la investigación; finalmente, se emite la orden de aprensión para el sospechoso gracias a la defensa y presión que ejerció el *Kalli* Luz Marina en el juzgado.

REFLEXIÓN SOBRE LAS RUTAS REALIZADAS POR LAS MUJERES

Las ideologías de género como dispositivos disciplinarios pueden ser observadas en los procesos judiciales. Ya que en ellos se manifiestan comportamientos y discursos sociales que justifican la subordinación de la mujer (Sierra, 2010). Las ideologías de género se desarrollan en diversos espacios; ya sea el familiar, el comunitario o en las instituciones del Estado. Éstas se refuerzan mediante procesos de educación y por diversos agentes de socialización como la escuela, la iglesia, los medios de comunicación, hasta llegar al derecho y a la ley del Estado. La antropología jurídica con perspectiva de género se interesa por cómo estas ideologías se manifiestan en la práctica de la justicia: “una antropología jurídica con perspectiva de género está obligada a... mostrar los diferentes mecanismos mediante los cuales prevalecen y se arraigan las ideologías genéricas en el derecho estatal e indígena, y en la práctica misma de la justicia” (Sierra, 2010:199). Ésta fue la intención de mostrar los casos anteriores.

La desigualdad, la injusticia social; es decir, la violencia estructural, siguen siendo un factor importante para que las mujeres puedan tener acceso o no a la justicia. Así mismo, la concepción Estatal del derecho no explora las expectativas de las mujeres indígenas en relación a ésta. Las mujeres en realidad suelen tener expectativas diferentes cuando se acercan a un juzgado y en muchos casos suelen estar decepcionadas de los procesos.

Desde mi experiencia en el proceso de investigación existen cuatro vertientes que las mujeres consideran importantes en su concepción de justicia:

1. La reparación del daño en lugar de sólo el castigo. Esto depende de las características y peculiaridades del caso, razón por la cual las mujeres continúan asistiendo a los municipios en búsqueda de convenios pues es contemplado el

contexto particular al que ellas pertenecen. Si no se toma en cuenta el contexto particular de las mujeres y de sus disputas, es probable que no accedan a condiciones de vida más justas.

2. La efectividad de la denuncia, es decir, que las autoridades cuenten con perspectiva de género, que el proceso legal sea explicado a las mujeres, que éste sea más rápido y que no implique un gasto.
3. La reconstrucción del tejido social, lo que implica una transformación tanto en las instituciones del Estado como a nivel cultural, para que las ideologías imperantes en torno al género, no continúen contribuyendo a la legitimidad de la violencia y por el contrario, se fortalezcan los procesos en defensa de los derechos de las mujeres.
4. La eficacia y protección de parte del Estado, que les permita recurrir a refugios y la posibilidad encontrar capacitación para posteriormente obtener un trabajo; esto en casos de violencia intrafamiliar.

La agencia y resistencia femenina en todos estos casos son importantes, pues son demasiados los obstáculos que las mujeres tienen que atravesar para que tomen la decisión de denunciar, además de que ya iniciado el proceso legal muchas no lo concluyen. Sin embargo, la “cultura de la denuncia” no es la única vertiente de cambio para las relaciones familiares y de género de las mujeres indígenas, pues la denuncia no siempre es una estrategia viable para ellas; además, es necesario considerar las diversas formas de resistir de estas mujeres. No obstante, cuando las mujeres indígenas hacen uso de la denuncia esperan que se transformen en alguna medida sus relaciones familiares y conyugales aunque no terminen con el proceso legal.

El trabajo del *Kalli* Luz Marina influye en esta transformación del tejido social, pues su trabajo no se centra exclusivamente en que las mujeres denuncien la violencia familiar o usen el derecho del Estado; sino que también, apuestan por un trabajo de prevención y de transformación cultural, por ello uno de sus lemas es: *Nochipa masekintlakitta siwameh* “Que la costumbre sea el respeto a las mujeres”. Razón por la cual consideraron necesario el trabajo con hombres de la región a través de los talleres de masculinidades, donde se cuestiona la masculinidad imperante relacionada con el uso de la violencia. Este espacio surge por el interés de algunas mujeres, pues consideraban que para una transformación más profunda de las relaciones entre los géneros era necesario que los hombres también recibieran esta capacitación. Conjuntamente el trabajo con las mujeres tanto a nivel legal como psicológico, contribuye a este cambio en el tejido social; los talleres con mujeres, jóvenes adolescentes y hombres representan un espacio para la difusión de los derechos de las mujeres y para cuestionar las desigualdades y violencia de género. *Kalli* Luz Marina contribuye a que las mujeres se sepan merecedoras de

derechos y que los invoquen en el entorno familiar, comunitario e institucional; pero también contribuye al cambio de subjetividad en éstas para que reconozcan que tienen derechos, este último elemento es fundamental para un cambio personal sin el cual, sería imposible que las mujeres se animaran a iniciar un proceso legal o a invocar sus derechos y de esta manera enfrentarse al complejo sistema judicial que continua discriminándolas por su condición étnica, racial y de clase.

La Asociación Civil, también es un espacio de traducción o intermediación cultural que les permite a las mujeres conocer sus derechos y enfrentarse a las instituciones del Estado que se encuentran alejadas de su subjetividad y contexto, así como también, es un espacio donde se pone en práctica la *Interlegalidad* (Sierra, 2004; Santos, 1999) pues en ella, se dan a conocer tanto los referentes nacionales (como la Ley de General de Acceso para las Mujeres a una Vida Libre de Violencia), como los referentes internacionales, pero además, esta *Interlegalidad* se produce no sólo por el uso de estos referentes, sino por la hibridación con las normas y regulaciones locales, lo que hace más evidente el papel de intermediario cultural que ejerce *Kalli Luz Marina*. Esta Asociación Civil se ha esforzado por la formación de promotoras en diversos municipios de la Sierra lo que les ha permitido crear y fortalecer una red de mujeres indígenas y no indígenas que trabajan por la difusión, asesoría y defensa de los derechos de las mujeres de la región.

LAS PROMOTORAS DEL *KALLI* LUZ MARINA

Parte importante que distingue al *Kalli Luz Marina* es su base social y el trabajo que realiza junto con sus promotoras indígenas, pero ¿quiénes son las promotoras de *Kalli Luz Marina*?⁵ Algunas de las promotoras pertenecieron a una cooperativa formada en la iglesia de San Juan Bautista en Rafael Delgado y desde que María López (actual coordinadora del *Kalli* y religiosa misionera) las invitó a realizar un diagnóstico sobre la situación de las mujeres del municipio, en su mayoría han permanecido, asimismo se han integrado nuevas participantes. En total son cinco promotoras en Rafael Delgado y cinco en el municipio de Magdalena. Entre los trabajos que realizan están el de difundir a través de talleres los derechos de las mujeres indígenas; ser intérpretes para las mujeres que no hablan español; acompañar junto con la abogada a las mujeres a ejercer una denuncia; y además, realizar visitas domiciliarias para contactar a mujeres que sufren violencia e invitarlas a que asistan al *Kalli*, incluso como las mujeres de los municipios las conocen, las buscan en su domicilio por si necesitan ayuda.

⁵ Los nombres de las promotoras se han mantenido en el anonimato por respeto a su confidencialidad.

La vida de las promotoras no ha estado lejos de la violencia de género, ya sea desde su infancia y/o en la vida en pareja estas mujeres han experimentado algún tipo de violencia:

La verdad antes de que yo entrara al *Kalli* sí me daba mucha tristeza al recordar toda mi infancia, porque nosotras en la familia éramos muy discriminadas por ser mujeres, éramos ocho niñas en la familia y mi papá no nos quería porque éramos niñas, él quería varones porque ellos le iban a ayudar a llevar la yunta, a surcar en el campo para sembrar, esa era su ansia de varones. Después tuve cuatro hermanos hombres y los prefería porque les compraba de todo y nosotras las mujeres discriminadas y maltratadas.

Mi papá se enojaba porque mi mamá no tenía un hijo varón. Pensaba que los varones tienen más valor, así pensaban, yo pensaba que era cierto que siempre había una desigualdad, pero yo pensaba que era normal, como que así debía de ser, tenía esa idea (promotora de *Kalli* Luz Marina).

A lo largo de su participación en la Asociación Civil, las promotoras han experimentado grandes transformaciones en su vida personal, incluso una de ellas se separó definitivamente de su pareja. Parte de estas transformaciones tienen que ver con la negociación que las promotoras han llevado a cabo con sus parejas, hijas e hijos, para que puedan participar fuera del espacio privado. Algunos estudios sobre la participación de las mujeres indígenas en diversas organizaciones, han documentado los obstáculos que éstas tienen que enfrentar en sus relaciones de pareja cuando se deciden por participar en el espacio público. Ya que cuando las mujeres cuestionan el rol tradicional que las mantiene únicamente en el espacio familiar, la inconformidad de sus parejas y familias es común. Por lo que el primer logro para llegar a participar públicamente, es la negociación en el espacio familiar.

Las parejas de las mujeres pueden considerar que cuando ellas participan se está cuestionando la autoridad masculina y el lugar de los hombres al interior de la familia. Según Berrío (2008) una de las razones por las que los hombres se oponen a la participación de sus esposas, es el miedo a la pérdida de privilegios, pues si la mujer adquiere mayor autonomía se reducirá el poder que el hombre sustenta al interior del hogar, pero no sólo en el hogar sino en el contexto comunitario. En este proceso participativo las mujeres cuestionan diversas relaciones de poder, primero dentro de su familia y en su relación de pareja, después en el ámbito comunitario o municipal, así lo menciona Berrío en su investigación sobre liderazgos femeninos en México y Colombia:

Si ellas empiezan a generar sus propios recursos y al mismo tiempo están haciendo reflexiones colectivas sobre su realidad, sus problemáticas, las situaciones de violencia que se viven en sus hogares, los derechos que tienen como mujeres y como indíge-

nas, entre otros, se abre paso un cuestionamiento profundo a sus esposos, a sus hijos y a la propia comunidad en relación con ciertas prácticas sociales establecidas, que atentan contra su desarrollo y dignidad. En última instancia es un cuestionamiento frente a las relaciones de poder que han sido definidas como deseables en esos contextos (2008: 203-204).

La continua reflexión de las promotoras en la Asociación *Kalli* Luz Marina y las diversas capacitaciones que reciben, han repercutido en sus relaciones familiares, de pareja y a nivel municipal. El conocer que tienen derechos, que pueden ejercerlos y que no se encuentran solas para hacerlos valer, ha generado en las promotoras un sentimiento de dignidad y valentía básico para emprender cualquier camino por la transformación, y ha provocado en ellas una cierta autonomía que les permite apropiarse de sus vidas y tomar decisiones que les beneficien en su vida personal.

He sido como muy exigente (con su pareja), hasta él me ha dicho desde que entraste al *Kalli* me has mandado mucho y yo le digo no te mando... Yo he aprendido a hablar mucho con mis hijos y con mi pareja. Es algo muy bonito que una va aprendiendo y que lo hacemos nuestro, lo que nos han enseñado es algo muy bueno, defendernos y conocer nuestros derechos, porque a veces por eso suceden cosas, porque como mujeres no nos han enseñado nuestros derechos o que hay una ley que te defienda como mujer, pero sí hay y nos la han enseñado, entonces pues yo ya aprendí. Si me maltrata ya sé, si me deja y tengo hijos hay una ley donde él tiene que estar dando dinero para que mantenga a sus hijos, ya sabemos, ya sé que hay una ley y derechos... Nosotras hemos aprendido muchas cosas aquí en el *Kalli*, yo he aprendido para mí, para mis hijas, para mis hijos, para mi esposo y para con la comunidad (promotora de *Kalli* Luz Marina).

Una de las promotoras antes de integrarse a trabajar junto con *Kalli* Luz Marina fue su usuaria, pues enfrentó graves problemas con su pareja debido a que éste le prendió fuego a su casa, ella decidió dejarlo, pero sus cuñadas amenazaron con denunciarla por abandono de hogar, así que las religiosas y promotoras le brindaron su apoyo, “no pueden denunciarla porque no está abandonando ningún hogar y las pruebas son que todo está destruido. Entonces no podían demandarme y yo me sentí más segura, además María (religiosa y coordinadora del *Kalli*) fue a hablar con mi mamá para que me aceptará de nuevo en la casa”. Después de enfrentar todas estas situaciones esta mujer es invitada a participar como promotora, con el tiempo fue adquiriendo cada vez más fortaleza hasta que un día se decidió por no volver a regresar con el padre de sus hijos. Esta promotora recuerda como la Asociación Civil le ha ayudado a transformar su vida:

Todo esto que he ido aprendiendo siento que sí lo estoy poniendo en práctica. Ahora yo voy y con ganas y les explico a otras mujeres y luego ellas lloran porque dicen

que no pueden salir, que no se puede, y yo les digo ¡sí se puede!, y con ganas yo las animó ¿Por qué? Porque yo lo viví, ahora yo sola mantengo a mis hijos.

La valentía y dignidad son recursos necesarios para que las mujeres puedan transformar sus vidas. Otra de las promotoras señala que una de las cosas que ha aprendido en *Kalli Luz Marina* es a ser valiente, valiente para expresar sus necesidades y los conocimientos que ha adquirido a través de su participación en este espacio:

Pues más que nada la valentía, tiene uno que ser valiente, eso nos hace falta a nosotras las mujeres indígenas, porque me he dado cuenta que así nos pasa, yo creo que por la cultura que nos inculcaron, por eso somos así, así nos enseñan a ser, calladas y conformistas más que nada... el miedo las vence, porque las tienen sometidas los hombres, el sometimiento, o el patriarcado que tienen los hombres, porque aunque quisieran las mujeres a veces no pueden por el miedo.

Yo tenía miedo de hablar, principalmente en la iglesia cuando nos hacían preguntas y nos decían que hablaríamos, pero yo pensaba y sí hablo y no está bien... y siempre esa era mi duda siempre, siempre... mejor me quedo callada pensaba, era muy callada, pero siento que eso ya lo he superado es un logro y nunca me imaginé hablarle así al público, ahora sí me atrevo a hablarle a las personas. Siento que voy aprendiendo, aprendí los derechos de las mujeres, de la autoestima y de que tenemos que hablar en primera persona de nosotras mismas, qué nos gusta y qué no nos gusta. Antes había cosas que no me gustaban y las hacía, y decía que sí, y ahora puedo decir no a lo que no me gusta. Un día uno de mis hermanos me dijo: oye pues ¿qué te comiste? ya hablas, ya no te noto como antes.

Si bien esta promotora contó con “la suerte” como ella lo dice, de tener un esposo que no la violentó y que apoya y comprende su participación en *Kalli*; aun así, ha llevado un proceso cognitivo por el cual ha cuestionado lo aprendido en la infancia y en su comunidad sobre el lugar que “debía de ocupar” como mujer. Además de recorrer un proceso emocional para sanar parte de la violencia que en la infancia y en la vida adulta experimentó.

Todos los obstáculos que han enfrentado en el espacio privado las mujeres que participan como promotoras en el *Kalli Luz Marina*, han sido parte de su aprendizaje personal como mujeres activistas en pro de los derechos de las mujeres indígenas. Junto con la capacitación y preparación que han recibido en la Asociación Civil han emprendido cambios personales que no han sido fáciles pero que sin duda han valido la pena.

Asimismo, las promotoras del *Kalli Luz Marina* han enfrentado obstáculos en el espacio público. Al inicio de su participación las promotoras estaban preocupadas sobre cuál sería la reacción de los hombres del municipio, incluso sus esposos se mostraron renuentes a que ellas participaran: “no estábamos muy decididas

porque sí nos daba miedo, y mi esposo me decía ¡no, esto es algo peligroso! Me decía que me iba a meter en líos”. Sin embargo, las ganas de ayudar a otras mujeres y de tener un protagonismo en el pueblo fueron parte del impulso que consiguió que la mayoría de las promotoras permanecieran en esta labor.

Con el caminar de esta organización, las promotoras se fueron topando con problemáticas que se relacionaban con la estructura de poder del municipio. María López coordinadora de *Kalli* Luz Marina, ha tenido que enfrentar junto con las promotoras una diversidad de problemáticas, desde las notas periodísticas donde trataban de difamar a la organización; a los hombres enojados por la defensa que se les daba a sus esposas; hasta problemas con personas poderosas dentro y fuera del municipio.

CONCLUSIONES

“Aproximadamente hace un año comencé a conocer mis derechos como mujer”⁶

Kalli Luz Marina ha realizado un arduo trabajo de representación, acompañamiento legal y psicológico en Rafael Delgado y en algunos otros municipios de la Sierra de Zongolica, así como una labor por la visibilización y sensibilización de la violencia de género a través de talleres. Este trabajo social permite tocar elementos de la vida cotidiana de las y los sujetos, lo que posibilita que se cuestionen ideas y creencias que legitiman la violencia. Se trata de un trabajo de base social que promueve que las leyes en favor de las mujeres sean invocadas y abre posibilidades para que éstas sean respetadas. Esta labor contribuye a la formación y desarrollo de sujetas conscientes de sus derechos para que se sientan merecedoras de los mismos y sean capaces de invocarlos y defenderlos.

Igualmente *Kalli*, quien desde su origen enarbó los derechos de las mujeres indígenas, es un agente de presión para las instituciones y servidores públicos encargados de impartir justicia. Su presencia en los juzgados y municipios, ejerce cierta influencia sobre ellos lo que contribuye a que los servidores realicen mejor su trabajo. Gracias a las diversas relaciones que el *Kalli* ha establecido, así como también debido a la gran relevancia que ha adquirido, ha logrado un lugar en el imaginario de la región lo que desde luego ha llegado a oídos de servidores públicos.

Otra labor que desempeña es la de intérprete cultural, ya que toma el significado de los derechos humanos y los traduce para que las mujeres indígenas de la región los invoquen y conozcan. Un ejemplo de ello es la elaboración de folletos,

⁶ Mujer que participó en los talleres impartidos por *Kalli* Luz Marina.

discos e historietas hechos en náhuatl y español, materiales que son elaborados por la Asociación Civil en colaboración con sus promotoras indígenas, con la finalidad de que las mujeres se apropien de este lenguaje de derechos humanos, muchas veces externo y ajeno a su entorno social y cultural y lo perciban más cercano a su realidad. En palabras de Sally Merry: "...para que las ideas sobre derechos humanos sean efectivas se necesita traducirlas a los lenguajes locales y situarlas en los contextos locales de poder y significado. Se necesita, en otras palabras, reformularlas en lenguaje vernáculo" (2010: 21). Este trabajo implica una traducción y contextualización socio-cultural para que el lenguaje de derechos sea utilizado para la emancipación.

Esta Asociación Civil ha impactado en el imaginario social y en algunas de las instituciones de justicia de la región al dotar de legitimidad las actividades en favor de la justicia para las mujeres indígenas, lo cual significa un avance en la transformación de las ideologías de género que justifican la violencia tanto a nivel familiar como comunitario, pero también a nivel institucional, pues cuando esta AC emprende la defensa de los derechos se está enfrentando a las instituciones del Estado que históricamente han violentado a las mujeres indígenas, lo que implica una conciencia y postura política en defensa de las mismas y en contra de las estructuras que las violentan. Este es parte del trabajo realizado por *Kalli* Luz Marina quien apuesta por una labor social junto con la asesoría y representación legal.

La unión entre mujeres y su organización, lo denomina Janet Townsend como "poder con" éste es "la capacidad de lograr junto con los (as) demás lo que no sería posible conseguir solo (a)" (2002:51) Esta unión y "poder con" permitirá que las mujeres caminen, crezcan juntas y creen redes de cooperación. Lo anterior lo tiene muy claro *Kalli*, es por ello que una de sus finalidades es identificar en los talleres que imparte, a mujeres con mayor autonomía y fortaleza que sus compañeras, para que después se conviertan en promotoras de derechos y estén vinculadas con la Asociación Civil, de esta manera se busca que a pesar de la distancia se encuentren conectadas.

Finalmente, quiero mencionar que la resistencia y agencia femenina son de suma importancia en el caminar por la justicia. Ya sea en los casos de denuncia, de asesoría legal o en la lucha por los derechos de las mujeres, esta resistencia cotidiana dota de vitalidad al derecho y pone en relevancia el papel de sus usuarias, de esta manera se manifiesta la dualidad del mismo ya sea como agente disciplinario o como posible agente para la resistencia y subversión de las más subalternas.

BIBLIOGRAFÍA

Bastian, A.I.

(2011) *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del sur de Veracruz. Construyendo política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.

Berrío, L.R.

(2006) “Liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México. Una mirada a sus procesos”, tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

Castro, R. y Casique, I. (coords.)

(2008) *Violencia de género en las parejas mexicanas. Análisis de resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2006*. Componente para mujeres unidas o casadas de 15 años y más, Instituto Nacional de las Mujeres, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México.

CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

(2006) *Indicadores con perspectiva de género para los pueblos indígenas*, disponible en http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=244&Itemid=54, consultada en agosto del 2013.

Chenaut, María Victoria

(1999) “Honor disputas y usos del derecho entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla”, tesis para obtener el grado de doctora en Ciencias Sociales, Zamora, Michoacán, Colegio de Michoacán, México.

(2004) “Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas en el Distrito Judicial de Papantla, Veracruz”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 237- 297.

(2010) “Las mujeres indígenas y el derecho: la prisión como experiencia de género”, en Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley (coords.) *Los códigos del género. Prácticas del derecho en el México contemporáneo*, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), UNAM, México, pp. 201-223.

(2011) “Violencia y delitos sexuales entre los totonacas de Veracruz, México”, en Victoria Chenaut, Héctor Ortiz, Magdalena Gómez y María Teresa Sierra, *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, Publicaciones de la Casa Chata, México, pp. 335-355.

Cochitlehua, Centro Mexicano de Intercambios A.C. (CEMIAC) y Colectivo Feminista Cihuatlahotli A.C.

(2007) *Hacia un Frente Común contra la Violencia hacia las Mujeres en la Región de las Altas Montañas (Veracruz)*, Ediciones Aguas Alegres, México.

Collier, J.F.

(1995), *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS/UNICACH, México.

CONEVAL

Citado en Sistema de Información Municipal. Cuadernillos Municipales. Rafael Delgado, disponible en <http://portal.veracruz.gob.mx/pls/portal/docs/page/GobVerSFP/sfpPortlet/sfpPPortletsDifusion/CuadernillosMunicipales/2011_2013/rafaeldelgado.pdf>, consultada en mayo de 2013.

Díaz Iñigo, Carolina E.

(2014) “Género y justicia entre las mujeres nahuas del municipio de Rafael Delgado, Veracruz. Una Mirada a través de la Asociación Civil *Kalli Luz Marina*”, tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Xalapa, Veracruz.

ENSADEMI

(2008) “Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas”, Instituto Nacional de Salud Pública, México.

ENDIREH

(2006) “La Encuesta Nacional de la Dinámica de las Relaciones en los Hogares”

(2006) “Panorama de violencia contra las mujeres”, Veracruz de Ignacio de la Llave, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), México.

Fundación Nacional de Mujeres por la Salud Comunitaria. A.C.

(2011) *La violencia contra las mujeres en Zongolica, Veracruz*, Fundación Nacional de Mujeres por la Salud Comunitaria, A.C.-Observatorio de Violencia Social y de Género en Veracruz (INDESOL)-Programa de Coinversión Social (PCS), México.

García Ramírez, M. y Ortega Polanco, G.

(2012) *El delito del Femicidio en el Estado de Veracruz*, Colectivo de Investigación, Desarrollo y Educación entre Mujeres (CIDEM A.C.), México.

González Montes, Soledad

(2010) “Conflictividad conyugal y separaciones en un municipio rural del centro de México, 1970-2000”, en Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y

- Ann Varley (coords.), *Los códigos del género. Prácticas del derecho en el México contemporáneo*, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), UNAM, México, pp. 253-274.
- González Montes, Soledad y Mojarro Íñiguez, Mariana
(2010) “De la victimización a la agencia: denuncia de la violencia conyugal por mujeres en ocho regiones indígenas de México”, en Tepichin Valle, Ana María (coords.), *Género en contextos de pobreza*, Colegio de México, México, pp. 203-231.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída
(2001) “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre, México, pp. 206-229.
(2004) “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”. En Torres Falcón, (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, El Colegio de México, México, pp. 379-414.
(2008) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres Indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Publicaciones de la Casa Chata, México.
- Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia
<<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>>, consultado en mayo de 2013.
- Lagarde, Marcela
(2011) “Claves feministas en torno al feminicidio. Construcción teórica, política y jurídica”, en Rosa-Linda Fregoso (coord.), *Feminicidio en América Latina*, UNAM, Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres, México, pp. 11-41.
- Lamas, Marta
(2000) “La antropología feminista y la categoría de ‘género’”, en Lamas, Marta (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Coordinación de Humanidades, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 97-125.
(2002) “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”, en Marta Lamas (comp.), *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Editorial Taurus, México.
- Larrauri, Elena
(1994) “Control formal: ...y el derecho penal de las mujeres”, Larrauri, Elena (comp.), *Mujeres, Derecho penal y criminología*, Siglo Veintiuno Editores, España, pp. 93-108.

Less, Sue

(1994) “Aprender a amar. Reputación sexual, moral y control social de las jóvenes”, en Larrauri, Elena (comp.), *Mujeres, Derecho penal y criminología*, Siglo Veintiuno Editores, España, pp. 17-41.

Lugones, María

(2008) “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”, en Walter Mignolo, (comp.), *Género y descolonialidad*, Ediciones del Signo, Argentina, pp. 13-54.

(2011) “Hacia un feminismo Descolonial”, en *La manzana de la discordia*, julio-diciembre, vol. 6, núm. 2, 105-119 pp.

Merry, Sally E.

(2009) *Gender Violence. A cultural perspective. Introductions to Engaged Anthropology*, Wiley-Blackwell, Estados Unidos de América.

(2010) *Derechos Humanos y violencia de género. El derecho internacional en el mundo de la justicia local*, Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores, Colombia.

Mohanty, Chandra Tapalde

(2008) “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en Liliana Suárez Navaz, Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Editorial Cátedra, España, pp. 112-161.

Moore, Erin

(1994) “Law’s Patriarchy in India”, en Mindie Lazarus-Black, Susan F. Hirsch, *Contested States. Law, Hegemony and Resistance*, Routledge, Estados Unidos de América, pp. 89-117.

Naciones Unidas-Centro de Información. México, Cuba y República Dominicana.

“Conferencias de las Naciones Unidas sobre la Mujer”, <<http://www.cinu.org.mx/temas/mujer/confmujer.htm>>, consultada en mayo de 2013.

Quijano, Aníbal

(2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (edit.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Argentina, pp. 201-246.

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas

(2010) “Introducción. Inflexión descolonial: características e historia”, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, pp. 13- 40.

- Riquer Fernández, F,
(2009) *La Ruta Crítica que siguen las mujeres víctimas de violencia de género en su hogar. El caso de Veracruz*, Consejo Editorial PAIMEF, Gobierno del Estado, Instituto Veracruzano de las Mujeres, México.
- Rivera, Tarcila
(2008) “Mujeres indígenas americanas Luchando por sus derechos”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Editorial Cátedra, España, pp. 329-349.
- Santos, Boaventura de Sousa
(1999) *La globalización del Derecho*, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
- Sieder, R. y Sierra, M.T.
(2011) *Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina*, Michelsen Institute, CMI, Noruega.
- Sierra, María Teresa
(2011) “Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento”, en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coords.), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, Publicaciones de la Casa Chata, México, pp. 385-406.
(2004) “Interlegalidad, justicia y derechos en la Sierra Norte de Puebla”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 115-186.
- Sierra María Teresa, Chenaut Victoria
(2002) “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: Las corrientes anglosajonas”, en Esteban Krotz (ed.), *Anthropos. Antropología jurídica. Perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México-Barcelona, pp. 130-170.
- Smart Carol
(1994), “La mujer del discurso jurídico”, en Larrauri (comp.), *Mujeres, Derecho penal y criminología*, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., España, pp.167-189.
- Zapata, E.; Townsend, J.; Rowlands, J.; Alberti, P. y Mercado, M.
(2002) *Las mujeres y el poder. Contra el patriarcado y la pobreza*, Plaza y Valdés Editores, México.



Martín Bazán y un trabajador al descubrir una ofrenda en el Montículo B del Patio Hundido de Monte Albán, Oaxaca, México. Archivo Fotográfico del Instituto Nacional de Antropología e Historia. S/f. (IIA-UNAM, FACA)

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Biblioteca "Juan Comas", Archivo Histórico "Alfonso Caso". Fondo Alfonso Caso Andrade, fotografía 560.

LAS PEREGRINACIONES RELIGIOSAS, UN BALANCE ACTUAL DE SU ESTUDIO*

Carlos Garma Navarro

Departamento de Antropología,
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México

RECIBIDO: 15 DE MAYO DE 2017; ACEPTADO: 16 DE AGOSTO DE 2017

Resumen: Las peregrinaciones a santuarios y lugares de culto siguen siendo un elemento importante de las expresiones religiosas en México y América Latina, así como de otras partes del mundo. En este artículo ofrecemos un balance de los diversos estudios sobre este tema sobre todo desde la antropología. Entre los temas que se expondrán están los comienzos en la tradición judeo-cristiana, el estudio antropológico de las peregrinaciones, el contexto mexicano, estudios en España y Latinoamérica, las peregrinaciones laicas o seculares y la creciente relación entre peregrinación y turismo. Este texto permite abordar una expresión popular que no solo permanece en la actualidad, sino que se renueva continuamente.

Palabras clave: peregrinación, prácticas religiosas, antropología del ritual, transformación.

Abstract: Pilgrimage to sanctuaries and places of worship continues to be an important element of religious expressions in Mexico and Latin America, as in other parts of the world. In this article we offer a state of the art overview from different studies in particular from anthropology. Among the themes considered are the judeo-christian origins, the anthropological study of pilgrimage, the mexican context, studies in Spain and latin America, lay or secular pilgrimaje and the growing relation between pilgrimaje and tourism. This texto approaches a popular expression that not only persists currently, but is also renewing contin-ues.

Key words: pilgrimage, religious practices, antropology of ritual, transformation.

* Ponencia magistral dentro del Coloquio "Peregrinaciones y Santuarios" el 7 de noviembre de 2014, que se llevó a cabo en el Departamento de Antropología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), Puebla, México.

INTRODUCCIÓN

Para iniciar proponemos una definición básica de nuestro tema de investigación, dado que no lo hemos hecho en nuestros textos previos sobre el tema: la peregrinación es un desplazamiento ritualizado de individuos o colectividades hacia un centro específico, que es un lugar donde se da o se ha dado una manifestación singular de lo sagrado de cierta transcendencia que ha ocurrido en un tiempo específico. Esta práctica ritual tiene características propias, aún cuando suele estar ligada a otros ciclos ceremoniales. Consideramos que el sentido de esta precisión conceptual quedara claro a lo largo del texto que continúa.

En un artículo reciente la conocida etnóloga mexicana Yolotl González se pregunta ¿es la peregrinación a los lugares sagrados una expresión universal popular? (González, 2015). Este problema ha tenido diversas respuestas (Fournier *et. al.*, 2012) y no cabe duda que las peregrinaciones ocurren en culturas muy diversas del mundo y en periodos históricos diferentes. En este artículo nos vamos a centrar sobre las prácticas derivadas de la orientación judeo-cristiana aunque retomando otros contextos cuando sea útil para entender el fenómeno analizado. Se va mostrar el estudio de las peregrinaciones sobre todo desde la antropología. Se destaca la expresión de estos desplazamientos rituales en México, con algunas observaciones sobre expresiones de otros países. Posteriormente mostramos algunas peregrinaciones heterodoxas, para finalizar con observaciones sobre la interacción de estas expresiones con el desarrollo contemporáneo del turismo.

COMIENZOS

Consideremos primero el origen bíblico de la peregrinación judeo-cristiana. En el *Antiguo Testamento* es descrito el movimiento del pueblo hebreo desde su exilio en Egipto a la Tierra Santa en Israel, un desplazamiento desde el Mar Rojo hacia el desierto del Sinaí hasta a la tierra del Canaán que dura 40 años y que fue realizado bajo la dirección de Moisés. Aparece aquí claramente el modelo del movimiento de los creyentes hacia el lugar sagrado reverenciado. En el Antiguo Testamento este desplazamiento es descrito desde el libro del *Éxodo* hasta el libro de *Josué*. La celebración de la Pascua hebrea en Jerusalén es prescrita desde el *Levítico* y el *Deuteronomio*. Todo varón hebreo debía viajar a la ciudad santa de Jerusalén para estar en la festividad de la Pascua judía, que recuerda el final del cautiverio de los hebreos en Egipto y la salida a la tierra prometida. Incluso la última cena de Jesús tiene lugar en esta fecha y localidad (Marcos 14:12-25). Los viajes a la Tierra Santa dentro del cristianismo destacan también como viajes a espacios sagrados especiales. Dentro del Islam, se considera obligatoria para todo

creyente (especialmente los varones) el viaje de a la Meca en Arabia Saudita por lo menos una vez en la vida, lo cual muestra una reelaboración de algunos elementos de la tradición semítica.

La histórica expansión del Islam hacia Jerusalén y las Cruzadas que buscan la reconquista de la Tierra Santa hacen estos desplazamientos a las localidades bíblicas inviables para los cristianos devotos. Entonces, surgen las peregrinaciones europeas a lugares con características sagradas particulares. Los santuarios son sitios donde hay restos de mártires o lugares de apariciones sobrenaturales. Los trasladados a La Basílica de San Pedro en Roma (donde están los restos del primer papa, entre otros pontífices más) y a la Catedral de Santiago de Compostela en Galicia, (donde según la tradición están los restos del apóstol del mismo nombre, que según la tradición se mantiene que predicó en Iberia), son solo dos ejemplos de dicha reorientación de viajes a lugares hierofánicos que se establecieron en tierras ya cristianizadas (Turner y Turner, 1978).

EL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LAS PEREGRINACIONES

Emile Durkheim en su obra clásica *Las formas elementales de la vida religiosa*, realiza importantes anotaciones sobre la interrelación entre ceremonias y el uso de espacios considerados sagrados, demostrando como ciertos entornos pueden ser asociados con representaciones colectivas de lo sagrado. Un ejemplo son los desplazamientos rituales anuales de los aborígenes australianos a los lugares de origen de los clanes totémicos. Los rituales son periodos de eferescencia colectiva que se llevan a cabo en fechas muy específicas que marcan un periodo de tiempo extraordinario que transcurre en una localidad determinada (Durkheim, 2013). Es importante mencionar un trabajo del connotado discípulo de Durkheim, Robert Hertz, que realizó la primera etnografía de una peregrinación, que es la fiesta de San Besse en los alpes italianos. El etnólogo francés resaltó la identidad social y los símbolos colectivos de los participantes que eran los pobladores de los pueblos de la montaña de la región.

Posteriormente, el tema será relegado por las antropologías metropolitanas por mucho tiempo. Sin embargo, hubo aportes importantes proporcionados del notable historiador de las religiones, Mircea Eliade, quien acuñó el término de “espacio hierofánico” para designar aquellos lugares donde hay elementos extraordinarios de lo sagrado que se han manifestado en un lugar y que le dan a la localidad cualidades especiales para el encuentro de los creyentes con lo extraordinario y lo transcendental. El autor rumano destaca la importancia de los rituales que se llevan a cabo en tales entornos y como se relacionan con relatos o mitos de origen (Eliade, 1979).

Sin duda es la obra de Víctor Turner la que vuela traer la atención sobre de la antropología de habla inglesa al tema de este simposio. Víctor y Edith Turner ubican el estudio de las peregrinaciones como un proceso ritual singular. Primero, en un capítulo específico dentro del libro de *Dramas, Fields and Metaphors*, titulado “Pilgrimages as Social Processes”, el antropólogo escocés recuperó el tema para los enfoques etnológicos. Se desarrolla más ampliamente el análisis de las peregrinaciones en el libro *Image and pilgrimage in Christian Culture*, Turner y Turner, 1978. En esta obra se introducen los conceptos de comunitas, liminalidad, y antiestructura a los estudios en las peregrinaciones. Generalmente, el peregrino no viaja solo, sino en compañía de otros creyentes. La ruta puede ser larga, con numerosos peligros e ir completamente sólo sería insensato. Cuando están juntos, los peregrinos no forman una estructura social parecida a aquella que acaban de dejar, en su lugar conforman una comunitas, o sea un vínculo que destaca los aspectos de unión e igualdad entre sus miembros para crear un sentimiento que expresa estos valores en sus relaciones entre sí. De esta forma, los peregrinos se sienten unidos por la fe y su finalidad mutua; las diferencias sociales son minimizadas, todos son creyentes. Esto acentúa el carácter *liminoid* del ritual. Turner y Turner hacen referencia a la obra clásica de Van Gennep sobre los ritos de pasaje, donde el etnólogo francés analiza estos actos y eventos que destacan el cambio de un estatus o rol a otro. En el rito de pasaje tenemos tres etapas: la de separación del grupo, la del margen o liminal, cuando el actor está en un periodo intermedio, fuera de toda clasificación y, por último, la de la reintegración del individuo a su grupo (Van Gennep, 2008). La parte del rito de pasaje que aparece acentuado en la peregrinación es sobre todo la segunda, el periodo liminal o intermedio, cuando el actor está entre las distintas posiciones. El peregrino, cuando está de viaje, no es habitante de ninguno de los pueblos donde se encuentra. Es prácticamente un desconocido con una sola finalidad, llegar al sitio sagrado. La peregrinación tiene muchas de las características de un acto liminal, pero por su forma abierta y voluntaria no puede ser considerado tal en un sentido estricto. Por esta razón, los Turner consideran que el término *liminoid* es más adecuado para dichos desplazamientos rituales. Por último, la estructura social es el orden de las posiciones y roles de los agentes en una sociedad, que en el proceso ritual liminal son temporalmente disueltas en lo que Turner designa como anti-estructura. Los casos estudiados en el texto incluyen el Tepeyac en México, Irlanda, sitios de apariciones marianas modernas como Lourdes y Fátima, Santa Fe, Nuevo México (descrito por un discípulo cercano, Grimes, 1981). Lamentablemente, el libro de los Turner todavía no ha sido traducido al español.

Posteriormente, los autores considerados como “anti turnerianos”, Eade y Sallnow, 2002, elaboran una crítica fuerte en su libro *Contesting the sacred, the anthropology of christian pilgrimage*. Estos investigadores dirigen su atención a los

santuarios que reciben a los visitantes y encuentran una perspectiva diferente al modelo descrito arriba. Encuentran que los administradores y cuidadores de los espacios sagrados (tanto el clero católico como los laicos entrenados manejan una práctica y discurso pastoral que dirigen hacia los peregrinos para doctrinarlos “¿Dónde están las jerarquías y órdenes especiales presentes en muchos santuarios?”, preguntan los editores y sus colaboradores. Los estudios de caso en el libro incluyen Lourdes en Francia, San Giovanni Rotondo en Italia, Jerusalem en Israel y Cuzco en Perú.

Después, Simon Coleman adopta un tono conciliador en su artículo “Do you believe in pilgrimage”, se pregunta ¿es posible una reconciliación entre los dos bandos. Destaca que realmente hay mucha diversidad en las peregrinaciones y por lo tanto las generalizaciones apresuradas de todo modelo podrán siempre tener excepciones. Concluye así este autor, ¿porqué no retomar los conceptos según las particularidades de cada caso individual para reelaborar una teoría más general? (Coleman, 2002).

EL CONTEXTO MEXICANO

La primera descripción etnográfica de estos rituales en nuestro país aparece en el libro *Anáhuac o México y los mexicanos antiguos y modernos* de Edward Tylor, publicado originalmente en 1861. El libro se basaba en los viajes del entonces joven británico en Cuba y México en 1856. El Tepeyac y Chalma son descritos ya como importantes santuarios que reciben grandes multitudes de visitantes (Tylor, 2009). El viajero anglosajón observa como los participantes llevan a cabo danzas europeas populares en los atrios y espacios abiertos, lo cual muestra que las danzas de orientación prehispánica (de la llamada mexicanidad) van aparecer en estos sitios mucho después.

Desde la historia se mantuvo un gran interés en los santuarios marianos y su relación con distintos procesos temporales, destacando aquí el estudio complejo del fenómeno guadalupano que tanto peso ha tenido en México. Hubo trabajos históricos tanto aparicionistas (los cuales consideran que la tradición sobre la aparición del Tepeyac es verídica) y antiaparicionistas (los cuales consideran que la aparición del Tepeyac es una construcción social), sin duda demasiados numerosos para mencionar aquí. Destacados investigadores como Lafaye, 1977 y Brading, 1980, señalan al guadalupanismo como un elemento destacado de la identidad nacional del país.

Existen algunas etnografías útiles de santuarios de autores clásicos de la antropología mexicana como Cámara Barbachano, 1972; Mendizábal, 1946 y Wolf, 2002, que ameritan ser reeditados.

En el estudio de las peregrinaciones mesoamericanas, destacan entre otros, Beatriz Barba, Alfredo López Austin y Johanna Broda y Félix Báez Jorge. En estos trabajos se señala el papel destacado de los cerros y cuevas como espacios sagrados a donde acuden los peregrinos para realizar ritos muy específicos. Estos lugares son los llamados santuarios naturales y están vinculados a los ciclos agrícolas por las fechas cuando se realizan los rituales (Broda y Báez Jorge, 2001, Broda y Gámez, 2009). Tales lugares de poder sobrenatural conforman parte de un eje cósmico que conecta distintos planos de la realidad (López Austin, 1994, Barba, 1998). El paisaje se configura como una forma de ecología sagrada. Los centros hierofánicos son lugares naturales, no son sitios de apariciones o entierros de santos mártires, como en el cristianismo.

Durante el periodo Colonial, en estos entornos se colocan figuras o imágenes católicas y tales lugares son reubicados como centros de culto cristianos. Esta sustitución era una práctica frecuente llevada a cabo por las órdenes y agrupaciones religiosas católicas. Es caso clásico es el cambio de la diosa mexicana Tonatzin por la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac.

Enfoques provenientes de la sociología materialista y la semiótica fueron utilizados por el sociólogo paraguayo Gilberto Giménez, que en su trabajo aplica con cuidado la obra de Antonio Gramsci y enfatiza las relaciones de clase al caracterizar el catolicismo popular como expresión de grupos subalternos como el campesinado latinoamericano. El libro se centra en una procesión de la localidad de San Pedro Atlapulco, municipio de Ocoyoacac hacia Chalma (Giménez, 1978).

Después de un encuentro inicial durante un congreso académico, Carlos Garma y Robert Shadow deciden discutir críticamente la obra de los Turner para volver el tema de las peregrinaciones a la antropología mexicana, donde este tópico también había sufrido de cierto descuido, en parte por el predominio de un marxismo mecánico y dogmático que consideraba que la religión como un tema irrelevante.

En nuestro libro (Shadow y Garma, 1994), hubo crítica y aportes diversos en las contribuciones como los de Shadow y Shadow (simbolismo y orden social), Garma (género y organización local), Bravo (territorio y espacio sagrado), Ortiz (peregrinaciones espiritualistas), Cortes (indígenas migrantes en el Tepeyac), Portal (la construcción de fronteras simbólicas), entre otros autores. Posteriormente, Rodríguez Shadow y Shadow, 2000, estudian el santuario de Chalma exponiendo toda la diversidad de peregrinaciones que llegan allí durante un ciclo anual, incluyendo participantes tan diversos como campesinos, indígenas, obreros, comerciantes, sindicatos y empleados, taxistas, ciclistas, jóvenes, pueblos y barrios urbanos, entre otros. Los autores también incluyen una sección sobre los devotos que dejan los visitantes.

Giuriati y Masferrer, 1998, hacen una etnografía moderna en el Tepeyac con una metodología nueva que enfatizaba los elementos visuales dentro de la investigación. En su estudio sobre los santuarios veracruzanos, Velasco Toro, 1997, aporta el concepto de región devocional que está conformado por toda el área de donde proceden los devotos que acuden a un santuario y que mantienen una relación activa con los ritos y ceremonias que transcurren en un centro sagrado. Alicia Barabas en la introducción de la obra colectiva que coordina relaciona el área devocional con las relaciones interétnicas y los territorios sagrados (Barabas, 2004). Este trabajo es la base para buenas etnografías útiles como el de Diego Prieto, Efraín Cortes y Ella Fanny Quintal, incluidos en la serie “Diálogos con el territorio”.

ESTUDIOS DE PEREGRINACIONES EN OTROS PAÍSES

Comenzaremos con España. William Christian en su libro *Visionarios*, estudia las apariciones marianas en el país vasco y Cataluña durante los gobiernos franquistas. Señala las complejas relaciones entre estado, iglesia y pueblo que se dieron entorno a los eventos que sucedieron en la década de los treinta del siglo pasado. Es notable destacar que la apertura de nuevos santuarios fue rechazada por las autoridades y que los videntes, quienes afirmaban haber visto a la Virgen María y que eran en su mayoría de clases populares, fueron deslegitimizados por las autoridades (Christian, 1996). Joan Prat hace una tipología semejante a la de Barabas y Velasco Toro en un artículo brillante llamado “Santuarios Marianos en Cataluña”. Destaca la importancia de ir más allá de la descripción de una sola localidad a la comprensión de un sistema de santuarios que se interrelacionan en un territorio o demarcación dada. De esta manera, los santuarios de Cataluña son comprendidos como centros de interacción social. El autor también subraya el papel del simbolismo de las imágenes, así como la búsqueda de salud, virtud y gracia de parte de los visitantes (1989).

Carlos Alberto Stiel y colaboradores han estudiado las romerías a sitios de apariciones marianas en Brasil. Cabe notar que el culto en los sitios de apariciones de la Virgen María destacados en esta interesante obra tienen elementos de la rica tradición milenarista y apocalíptica de la cultura popular brasileña. Así, hay visitantes que no solo reciben milagros sino que incluso afirman haber presenciado a la madre de Jesucristo en el sitio sagrado (Steil, 2003). El investigador hispano-peruano Manuel Marzal señala que las visitas a los santuarios son una característica básica del catolicismo popular en todo Latinoamérica. A través del análisis de las obras de Oscar Lewis sobre la familia Sánchez, Marzal hace una importante observación que otros autores han constatado. Anota que los miembros del grupo doméstico estudiado no cumplen con la normatividad oficial con respecto a los

sacramentos religiosos (comulgar regularmente, confesarse por lo menos una vez al año, asistir semanalmente a una misa, evitar las relaciones fuera del matrimonio religioso), sin embargo al asistir a los santuarios del Tepeyac y Chalma, las personas descritas en la etnografía si se consideran a sí mismos como católicos practicantes (Marzal, 2002).

OTROS TIPOS DE PEREGRINACIONES PARA ESTUDIAR

La obra de Hervieu Leger marca el retorno del estudio de peregrinaciones desde la sociología actual. La investigadora señala que la peregrinación es una forma ritual donde el individuo se desplaza buscando encontrar los linajes de memoria colectiva. Emoción, corporalidad e identidad se reúnen en estos ritos, que se llevan a cabo en sitios de un significado religioso. La autora muestra como ejemplo las peregrinaciones de los encuentros de jóvenes apoyadas desde el Vaticano. La especialista francesa reconoce el papel de los nuevos sujetos, emociones y relaciones de globalización en estos eventos multidinarios que tienen un impacto importante frente a los medios (Hervieu-Leger, 2004).

El antropólogo brasileño Roberto da Matta en su libro *Héroes, Malandros y Carnavales*, da una serie de pistas sumamente útiles para el estudio de la ritualidad en la actualidad. Al contrario de lo que algunos autores clásicos llegaron a postular, el etnólogo sudamericano destaca que “los ritos en las sociedades actuales son todavía muy importantes”. Marchas, desfiles y peregrinaciones como formas de desplazamiento en espacio con significados sociales relevantes. Cada una posee un campo particular de significación y simbolismo, y acontecen en fechas así como en lugares distintos. Tales desplazamientos representan diferentes formas de relaciones sociales de la sociedad, así como a instituciones y actores sociales distintos. De esta manera, en el desfile destaca el estado y los militares, en la procesión, la iglesia y los creyentes, y en el carnaval, las clases populares subalternas.

Garma y Méndez analizan las marchas evangélicas como peregrinaciones laicas, tomando como ejemplo la ceremonia que se realiza anualmente en el hemiciclo a Juárez, ubicado en la Alameda Central de la Ciudad de México. Estas manifestaciones rituales “expresan públicamente a las identidades minoritarias de creyentes protestantes y pentecostales frente a una sociedad que no siempre los reconoce”. La ceremonia combina símbolos cívicos y eclesiales hábilmente para resaltar el nacionalismo de las asociaciones e iglesias que participan en el evento, que está constituido por tres secciones claramente diferenciadas: el desplazamiento espacial, los discursos y honores a Juárez en el monumento y por último un concierto musical con grupos artísticos cristianos (Garma y Méndez, 2012). Cabe anotar que los grupos protestantes aceptan rituales conmemorativos, pero critican la idolatría a las imágenes de manera semejante a los hebreos del antiguo testamento. Faltan

más trabajos sobre los desplazamientos sagrados de otras minorías religiosas en México, dado que sobre este punto solo están publicados actualmente nuestro texto y el de Ortiz, mencionado arriba.

Las peregrinaciones seculares han sido estudiadas como ritos de conmemoración que se realizan en fechas específicas. Francisco Cruces estudia las marchas en el distrito federal de México, pero curiosamente ignora los estudios de peregrinación. Las marchas son un desplazamiento de los participantes que busca un reconocimiento público para obtener ciertas demandas. En sí, su fin no es sacro sino cívico, aunque algunas marchas si pueden asemejar a las romerías de creyentes (Cruces, 1998).

Contracultura y peregrinación se entrecruzan en estudios diversos, donde es interesante observar los viajes de admiradores a las tumbas y memoriales de personajes famosos, que fueron famosos en vida y que tuvieron un fallecimiento temprano trágico. Esto curiosamente aproxima tales viajes de los admiradores a las visitas a las tumbas de los mártires del cristianismo. Hay varios ejemplos interesantes que ya han sido analizados en algunas publicaciones. La sacralización del actor norteamericano James Dean en “Southbend, Indiana” es descrita por James Hopgood. El texto describe los eventos anuales en el J.D. Memorial Museum y la presencia de los admiradores que son todos blancos anglosajones y con una activa participación de los llamados bikers (recuérdese que James Dean murió a los 24 en un accidente de carretera).

Linda Kay Davidson, en su artículo “Pilgrimage to Graceland”, dentro de una enciclopedia que coordina, describe la mansión del “rey del rock and roll”, Elvis Presley en Memphis, Tennessee, donde también están sus restos mortales. Este sitio recibe miles de visitantes internacionales anuales y representa una fuente de ingresos importante para la ciudad donde está ubicada. Fournier y Jiménez, 2009, escriben sobre los ritos ceremoniales que se llevan a cabo en la tumba de James Morrison, cantante y letrista del grupo de rock “The Doors”, ubicado en el cementerio La Pere la Chaise en París, que están sujetos a cierta controversia local. Los autores emplean creativamente el modelo de los Turner para su análisis. Martín (2004), muestra un caso semejante desde Argentina. Sin duda, faltan más estudios sobre peregrinaciones laicas y seculares.

PEREGRINACIÓN Y TURISMO

Turner y otros autores muestran la relación entre turismo popular y peregrinación desde sus orígenes históricos, cuando los peregrinos a la Tierra Santa fueron los primeros antecesores de los turistas actuales. Otros autores (Shadow y Garma, 1994) han señalado que incluso en la actualidad para personas de los sectores sociales menos favorecidos, las peregrinaciones pueden ser un tipo de turismo popu-

lar accesible dado el apoyo comunitario y familiar que reciben los integrantes, lo cual reduce los costos de participación.

El conocido etnólogo francés Marc Auge en su libro *El viaje imposible* anota que actualmente es difícil en determinados sitios diferenciar entre ambos tipos de viajeros. Describe en su ensayo sobre Mt. Michel, una antigua abadía bretona en Francia, como peregrinos van motivados por su fe, los turistas van en búsqueda de lo “auténtico”, pero ambos se mezclan en el lugar. En su texto sobre Euro-Disney, incluido en el mismo volumen, hace una observación pertinente como este centro de atracción comercial se convierte en una peregrinación-viaje turístico de adultos con familia a una infancia idealizada representada por los símbolos de consumo masivo de origen estadounidense (Auge, 1998).

El concepto del turismo religioso en nuestro país fue impulsado activamente desde los gobiernos del Partido de Acción Nacional, que buscaban obtener mayores inversiones y ganancias de este rubro. El peso del turismo religioso en México es ya un hecho innegable, que es tomado en cuenta por agentes institucionales muy diferentes (Maldonado, 2012). La Basílica de Guadalupe del Tepeyac es uno de los dos santuarios con mayor número de visitantes en el mundo católico, igualado solo por la Basílica de San Pedro, en Roma, Italia. El primer lugar se disputa entre ambos lugares, algunos años aventaja uno, en otros destaca más el otro. Este hecho muestra la importancia que tienen ambos lugares en el mundo católico internacional. Entre los otros santuarios considerados de nivel mundial esta Fátima, Lourdes, Aparecida, Luján y Santiago de Compostela.

Se enfatiza la interacción de la economía y consumo dentro de los santuarios como un problema importante para estudiar, ya que los gastos realizados por los peregrinos pueden ser un recurso notable para algunas localidades con tales centros sacros. Es pertinente la etnografía de Anna Fernández sobre San Juan de los Lagos, Jalisco y el Niño de Atocha en Fresnillo, Zacatecas. Dentro de su ensayo comparativo la autora señala que encuentra en ambas localidades la internacionalización del culto por la presencia creciente de migrantes-visitantes que dan donaciones en dólares, así como por la venta de mercancías de origen tanto nacional como extranjero. Se fomenta la venta de todo tipo de productos vinculados al santuario, los cuales funcionan como recuerdos para el visitante o en la jerga turística *souvenirs*. Algunos productos incluso pueden tener además un valor sacro que transmite gracia o poderes mágicos (Fernández, 2009). En general, los peregrinos suelen gastar menos que los turistas convencionales debido a que no buscan tener comodidades durante su viaje. Pero si deben cubrir los costos de mantenimiento mínimos para subsistir. Así como se da en el caso de los beneficios generados por el turismo, los beneficios que generan la presencia de los viajeros no suele ser distribuido de manera igualitaria. Esto lo muestra Sinji Hirai que en su libro sobre Jalostitlan, ubicado en los Altos de Jalisco, muestra la intensa interacción entre

turismo, rito religioso y migración. El autor muestra como la llegada anual de migrantes locales que residen en los Estados Unidos a la fiesta patronal local ha provocado diferencias entre la población residente que requiere del derroche económico que dejan los llamados “paisanos” (Hirai, 2009). La jerarquía eclesiástica ha comprendido la necesidad de establecer programas especiales para atender espiritualmente a los viajeros. Para hacer posible la cooperación de la pastoral de santuarios y el enfoque del turismo religioso, el Vaticano incluso estableció una dirección de Pastoral del Turismo.

David Lagunas discute las numerosas semejanzas, pero también hay diferencias. Tanto peregrinos como turistas son viajeros buscando experiencias fuera de sus rutinas cotidianas. En ambos desplazamientos se dan la liminalidad, búsqueda, la travesía de paisajes significativos o memorables, llegada a espacios sagrados o extraordinarios, pero también hay que reconocer la existencia de miradas y consumos distintos (Lagunas, 2012). Para algunos de los actores sociales estas distinciones pueden ser no solo relevantes, sino hasta importantes. Una crítica frecuente es que el turismo transforma el evento sacro en un espectáculo mundano y comercial. “Ustedes son peregrinos, no turistas” dice el sacerdote a la feligresía, durante su homilía en una misa de despedida, a los integrantes de una romería. Esta cita nos muestra que para algunos individuos la diferencia sigue siendo importante (y recuérdese que la frase es de un miembro de la jerarquía eclesial).

CONCLUSIÓN

Sin duda, podemos concluir señalando que aún quedan muchos elementos importantes para investigar en el complejo eje temático de las peregrinaciones y santuarios. Hemos podido constatar cómo han aparecido nuevos aspectos que han propiciado un desarrollo de novedosas reelaboraciones de prácticas distintas. Estamos seguros de que todavía quedan muchas etnografías futuras esperando ser escritas para poder abordar y entender más de este fenómeno complejo tan fascinante de las personas creyentes y sociedades humanas que continuamente se está transformando (González Torres, 2015).

BIBLIOGRAFÍA

Auge, Marc

(1998) *El turismo y sus imágenes*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998.

Baéz Jorge, Félix

(1994) *La parentela de María; cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad de Veracruz, Xalapa.

- Barabas, Alicia (coord.)
(2004) *Diálogos con el territorio: procesiones, santuarios y peregrinaciones*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
- Barba, Beatriz (coord.)
(1998) *Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
- Brading, David
(1980) *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Editorial Era, México.
- Bravo, Carlos
(1994) "Territorio y espacio sagrado", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las Peregrinaciones Religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México.
- Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.)
(2001) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Broda, Johanna y Gámez, Alejandra
(2009) *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Cámara Barbachano, Fernando
(1972) "Santuarios y peregrinaciones: ensayo sobre tipologías estructurales y funcionales", en *Religión en Mesoamericana*, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- Christian, William
(1996) *Visionaries, the spanish republic and the reign of Christ*, University of California Press, Berkeley.
- Coleman, Simon
(2002) "Do you believe in Pilgrimage? Communitas, contestation and Beyond", *Anthropological Theory*, vol. 2, no. 3, pp. 355-368.
- Cortes, Efrain
(1994) "Los tecuanes: una danza en las peregrinaciones que realizan agrupaciones de migrantes de Acatlán, Puebla", en Garma, Carlos y Shadow, Roberto (coords.); *Las Peregrinaciones Religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994.
- Cortes, Efrain *et. al.*
(2004) "Santos, cerros y peregrinaciones en el estado de México", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio, procesiones, santuarios y peregrinaciones*, vol. IV, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- Cruces, Francisco
(1998) "El ritual de la protesta en marchas urbanas", en Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana, Editorial Grijalbo, México.
- Da Matta, Roberto
(2002) *Carnavales, Malandros y Héroes, hacia una sociología del dilema brasileño*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Davidson, Linda Kay (coord.)
(2002) *Pilgrimage: From Ganges to Graceland, an encyclopedia*, ABC – CLIO, Santa Barbara, California.
- Durkheim, Emile
(2013) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa, el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Iberoamericana, México.
- Eade, John y Sallnow, Michael
(2000) *Contesting the sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, University of Illinois Press, Urbana.
- Eliade, Mircea
(1979) *Tratado de historia de las religiones*, Editorial Era, México.
- Fernández, Anna
(2009) "La religiosidad popular en la globalización", en *Anales de Antropología*, vol. 43, pp. 91-117.
- Fournier, Patricia y Jiménez, Luis Arturo
(2009) "Ritos de paso y liminaridad: comunitas y performance en torno a la tumba de Jim Morrison", en Fournier, Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wieshu (coords.), *Ritos de Paso, Arqueología y Antropología de las Religiones*, vol. III, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Promep-Conaculta, México.
- Fournier, Patricia, Mondragón, Carlos y Wiesheu, Walburga (coords.)
(2012) *Peregrinaciones Ayer y Hoy, Arqueología y Antropología de las Religiones*, El Colegio de México, México.
- Garma, Carlos
(1988) "Las peregrinaciones en la obra de Víctor Turner", *Cuicuilco*, núm. 20, pp. 87-94.
(1994) "Las peregrinaciones de Iztapalapa al Tepeyac", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las Peregrinaciones Religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994.

- Garma, Carlos y Méndez, Raúl
 (2012) “Viva Cristo, Viva Juárez, la marcha evangélica del natalicio de Juárez”, *Peregrinaciones ayer y hoy, arqueología y antropología de las religiones*, Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Waalburga Wiesheu (coords.), El Colegio de México.
 (1994) Garma, Carlos y Shadow, Roberto (coords.), *Las Peregrinaciones Religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Giménez, Gilberto
 (1978) *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- Grimes, Roland
 (1981) *Símbolo y Conquista. Rituales y conquista en Santa Fe, Nuevo México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Giuriati, P. y Masferrer, E.
 (1998) *No Temas, Yo soy tu madre; un estudio socio-antropológico de los peregrinos de la Basílica de Guadalupe*, Editorial Plaza y Valdés, México.
- González Torres, Yolotl
 (2015) “¿Es la peregrinación a los lugares sagrados una expresión universal popular?”, en Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana, Editorial Juan Pablos, México.
- Hertz, Robert, MacClancy, Jeremy y Parkin, Robert
 (2006) *San Besse: etnografía, historia y ritual*, Editorial Archivos del Índice, Cali.
- Hervieu Leger, Daniëlle
 (2004) *El Peregrino y el convertido, la religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México.
- Hirai, Shinji
 (2009) *Economía Política de la Nostalgia, un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Hopgood, James
 (1997) “Back home in Indiana. The semiotics of pilgrimage and belief in honor of an American icon”, en Frank Salamone y Walter Randolph Adams (coords.), *Explorations in Anthropology and Theology*, University Press of America, Lanham.
- Lafaye, Jacques
 (1977) *Quetzalcoatl y Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lagunas, David

(2012) “De la peregrinación al turismo, modelos en disputa”, en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Peregrinaciones Ayer y Hoy, arqueología y antropología de las religiones*, El Colegio de México.

López Austin, Alfredo

(1994) *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

Maldonado, Minerva

(2012) *Turismo y Religión*, Editorial Porrúa, México.

Martín, Eloisa

(2004) “No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina”, *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, pp. 106-116.

Marzal, Manuel

(2002) *Tierra Encantada, tratado de antropología religiosa en América Latina*, Editorial Trotta-Pontificia Universidad Católica del Perú, Madrid.

Mendizábal, Miguel Othón de

(1946) “El Santuario de Chalma” *Obras Completas*, tomo II, Talleres Gráficos de la Nación, México.

Ortiz, Silvia

“Surgimiento y conformación de un santuario espiritualista”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las Peregrinaciones Religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Portal, María Ana

(1994) “Las Peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las Peregrinaciones Religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Prat, Joan

(1989) “Los santuarios marianos en Cataluña, una aproximación desde la etnografía”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La Religiosidad Popular, vol. III, Hermandades, romerías y santuarios*, Editorial Anthropos-Fundación Machado, Barcelona.

Prieto, Diego *et al.*

(2004) “Los territorios de lo sagrado entre los ñaño de Queretaro”, en Alicia Barabas, (coord.), *Diálogos con el Territorio, procesiones, santuarios*, vol. II, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Quintal, Ella F. *et al.*

(2004) “La tierra de los mayas”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el Territorio, procesiones, santuarios*, vol. I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- Rodríguez Shadow, María y Shadow, Robert
(2000) *El Pueblo del Señor; las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Sagrada Biblia*, antigua versión de Casiodoro de Reina, Sociedad Bíblica Internacional, México, revisión 1977.
- Shadow, Roberto y Rodríguez Shadow, María
(1994) “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación a Chalma”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las Peregrinaciones Religiosas: una aproximación*; Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994.
- Steil, Carlos Alberto, Mariz, Cecilia Loreto, y Reesink, Misia Lins (coords.)
María entre os vivos, Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil, Universidade Federal do Rio Grande do Sul Editora, Porto Alegre.
- Turner, Victor
(1974) *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca.
(1988) *El Proceso Ritual. Estructura y Anti-Estructura*, Editorial Taurus, Madrid.
- Turner, Victor y Turner, Edith
(1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture, Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York.
- Tylor, Edward Burnett
(2009) *Anáhuac o México y los mexicanos antiguos y modernos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Juan Pablos Editor, México.
- Van Gennep, Arnold
(2008) *Los Ritos de Paso*, Alianza Editorial, Madrid.
- Velasco Toro, José (coord.)
(1977) *Santuario y Región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán, Xalapa*, Universidad Veracruzana.
- Villaseñor, Leticia
(2015) “La región devocional del santuario de Tlacotepec y el dinamismo cristológico local: una expresión de religión popular”, en Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana-Editorial Juan Pablos, México.
- Wolf, Eric
(2001) “The Virgin of Guadalupe: a mexican nacional symbol”, en *Pathways of Power*, University of California Press, Berkeley.

“TEORÍA SUSTANTIVA” DE LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL, EFECTO DE PROCESOS DE INVASIÓN

Raúl Francisco González Quezada

Arqueólogo, Centro del Instituto Nacional de Antropología e Historia —INAH,
Morelos, México

RECIBIDO: 15 DE MAYO DE 2017; ACEPTADO: 16 DE AGOSTO DE 2017

Abstract: Se desarrolla una teoría sustantiva que explica el proceso de transformación cultural como efecto de invasiones violentas de una sociedad sobre otra, propuesta al interior de la posición teórica de la Arqueología Social Latinoamericana. Como toda teoría sustantiva está expuesta como falible y trascendible ante su contrastación con ejemplos históricos determinados y ante la construcción de otra construcción teórica que explique más y mejor. Se revisa la constitución de la categoría de cultura y se define el proceso de transformación como dinámica permanente. Se abordan todos los aspectos constitutivos de la teoría sustantiva de la transformación cultural en sus áreas pragmática-metodológica, formal-sintáctica, ontológica, estética, valorativa y empírica desde el materialismo histórico.

Key words: Materialismo Histórico, Arqueología Social Latinoamericana, Teoría Sustantiva, transformación, cultura, invasión.

Resumen: The autor develops a substantive theory that explains the process of cultural transformation as an effect of violent invasions of one society over another, proposed within the theoretical position of Latin American Social Archeology. Like any substantive theory, it is exposed as fallible and transcendible in view of its contrast with certain historical examples and the construction of another theoretical construction that explains more and better. The constitution of the category of culture is revised and the process of transformation is defined as a permanent dynamic. All the constitutive aspects of the substantive theory of cultural transformation are reviewed, its pragmatic-methodological, formal-syntactic, ontological, aesthetic, evaluative and empirical aspects are addressed from historical materialism general theory.

Palabras: Historical Materialism, Latin American Social Archeology, Substantive Theory, Transformation, Culture, Invasion.

INTRODUCCIÓN

Planteamos en lo general, algunos elementos para la construcción de una teoría sustantiva que explique el porqué y cómo se transforma la cultura cuando existen procesos de invasión. Se trata de una teoría de *lo antropológico*, con un sesgo arqueológico porque es desde ahí que hemos decidido hacer ciencia social. No plantea límites temporales ni espaciales, se pretende universal y rescata algunas pequeñas alusiones de la invasión española en América Media, porque desde ahí derivó inicialmente la pretensión de su formulación.

Para toda ciencia social la dimensión del movimiento de la cultura y de la sociedad es un parámetro elemental. Sirve de referente en toda investigación, resulta imprescindible para cualquier explicación de procesos históricos, es incluida en toda descripción culturalista. A pesar del uso generalizado de la *noción de movimiento*, pocos son los estudios que se detienen a definir al menos qué es lo que intentan explicar con su uso y en qué términos ha de ser entendido.

Transición, sustitución, desarrollo, devenir, avance, progreso, evolución, conversión, regresión, transmutación, involución, son conceptos que regularmente son utilizados para denotar movimiento. Pero sin duda, *cambio*, es el más socorrido de todos. Continuamente se pueden observar aseveraciones como: cambio cerámico, cambio en el patrón de asentamiento, cambio tecnológico, demográfico, económico, lingüístico, ideológico, etc. Regularmente el cambio es entendido como un proceso de transición, donde la condición antecedente ya no permanece igual a la consiguiente, incluso se le piensa como sustitución.

Evitamos a toda costa su utilización, debido a que quizá no tendría mayor problema su uso, si no presentara una peligrosa contrapartida terminológica, que es la *continuidad*; en ella se resalta al estatismo. Tradicionalmente quien usa el término *cambio*, es porque entiende la posibilidad de la *continuidad*, incluso se le observa como eslabones concatenados y alternos a lo largo de procesos sociales.

Transformación evita el asomo inopinado de la *continuidad*, en su negativa significación de *estatismo*. *Transformación* denota y connota al movimiento, permanente, como condición de *la realidad* y de *lo real*; es la inclusión de los aparentes momentos de estatismo entendidos más bien como reiteración e incluso iteración, así como la negación formal y en ocasiones esencial de lo precedente.

La *invasión* es un momento del orden histórico social. Es el momento de relación entre comunidades, grupos y/o sociedades. Esta categoría se pretende universal e implica ejercicio efectivo de la fuerza entre grupos esencialmente diferenciados donde existe un proceso de sometimiento de uno sobre otro, esto se efectúa en la guerra, las ocupaciones, la imposición de fronteras, extracción de producto vía objetos o fuerza de trabajo. En la *invasión* se dinamiza la transfor-

mación de la cultura y eso lo han señalado muchísimos autores, la cuestión es saber por qué y cómo, no solamente que sucede.

Nuestra posición teórica es la Arqueología Materialista Histórica, y desde ahí, haremos una revisión general sobre el proceso de formulación de categorías científicas, examinamos la cultura como categoría científica, y revisaremos cada uno de los elementos generales para la construcción de una teoría sustantiva de la dinámica cultural efecto de la *invasión* al interior de esta posición teórica.

Las categorías científicas

El mundo, lo real, es nombrado a través de los más elementales signos que son las palabras; efectos enunciativos del pensamiento humano, consenso en comunidad de vida. Referentes atados a las posibilidades cognitivas y afectivas del humano, que abogan por el uso de la *razón* dentro de la vida cotidiana enfrentada a las regularidades más aparentes.

El humano se enfrenta ante el cotidiano mundo complejo y en transformación. En el pensamiento ordinario se ordena en única posibilidad ese mundo a través de la *costumbre*,¹ de lo *probado*, lo *experimentado*. Aquella conducta que dirige al ser humano desde el *entendimiento* pero no desde la *razón*; es pues, el mundo de lo pseudoconcreto, del *concreto sensible*. Todos nos movemos cotidianamente en la mayoría de los aspectos de la vida en esta dimensión pseudoconcreta. De usar la *razón* sobre todo acto a realizar desde los puntos alcanzados por la ciencia, no seríamos capaces de hacer mucho dentro de nuestras singulares expectativas temporales de vida. El mundo de lo pseudoconcreto no se limita claro está a la percepción de lo más aparente, y aunque se vive atado al poste del momento, también se realizan abstracciones y se constituyen en ese nivel, proyecciones de ciclos, permanencias, movimientos y procesos sin que necesariamente se les vincule con elementos causales.

En propensión hacia el conocimiento científico, se introduce claro está, ese necesario proceso de abstracción de hechos, fenómenos, cosas, actos; ordenados estos por su cercanía formal, temporal, por su apariencia en general, con proyecciones causales. Las abstracciones se constituyen como el conjunto de eslabones intermedios del pensamiento, que van desde la referencia que hacemos de la apariencia sensible del *mundo*; hasta el alcance último de lo *concreto pensado*; es decir, hasta la enunciación de las leyes generales; enunciados aseverativos del movimien-

¹ Coincidimos con lo afirmado por Hume cuando afirma que: "No es... la *razón* la que guía a la vida, sino la *costumbre*" (Hume, *An Abstract of A Treatise of Human Nature* 1938, citado en Marcuse 1970:25). Sólo que esto es válido en la dimensión de la pseudoconcreción, de la cotidianidad, en el nivel del pensamiento del *concreto sensible*.

to real de *parcialidades del mundo*. Con la enunciación de órdenes generales sobre el movimiento de *lo real*, es que se logra el nivel del llamado metalenguaje. El metalenguaje es efecto de la producción de categorías en la ciencia. *Cultura*, es en la Ciencia Social, una categoría, independientemente de la posición teórica desde la cual se utiliza.

Tanto las posturas académicas que tienden a la nomologicidad como aquellas que la denostan, de cualquier forma se basan en órdenes del metalenguaje. Las categorías son nomológicas por antonomasia, e incluso cualquier postura que pretenda asumir que no existen categorías, pues ya está generalizando su razón y estableciendo de alguna manera, una categoría, la de “no categorías”.

Ahora bien, la categorías en el materialismo dialéctico las categorías se inscriben en *lo concreto*, y claro no es infalible, como toda categoría, se coloca a prueba, se propone y está en disposición de ser contratada con *lo real*.

Lo concreto en el pensamiento da cuenta de *lo dado*, trata de la *referencia* de *lo real*, es a lo que bien podríamos llamar *realidad* —lo que Lefebvre llama lo verdadero—. Hinkelammert anota que la “objetividad” de la “realidad” es producto de la vida humana no su antecedente, ya que éste es precisamente *lo real*,² que se actualiza en realidad a través de la razón humana. Hegel confunde “realidad de saber de lo real” con la “realidad de lo real” la realidad de lo real es antecedente al saber de ello (*cf.* Dussel 2001:104, Cap. IV, cita 4).

Entendido así, *lo real* indica *lo dado*; y *la realidad* indica la actualización de *lo real* en el pensamiento humano.

Lenin afirmaba que “La admisión del mundo exterior, la existencia del objeto fuera de nuestra conciencia e independientemente de ella, es el postulado fundamental del materialismo” (Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, citado en Lefebvre 1970:73); sin embargo, *lo real* no se actualiza sin la mediación de la razón humana, no se convierte en *realidad* al menos para nuestra especie claro está.

El pensamiento que subsume aseverativamente los alcances teóricos que han sido altamente contrastados científicamente, se debe mantener siempre alerta en

² A esta dimensión ontológica de *lo real*, debemos incluir su correspondiente epistemológico, que es la de totalidad, “...totalidad no significa *todos los hechos*. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* (clases de hechos, conjunto de hechos)”. Y si los reunimos a todos aún así no son la totalidad, sólo son concretos, si son concebidos como parte de un todo dialéctico, no como inmutables, sino como partes estructurales cambiantes del todo (Kosik, 1963:35-36). “La totalidad concreta como concepción dialéctico-materialista del *conocimiento* de lo real... significa por lo tanto un proceso indivisible cuyos elementos son: la destrucción de la pseudoconcreción, es decir, de la aparente y fetichista objetividad del fenómeno, y el conocimiento de su auténtica objetividad; en segundo lugar, el conocimiento del carácter histórico del fenómeno, en el cual se manifiesta de manera peculiar la dialéctica de lo singular y lo general humano; y, por último, el conocimiento del contenido objetivo y del significado del fenómeno, de su función objetiva y del lugar en el seno del todo social”. (*idem.*:74).

espera de que el horizonte de experiencias históricas acerque al tiempo de espera y transforme *la potencia* en *acto*, orientado como conocimiento con interés práctico a partir de una bien definida eticidad crítica. *La realidad* no es *realidad* para sí, es *realidad* para intervenir el *lo real*, éticamente orientados.

Así establecido, asumiremos que cuando nos referimos a *cultura*, no lo hacemos como un término efecto de un consenso lingüístico pseudoconcreto, sino como uno del metalenguaje científico. Con *pretensión ontológica* y *pretensión de verdad* —desde el momento en que se *nombra*³ una porción de lo *dado social*—, y cuando se formaliza y es consensuado, entonces adquiere *pretensión de validez*.

Los elementos mínimos que consideramos para la construcción de categorías son los siguientes:

- Toda categoría científica debe mantener una estructura enunciativa de carácter aseverativo. No se plantea entonces como explicación causal ni como interpretación posible.
- Tiene pretensión de verdad. Es falible (en el sentido de fallar, y no falsable —con relación a ser falso—, y esto debido a que su estructura enunciativa aseverativa no plantea lineamientos causales entre variables ni responde a preguntas del tipo por qué ni cómo, sino fundamentalmente a la pregunta *qué es*).
- Toda categoría *es* o *no es* coincidente con la porción de *lo real* que en última instancia *nombra*. Esto depende de que los elementos que contiene la estructura del enunciado aseverativo puedan dar cuenta de la unicidad de lo diverso. Se trata entonces de lo concreto entendido como astucia de la razón que refiere *lo real*, del movimiento descubierto. No se trata pues de *nombrar* todos los casos singulares a los que refiere la categoría; sino de la aseveración de lo que tiene en común lo diverso. Lo cual resultaría insuficiente si sólo se pensara esto en el sentido socrático, de la esencia de las cosas diversas unidas por lo que les es común; por el contrario debe considerarse, además, como imprescindible, que las categorías aseveran las regularidades del movimiento. Esto es, dan cuenta de la función, el espacio, el tiempo, la medida, las magnitudes, lo que es y lo que no, las propiedades que excluyen y que de existir negarían tal categoría.
- La constitución de toda categoría depende de la posibilidad de elevarse de lo concreto representado a lo abstracto y de ahí a lo concreto pensado. Es la cons-

³ No debemos en este punto confundir nuestra postura con la del sicologismo craso que ha devenido en nominalismo. Una postura de herencia kantiana donde se asume epistemológica, ontológica y gnoseológicamente un idealismo subjetivo irreversible. Lo que intentamos resaltar aquí y en contra de la lingüística analítica mecanicista y radical, es que, si bien consideramos que la cuestión lingüística es crucial para toda ciencia y filosofía, desde la necesidad de la comunicación verbal y escrita; no pensamos que se limite a un problema del lenguaje; que si bien es medular, resulta sólo un medio en la formalización del pensamiento.

titución de lo general lo que da cuenta en ese nivel, de la multiplicidad de las singularidades.

- Toda categoría, por ser histórica es finita. Por lo que todas se encuentran en posibilidades de ser falibles, en caso de no mostrar coincidencia con *lo real* a través de *la realidad del saber humano*. Por lo que asumimos que en todo caso en que se plantee su transformación, éstas deben ser negadas dialécticamente. Es decir, no deben ser desechadas sin que se afirme una nueva categoría que dé cuenta tanto de la porción de *lo real* que ya se tenía *nombrada* por la anterior y, además, presentar la capacidad de dar cuenta de una porción más, de un excedente empírico, aquel que no pudo ser *nombrado* en su concreción por categoría ahora negada.
- En sentido estricto, toda categoría es el resultado histórico de un proceso de explicación de *lo real*. Por lo que su forma final no implica necesariamente la calidad de la dimensión causal, sino que presenta una forma aseverativa, es por lo que hasta el momento hemos preferido el verbo *nombrar* en última instancia, al de *explicar*. Sin embargo, entendemos que cada categoría en sí debe ser considerada como un enunciado nomológico aseverativo que da cuenta del movimiento de una porción de *la real* concreto; como resultado último del concreto pensado en función de dar cuenta de preguntas científicas del tipo *qué, por qué y cómo*.

Con esto queremos dejar en claro que la constitución de categorías dentro de nuestra postura por lo que se habrá observado, depende del método marxista, de la elevación de lo abstracto a lo concreto. Hemos incluido, además, la posibilidad de no caer en un dogmatismo cuando planteamos la necesidad del crecimiento del conocimiento en la colocación de la posibilidad de la categoría falible. El relativismo dialéctico que deviene de su falibilidad, es sólo relativo en el sentido de la coincidencia de nuestro conocimiento científico con la realidad. Cuando una categoría es falsa en tanto no coincide con lo *real*. Entonces es momento de desarrollar desde lo alcanzado, un nuevo conocimiento.

La Cultura como dimensión dialéctica de la Sociedad Concreta

Cuando nos referimos a la Arqueología Materialista Histórica o Arqueología Social Latinoamericana,⁴ lo hacemos en alusión al concepto de *posición teórica* (Gán-

⁴ Latinoamérica identifica al subcontinente donde sus grupos nacionales han decidido históricamente el uso de lenguas romances como hegemónicas. Su denominación se encuentra altamente vinculada con un oprobio histórico relacionado con la identificación que hace Europa de lo que en nuestro continente le parece su heredad, su legado, su efecto colonialista. El término engendra una

dara, 1993). Consideramos puntualmente esta práctica académica desde las obras fundantes desde Lumbreras (1981), Sanoja y Vargas (1978) y Bate (1978)⁵ en América Latina. Sobre el desarrollo que ha tenido la posición se pueden consultar los apartados correspondientes en diversas obras (Gándara, 1993:5-20; Gándara *et al.*, 1985; Vargas Arenas y Sanoja Obediente, 1995; Bate, 1998; Bate y Gándara, 1991:15-24; Politis, 1999; Zarankin y Acuto, 1999; López, 2001). Cabe apuntar que también ha habido coincidencias, adherencias y desarrollos compartidos con arqueólogos españoles y que se ha intentado una denominación de la posición teórica como Arqueología Social Ameroibérica, sin embargo, más valdría acomodarnos a la definición de fondo y no de forma, de Arqueología Materialista Histórica. Esta posición teórica llegó a denominarse *Arqueología Marxista Latinoamericana* en algún momento;⁶ lo cual resultaba problemático debido al ambiente político que reinaba en los países centro y sudamericanos de la década de los setenta por lo que quizá no llegó a tener eco en la academia precavida. Pese a todo, en México el marxismo moderado y no militante, ha sido estratégicamente tolerado en las universidades, y este contexto ha permitido la reproducción y desarrollo de la posi-

rancia actitud de colonialismo, visto desde este punto, se trata pues del aspecto negativo del signo lingüístico en cuestión. Es preciso entender este término en el sentido positivo, del conjunto de pueblos que en el continente “americano” están unidos por el legado de procesos históricos que los colocan actualmente en una posición de asimetría abismal respecto al orden hegemónico mundial representado principalmente por Estados Unidos. Procesos históricos como el sometimiento por la fuerza militar durante los siglos XV y XVI principalmente; el constitutivo de la economía virreinal; los secuenciales desarrollos de resistencia liberadora de Europa —con todo y el componente principal de haber sido revoluciones criollas—; el continuo, triste y desesperante, pero al mismo tiempo insigne acontecer de todos aquellos que dentro de este subcontinente han padecido y resistido los tormentos infligidos desde el pueblo de nuestro norte geográfico. Todo esto es lo que queremos señalar cuando hablamos de Latinoamérica; por eso es que no nos ofende utilizar tal designación dentro de nuestra Posición Teórica arqueológica. Una Arqueología Social Latinoamericana. Se trata de “Una adjetivación cultural, defensiva, no racial, dice José Vasconcelos. Porque una era la América de mentalidad insular, blanca, anglosajona y puritana y otra la América asuntiva, abierta a todas las razas y culturas de la tierra” (Zea, 1992:23), a esa Latinoamérica nos referimos.

⁵ Véase Vargas y Sanoja (1995:141-163), Bate (1998:1-4), Gándara (1986).

⁶ Y aún existen ciertos argumentos sobre cuál debiera ser el nombre más apropiado para hacer coincidir por un lado, una expedita identificación de la posición teórica por parte de la comunidad académica de comunicación —la cual se mantiene en contextos cada vez más diversos de la práctica arqueológica mundial— que ha llevado a la consideración de una Arqueología Social Iberoamericana; y por otro lado manifestar certeramente el contenido pretendido por la actividad científica de sus componentes. Sobre esto se ha planteado que sería más correcto denominarla Arqueología Materialista Histórica (Bate, comunicación personal, 2000), con lo cual estamos de acuerdo en esencia. Sin embargo, consideraremos más propio por nuestro interés valorativo continuar con la denominación Latinoamericana, pues nos une una condición de pueblos explotados, excluidos, vilipendiados históricamente, pero en permanente resistencia. Seguramente todo esto terminará por orientar una futura y próxima denominación de contenido de nuestra práctica académica; que incluya tanto el orden ontológico, el epistemológico, como el valorativo, con precisión.

ción teórica por más de tres décadas. Cabe hacer mención aquí que los avances en la teorización de lo social han sido enormes. Fundamentalmente la posición, ha enfocado sus esfuerzos más importantes a la elucidación de hipótesis, la proposición de categorías y el diseño teórico en general de sociedades prefeudales; esto debido a que se asume que ya en la tradición académica europea continental, se han abordado con suficiencia al feudalismo, al capitalismo y al socialismo real.

Esta arqueología social, material, de contenido, se funda en el materialismo dialéctico; entendido como desarrollo ontológico general sobre *lo real*; basado fundamentalmente en el desarrollo de categorías que dan cuenta del movimiento de lo existente en *el mundo*; ordenadas como leyes nómicas que constituyen la dialéctica en sí.

Podemos distinguir tres momentos ontológicos distintos al interior del materialismo dialéctico que se enfocan a la dilucidación del movimiento de lo dado en tres niveles de integración de *lo real*:

- La lógica dialéctica, que es el momento que da cuenta de la dinámica del conocimiento subsumiendo a la lógica formal, e integrando la resolución negativa de las contradicciones formales y aparentes en el desarrollo del pensamiento dialéctico.
- La dialéctica de la naturaleza, que da cuenta del orden y continua transformación del medio.
- El Materialismo histórico, que aborda la explicación del movimiento de la sociedad.⁷

Podríamos distinguir entonces al *Materialismo Histórico* como la *Posición Teórica General* en la que la *Arqueología Social Latinoamericana* como posición teórica particular de lo social y de lo arqueológico, ha ejercido respecto a su medio particular de estudio.

La Arqueología Social Latinoamericana, como posición teórica, asume como objetivo cognitivo la explicación del desarrollo histórico concreto de la sociedad,⁸ con un interés éticamente orientado (González 2001). Se trata de un interés cogni-

⁷ Véase Bate (1998:12-13).

⁸ El *desarrollo*, como concepto clave del materialismo histórico, debe ser entendido más allá del contenido que le asignó Hegel y su *Entwicklung*, el cual determina el movimiento del *Begriff* —concepto—, hasta la idea, desde el Ser indeterminado hasta el Ser Absoluto (Dussel, 1994:21); en Antropología se considera tradicionalmente una linealidad respecto al concepto de desarrollo, y se le tacha de mantener propensión permanente de ascendencia lineal y volición; es necesario comentar que no existe tal cosa como desarrollo lineal ontológico en *lo real social*, se trata del movimiento efecto de la contradicción tiempo y espacio sociales, que transforma las definiciones y configuraciones sociales y culturales respectivamente.

tivo centrado sí en la explicación, pero donde se va más allá de la apuesta por los enunciados aseverativos sobre el “funcionamiento” de *lo real social*. Es la nuestra una posición teórica de contenido social, material, que busca la esencia del movimiento de la sociedad; más no con la finalidad de naturalizar los procesos reales, sino de colocarlos bajo el escrutinio de la razón crítica. No con la orientación de aceptar y contemplar, sino más allá de eso, de transformar. Y tal acción es más que una idea rectora, plantea un contenido ético-empírico-crítico específico: la vida humana en comunidad.

El desarrollo teórico que ha permitido la definición de las categorías fundamentales de la sociedad concreta ha sido posible desde una perspectiva fundamentalmente marxista. El pensamiento de Marx es de carácter esencialmente negativo. Se basa en la premisa medular de admitir que todo aquello que le es dado al pensamiento en el concreto sensible es la verdad velada; es aquella que el sentido común aceptará en la cotidianidad de lo aparente e inmediato en la relación con *lo real*.

Marx subsumió a la filosofía de Hegel, superó fundamentalmente su posición materialista subjetiva por un materialismo objetivo. Sin embargo, podemos afirmar que en todo el desarrollo de la filosofía hegeliana, existía ya una intención del descubrimiento de la verdad concreta tras el proceso consciente de la negación de la verdad del sentido común, por esto se afirma que la de Hegel, es una filosofía negativa. Marx no descartó a Hegel, lo subsumió en su método de investigación. No es casual que muchos estudios neomarxistas atiendan al des-encubrimiento, a la denuncia, a la postura contraria, etc.

El fundamento de la posibilidad de toda ciencia en el marxismo, radica en la ausencia de coincidencia entre la esencia y la apariencia. Por el contrario, el descubrimiento de la esencia de *lo real* que permite su formalización en realidad histórica, es el uso preciso de la razón, de la razón dialéctica.

De este modo es posible comprender cómo es que los esfuerzos de la *Arqueología Social Latinoamericana* desde la década de los setenta, se plantearon desde una perspectiva negativa. El desarrollo científico de esta posición se enfrentó a las categorías tradicionales de la Antropología,⁹ una ciencia que fue tachada desde la academia de izquierda, de funcional respecto al sistema hegemónico vigente, de manifestar posturas neo-colonizadoras, de pretender justificaciones del oprobio que los países centrales ejercían sobre la “periferia”, cuestiones que de alguna manera aún se realizan (*cf.* López y Rivas 2012).

⁹ Fundamentalmente nos estamos refiriendo a todas aquellas prácticas académicas ligadas al Particularismo Histórico, como lo definió Harris (1968); posición teórica con raíces en el positivismo decimonónico, desarrollada en la Antropología fundamentalmente desde Franz Boas.

Cabe mencionar que la Antropología tradicional pretendidamente “apolítica” ha mantenido como categoría central de estudio de la sociedad a la “cultura”. Las definiciones que de ésta se han realizado, se mantienen vigentes en la ciencia antropológica funcional; son en gran medida difusas, ambiguas, incontrastables y sobre todo inconsistentes. No es difícil saber por qué resulta así. En una “ciencia” que pretende legitimarse con el sólo hecho de nominarse como tal; donde sus pretensiones prácticas se reducen a las formalidades de un institucionalismo adherido al sistema económico y político vigente; la necesaria postura valorativa ha de ser a-crítica. Por esto, es de esperarse que dicha actividad científica prefiera encontrarse en un espectro de imprecisión, respecto a los resultados producidos por su dinámica “intelectual”; pues con esto asegura no entrar en contradicción con el sistema al cual sirve y del que se sirve. Finalmente, no podemos esperar criticidad efectiva de quien, como objetivo cognitivo, ha considerado la descripción de las cosas.

La Arqueología Social Latinoamericana, basada en el pensamiento dialéctico, ha desarrollado toda una compleja estructura teórica que da cuenta de la sociedad concreta. Retomando heurísticamente las categorías de la dialéctica marxista de fenómeno y esencia; contenido y forma; y lo singular, lo particular y lo universal. Bate desarrolla en 1978, en su libro *Sociedad, formación económicosocial y cultura*, las categorías centrales de nuestra posición teórica.

Como ya hemos explicado anteriormente, la dialéctica es una filosofía de la negatividad, de la negación del conocimiento basado en el sentido común. Las categorías dialécticas referenciadas en todo el trabajo de Hegel y superadas por Marx, dan cuenta de ello en diferentes dimensiones; se trata de asertos tanto ontológicos como epistemológicos negativos. En otras palabras, se puede decir que, la gran idea heurística de la dialéctica, da cuenta de *lo real*, en el nivel ontológico; y define el proceso general del pensamiento humano que va desde el sentido común hasta el uso de la razón, desde lo concreto sensible hasta lo concreto pensado.

Las categorías dialécticas son la *Dialéctica en sí*; y se tornan en heurística en los singulares procesos de investigación; ya sea en la *Lógica Dialéctica* en torno al desarrollo del problema del conocimiento; en el *Materialismo Histórico* respecto a *lo real social*; o en la *Dialéctica de la Naturaleza* en torno *lo real natural*.

Expuestas como enunciados aseverativos, con pretensión de verdad, falibles, capaces de dar cuenta de la unicidad de lo diverso, de elevarse de lo concreto representado hasta lo concreto pensado, se constituyen como enunciados nómicos que dan cuenta en lo general, de la multiplicidad de las singularidades de *lo real*. La categoría de forma-contenido, asevera que:

En el mundo objetivo, el contenido... representa un conjunto de elementos y procesos que constituyen el fundamento de la existencia y del desarrollo de las cosas. La forma

es la organización, la estructuración del contenido. En los fenómenos, que pertenecen a la esfera del conocimiento, la forma es la expresión del contenido... El contenido y la forma se penetran recíprocamente; el contenido tiene una forma y la forma posee un contenido... No existe... una forma... que no organice el movimiento y la actividad de un contenido, del mismo modo que no existe un contenido que no se exprese, estructuralmente, en determinada forma. No existe ningún contenido cuyo desarrollo no provoque ciertos cambios en su forma, como no hay tampoco una forma que no influya, a su vez, en el desarrollo del contenido... El contenido opera como el principio rector por ser el fundamento mismo de las cosas. (Rosental y Straks, 1960:197, 199, 200).

La categoría fenómeno-esencia, afirma que:

La esencia es el aspecto... que permanece oculto tras la superficie de los fenómenos y que se manifiesta a través de ellos.

El fenómeno es el aspecto... que constituye la forma de manifestarse la esencia...

La unidad existente entre la esencia y sus diversas manifestaciones nos permite hallar lo universal en la pluralidad de los fenómenos singulares y descubrir las leyes de su desarrollo... La esencia expresa algo universal, en tanto que el fenómeno hace patente algo singular... la esencia se manifiesta por medio del fenómeno, en tanto que éste se presenta en forma directa e inmediata... la tarea de la razón cognoscente, consiste en saber encontrar, destacar la esencia, lo general, en los fenómenos, es decir en lo singular, y en ver en lo general el aspecto, la parte, el rasgo esencial de lo individual... mediante el pensamiento teórico o abstracto, se logra penetrar en la esencia de los procesos, de los fenómenos (*idem*:55, 57, 62, 63, 71).

Finalmente la relación categorial entre lo universal, particular y singular enuncia que:

Lo singular es un fenómeno u objeto determinado, un proceso o hecho que se da en la naturaleza y en la sociedad... Por *universal* se entiende la comunidad que existe objetivamente de rasgos, propiedades y caracteres de los objetos y fenómenos singulares de la realidad objetiva, o también la similitud de las relaciones y nexos entre ellos. Universal es lo que se repite a través de lo múltiple, lo diverso y lo individual... Se denomina *particular* a un grupo de objetos, fenómenos o hechos que, siendo generales, forman parte al mismo tiempo de otro grupo más general. (*idem*:257).

Siguiendo a Hegel, descubrimos que:

...la relación entre lo particular y lo universal... no es una relación de la lógica formal, sino una relación ontológica, la verdadera relación de toda realidad. La sustancia de la naturaleza como la de la historia es un universal que se revela a sí mismo a través de lo particular. Lo universal es el proceso natural del género, que se realiza por medio de las especies y los individuos. En la historia, lo universal es la

sustancia de todo desarrollo. La Ciudad-Estado griega, la industria moderna, una clase social, todos estos universales son fuerzas históricas efectivas que no pueden ser disueltas en sus componentes. Por el contrario, los hechos y factores individuales, como, por ejemplo, por ser un ciudadano griego, un obrero en una fábrica moderna o un burgués (Marcuse, 1970:75).

Si explicamos desde el Materialismo Histórico a la Sociedad; entonces se torna posible la pretensión dialéctica de definir en una dimensión a lo formal, fenoménico y singular constituidos como la apariencia de *lo real social*.¹⁰ Y en la otra dimensión al contenido, esencial, universal; constituido como el movimiento concreto, de *lo real social*.

Así, consideramos a la sociedad concreta como la unidad de análisis general; constituida esencialmente por dos dimensiones. Por una parte, la más aparente, accesible desde el concreto sensible del pensamiento humano: la cultura; constituida como la concreción de formas fenoménicas singulares de la cotidianidad real social. Por otra parte, explicable desde el concreto pensado, está la formación social; esencia concreta de la sociedad, el conjunto de contenidos esenciales generales, universales. Entendemos a su vez que estos conceptos no describen cómo es en su singularidad lo diverso de lo real concreto; sino que explican cómo se genera, cuál es el movimiento de lo singular concreto,¹¹ desde la definición de lo general.

Ahora bien ¿Qué tiene de revolucionario este esquema teórico sobre la sociedad?, ¿qué diferencias mantiene entonces frente a los conceptos tradicionales de la Antropología?

Fundamentalmente se trata de categorías basadas en una postura crítica, planteadas como negatividad frente a lo vigente. Esto permite la posibilidad de la transformación, y al declararse falibles se acierta en desembarazarse del dogmatismo, con lo cual se aleja profundamente de la ciencia funcional y justificadora del sistema hegemónico vigente.¹²

¹⁰ “El término apariencia [*Schein*] tiene para Hegel un doble significado. Significa, primero, que una cosa existe de un modo tal que su existencia es diferente a su esencia; en segundo lugar, significa que aquello que aparece no es mera apariencia (*blosser Schein*), sino la expresión de una esencia que existe sólo como *apariciencia*. En otras palabras, la apariencia no es un no-ser, sino la apariencia de la esencia” (Marcuse, 1970:112).

¹¹ Por cultura se entiende al conjunto de manifestaciones fenoménicas singulares del conjunto de contextos-momento en que se despliega la totalidad social real de la vida cotidiana (Bate, 1998:47). La formación económica-social es el “sistema general de contenidos esenciales que constituyen la causalidad y estructura fundamentales de los procesos históricos, manifiestos en su cultura” (Bate, 1993:81). El modo de vida atendiendo es “el sistema particular de eslabones intermedios, que median entre las regularidades fundamentales y generales de la formación socioeconómica y las singularidades aparentes de la cultura” (Bate, 1993:82).

¹² Véase por ejemplo las ideas previas al establecimiento final de la categoría de Cultura en Bate (1978:13).

La categoría de cultura en la Arqueología Social como elemento teórico importante para la ciencia social en general, ha negado dialécticamente a la multiplicidad de formas aparentes en que la ciencia social funcional la ha definido. Esto se ha logrado subsumiendo los aportes de la antropología tradicional, y rechazando sus estrategias perniciosas, precientíficas, que naturalizaban la estática, sublimaban la estética, deploraban la explicación, o escondían intereses inconfesables. Podemos recordar —a guisa de ejemplo— a la Antropología como práctica colonialista; la cual generaba el encubrimiento del movimiento real de la sociedad, en aras de mantener el “estado de cosas”; justificando lo ilegítimo, anti-ético, ímprobo e ignominioso del sistema vigente hegemónico neocolonialista. Podría afirmarse que prácticamente todos los conceptos de cultura provenientes del particularismo histórico, carecen de toda posibilidad de ser congruentes con una ciencia social que se pretenda crítica. Lo mismo sucede con posturas funcionalistas y estructuralistas.

Así, nosotros al plantear el estudio de la transformación de la cultura como teoría sustantiva; pretendemos enmarcarnos en un interés no funcional, sino que pretendemos explicar críticamente cuáles son las causas generales del movimiento de la cultura en momentos de conquista y colonización con un interés liberador, historificador, en descubrimiento de la víctima detrás de las cambiantes formas culturales.

Transformación cultural

Todo conocimiento científico se realiza al interior de una comunidad académica específica; ésta se compone de sujetos determinados que, dependiendo de cuales sean los intereses afectivos y cognitivos pseudoconcretos iniciales en su proceso de formación, y de aquellos pensados concretamente en el desarrollo de su práctica profesional, orientan su posición frente a las cuestiones básicas de toda ciencia. Es decir, de manera explícitamente asumida, o por inferencia, es posible analizar cuáles son los planteamientos gnosceológicos, ontológicos y valorativos, epistemológicos, y metodológicos de cada comunidad científica o científicos en singular.¹³ Todos estos elementos constituyen, pues, la Posición Teórica del sujeto investigador. De la congruencia entre ellos depende no sólo la posibilidad de generar conocimiento científico verdadero, finito, histórico y falible, sino también válido, consensuado y éticamente guiado.

¹³ Cfr. Gándara (1993:7-8; 1993:74-75), Bate (1998:4-10).

Toda posición teórica está compuesta por varias teorías sustantivas,¹⁴ las que deben contar para poder ser consideradas como tales, de un conjunto orgánico de enunciados, donde al menos uno de ellos debe tener pretensión nomológica.¹⁵ Toda teoría sustantiva debe ser expuesta como refutable en presencia de otra teoría que brinde explicación al mismo problema y a un excedente empírico. Asumimos que una teoría, cualquiera que esta sea, dependiendo del grado de desarrollo histórico en que se encuentre, puede ser analizada como un sistema de enunciados; en el sentido de relación orgánica del todo con las partes, donde persistan por lo menos los principios de congruencia y no-contradicción entre sus postulados. Los distintos conjuntos de enunciados se agrupan en atención a los diferentes niveles de integridad a que hace referencia la teoría general, en tanto que en ésta se encuentra el nivel de mayor complejidad explicativa y define ontológicamente el contenido empírico general sobre el que se teoriza.

La expresión nomológica de los enunciados científicos hace factible la dinámica del conocimiento; esta estructura enunciativa apuesta por la cobertura explicativa universal de hechos de cierta clase en *lo real* y con ello la posibilidad de refutación se abre y la probabilidad de que esto suceda se incrementa en la medida en que los enunciados científicos son potencialmente contrastables con un creciente número de “ejemplos” de procesos determinados en el mundo de *lo dado*.

El continuo desarrollo del conocimiento científico, se basa en el proceso constante de contrastación de enunciados que suponen explicaciones de procesos de *lo real*. Cuando una hipótesis se enuncia en términos nomológicos su posibilidad de cobertura se extiende hasta las singularidades concretas, y cada caso es una opción de contrastación o refutación de lo supuesto teóricamente. La extensión de la cadena de argumentación científica se posibilita en la comunidad académica, cuando se exige que para la refutación efectiva de un enunciado científico se requiera no sólo que demuestre bajo los órdenes de la lógica formal que es falso; sino que dé cuenta con esto, que existe no sólo una novísima explicación, sino que al mismo tiempo ésta contiene la capacidad de dar cuenta de lo que ya prevenía el conocimiento científico disponible, más una porción agregada de orden empírico; es decir, que es capaz de explicar también aquella porción de *lo real* que permitió refutar al anterior enunciado en la integración de hechos nuevos; variables que incrementan la complejidad explicativa científica (*cfr.* Lakatos, 1989).

Regularmente cuando se aborda el problema de la transformación cultural se alude al concepto de “cambio”; el cual indica dinámica de sustitución y se recuerda

¹⁴ Cabe hacer mención que los conceptos de posición teórica y teoría sustantiva propuestos por Gándara tienen el fin explícito fundamental de lograr las bases generales para evaluar teorías y así establecer la posibilidad del diálogo interparadigmático (Gándara 1994:72-73, 2008).

¹⁵ Consúltense con detenimiento, Gándara (1992, 1993 y 2008).

que si tal cosa existe también debe existir la continuidad, lo cual indicaría estatismo. Nuestra propuesta, en congruencia con una positiva heurística dialéctica, es apreciar que no existe tal cosa como continuidad, excepto en el movimiento mismo, donde tal, indica reiteración de formas culturales. Transformación indica con mayor precisión la idea de movimiento que la categoría de cambio.

La situación problemática de la transformación ha estado presente en la *Arqueología Social* desde sus inicios. La lógica dialéctica coloca este elemento en el sustrato nodal del pensamiento sobre *lo real*. El marxismo ha sido recurrentemente acusado de mantener una concepción general del movimiento social en torno a un necesario desarrollo de orientación evolucionista; se le ha tachado también de mantener un carácter direccional de la historia de corte unilineal dogmático.

El desarrollo teórico que logró Marx en la dilucidación de los modos de producción precapitalistas; tenía como interés fundamental el poder establecer al capitalismo inserto en el movimiento histórico.¹⁶ Se desarrolló la idea general de que el capitalismo como formación social, era efecto de la transformación de las sociedades feudales de manera directa; con esto no sólo se sostenía la intensa idea del movimiento, sino fundamentalmente la de la *superación* histórica. A esto y con pretensiones interesadas en el abatimiento del espacio que media entre el horizonte de experiencias históricas y el tiempo de espera de la transformación futura se añadieron ideas, con los datos disponibles en ese momento, como la de *la propiedad común de la tierra* o la de *la unidad natural del trabajo*. Todo lo cual fundaba una idea rectora general sobre el pasado. De haber existido un momento en la historia de la humanidad donde no existiera la propiedad privada; indicaría en un primer momento, que la desigualdad en este sentido no sería algo inherente o natural de toda sociedad desde siempre y para siempre; y en un segundo momento, tal argumento colocaría las bases para que en términos dialécticos se pensara en una potencia que espera su transformación en acto de negar la negación de ese modo de producción. De esta forma se podría considerar la posibilidad, en un futuro no lejano habrían considerado nuestros autores, de una sociedad cuyo modo de producción no incluyera necesariamente en la organización de los hombres para producir, a la propiedad privada y a las clases sociales. Fundamentalmente se pretendería acabar con el trabajo alienado, intentar una *abolición (Aufhebung)* de éste; es decir, devolver la “verdadera forma”, una no fetichizada. Considerar al

¹⁶ Marx y Engels ya habían apuntado algunas ideas sobre el desarrollo histórico general desde *La Ideología Alemana* (1846); posteriormente y de manera puntual Marx desarrolló su trabajo *Formas de Propiedad Precapitalistas* (1857-1858; cfr. Marx s/f); más adelante los dos autores incluyeron sus avances en la *Introducción a una Crítica de la Economía Política* (1857); finalmente Engels, basándose en parte en manuscritos de Marx, incluye una propuesta general en el *Origen de La Familia, La Propiedad Privada y El Estado* (1884).

trabajo como transformador del medio en perspectiva del aseguramiento de la vida humana en comunidad.

La propuesta marxista tiene propensión e intencionalidad, pretende la transformación futura. Sin embargo, esto no indica que se predice el futuro, ni que se limita a la linealidad absoluta la historia futura de la humanidad. Las vías de transformación social dependen de las singularidades esenciales de cada sociedad concreta y sus específicas formas de organizarse para la producción y asegurar la vida humana. Lo cual no veda la posibilidad de transformación de la realidad vigente, e incluso futura. *Lo real social* permanece y se mantendrá en movimiento permanente mientras exista; incluso si llegara a establecerse algo así como un *comunismo científico*, no podríamos considerar que se trate del fin del movimiento social. Considérense los desarrollos de movimientos sociales revolucionarios que devinieron en socialismo real durante el siglo pasado; no sólo hubo incapacidad de consolidación, sino que incluso ahora no existe un solo Estado-nacional que no sea capitalista, además, en prácticamente todos los casos se dio, y en ocasiones de manera dramática, una génesis lamentable de víctimas.¹⁷

Así planteado, queda claro que el movimiento real de la sociedad no es un desarrollo unilineal dirigido, aunque la comunidad crítica en corresponsabilidad con los sujetos oprimidos, explotados y excluidos, puedan lograr transformaciones orientadas interesadamente desde la *praxis* de la liberación. El movimiento social real no necesariamente indica “progreso”, si bien los “cambios” revolucionarios de una sociedad permitirían la transformación de la formación social; esto depende del *desarrollo de las fuerzas productivas*, las cuales también por un proceso radical, como la descolonización africana de la posguerra, por ejemplo, pueden conformar la instauración de una formación social que se pensaría “anterior” en el ya definido esquema del devenir histórico.

El desarrollo teórico que ha generado la Arqueología Social al respecto, se ha basado fundamentalmente en torno a las diferentes formaciones sociales precapitalistas: las comunidades primitivas de cazadores recolectores pre-tribales; las comunidades primitivas tribales, y las sociedades clasistas iniciales. La categoría de invasión implica el ejercicio efectivo de la fuerza entre grupos esencialmente diferenciados donde existe un proceso de sometimiento de uno sobre otro, esto se efectúa en la guerra, las ocupaciones, la imposición de fronteras, extracción de producto vía objetos o fuerza de trabajo.

¹⁷ En nuestra sociedad imperfecta, la existencia de explotados y excluidos es de carácter apodíctico, sin que con esto se entienda que intentamos paliar los terribles procesos de exterminio de millones sujetos en el *Socialismo Real*; por lo que siempre la comunidad académica y de víctimas críticas debe permanecer en la exocentricidad del sistema hegemónico vigente. (cfr. Dussel, 1998:46 y ss.)

Elementos analíticos para la construcción de una Teoría sustantiva de la transformación cultural efecto de invasiones

Como hemos visto, de toda posición teórica se desprenden teorías sustantivas que atienden a parcialidades de lo real de que da cuenta la teoría. Aquí desarrollaremos una propuesta básica sobre la conformación de una de estas teorías sustantivas al interior de la Arqueología Social, que dé cuenta de la transformación de la cultura efecto de procesos de invasión. El orden argumentativo ha sido dispuesto en torno a las diversas áreas que componen dicha teoría sustantiva; las teorías sustantivas se estructuran con la intención de ser refutables, y es precisamente este sentido el que orientará su exposición.

En adelante desarrollaremos cada una de las diferentes áreas:

1. Área pragmático-metodológica

Explicaremos primeramente el orden pragmático–metodológico.¹⁸ La pregunta fundamental a la que responde la teoría sustantiva de la transformación de la cultura, esto es, la determinación de la situación problemática ¿por qué y cómo se transforma la cultura efecto de en procesos de invasión?

El sustrato empírico a explicar tiene un gran campo potencial de fertilidad teórica (Gándara, 1997:33), no solo se puede aplicar como lo hemos pretendido nosotros (González, 2004) sobre el proceso de expansión de la Primera Modernidad, esto es, el proyecto emprendido por España y también por Portugal hacia América primero, pero también hacia el continente asiático, el norte de África, y claro está, el mismo continente Europeo, se puede aplicar también en todo este magno marco empírico del novísimo Sistema Mundial del siglo XVI y principios del siglo XVII, y claro está, hacia muchísimos ejemplos más. No solamente entre sociedades clasistas.

La construcción de una teoría sustantiva de la transformación cultural al interior de una práctica arqueológica materialista histórica no puede prescindir de exponer en primera instancia, las leyes del movimiento de lo social, pues de ellas depende lo que pretendamos en el nivel de las formas culturales.

- Leyes dialécticas del movimiento social. De la “dinámica” de la cultura se ha ocupado principalmente Bate (1978), y será precisamente de ahí que tomaremos los elementos esenciales para el desarrollo de nuestra propuesta; donde se tendrá como significativa distinción el enfoque que hemos elegido sobre este asunto.

¹⁸ Hemos elegido apegarnos lo mejor posible a la propuesta de análisis de una teoría sustantiva planteada por Gándara (1992).

Movimiento, es el aserto fundamental que el Materialismo Dialéctico precisa sobre *lo real*. Engels plantea en su *Dialéctica de la Naturaleza* que movimiento es la contradicción entre espacio y tiempo. En el Materialismo Histórico se considera que el movimiento social es efecto de la contradicción entre espacio y tiempo sociales, es decir, entre orden social e historia.

Las leyes secundarias de la dialéctica en el materialismo histórico, dan cuenta del movimiento de *lo real social*, desde los niveles más aparentes hasta sus calidades fundamentales, donde el mayor nivel de acción causal se encuentra en el Modo de Producción (Bate 1998:20). Es importante destacar que esta aparente determinación ubicua en torno a la producción, no coloca al materialismo en un economicismo radical; sabemos bien que en última instancia el *fundamentum* del estudio de la sociedad radica en la importancia de la vida humana, la cual depende de la producción, y ésta de las formas específicas en que los humanos se organizan en sociedad para tal efecto, por ello la producción es elemental no sólo para el análisis, sino para la posibilidad del análisis mismo.

Esto es de capital importancia para la Arqueología Social, porque si bien en apariencia es la producción lo que nos interesa y asumimos que es donde se encuentra el mayor nivel causal del movimiento en la sociedad, es precisamente porque de esto depende en términos reales y éticos lo más importante del análisis social: la vida humana. Así que deberíamos dar por terminado desde hace ya muchos años aquella limitada y reduccionista visión de que todo materialista histórico es un obstinado determinista económico por antonomasia; y que, por tanto, se encuentra compelido a investigar tal dimensión de la sociedad en exclusividad. El argumento por el contrario es sumamente simple y parsimonioso; si la sociedad se funda en la existencia de la vida humana, si es condición preontológica de la sociedad la existencia del ser humano, entonces cualquier reflexión desde y sobre la sociedad, debe partir desde y orientarse hacia la vida misma. La vida considerada no sólo desde el sujeto determinado, sino desde la universalidad del ser, de nosotros mismos como potencia social de la razón misma. Razón posibilitada por el ser y ser razonado por existir.

En el desarrollo del materialismo histórico, cuando se realiza la revisión crítica de la obra de Hegel, Engels define la enunciación de al menos tres leyes de la dialéctica:¹⁹

¹⁹ Véase por ejemplo Lefebvre (1970:343-344).

- i. Transformación de cantidad en cualidad y recíprocamente; esto es, reciprocidad necesaria entre calidades y magnitudes;
- ii. Interpenetración de los opuestos o unidad y lucha de contrarios; esto es, condición ontológica de contradicciones;
- iii. Negación de la negación o negación dialéctica; esto es, superación dialéctica.

A ésta podríamos quizá agregar la de Interdependencia Universal o concatenación universal del mundo —propuesta por Stalin, según Lefebvre—; esto es, unicidad dialéctica del todo concreto.

La importancia de estas leyes radica en que, en términos metodológicos, sirven de heurística para guiar las investigaciones determinadas.

La transformación fundamental de la sociedad radica en el Modo de Producción, donde se encuentra la contradicción fundamental entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, entendidas como magnitud y calidad esenciales respectivamente de cada formación social. La cultura por su parte, en tanto conjunto de fenómenos formales singulares, mantiene estrecha relación con las transformaciones esenciales, pero en ella actúa el proceso de irreductible singularización, debido a la multiplicidad de condiciones contingentes que actúan en el desarrollo de la causa completa.

Es la sociedad concreta la que se transforma permanentemente. Es la vida humana condición primera y objetivo último de análisis, y son pues, las condiciones de la transformación de la sociedad, las que finalmente inciden en la irreductible vida singular de cada sujeto²⁰ en sociedad.

- Situación problemática. La situación problemática fundamental en el ámbito general de la teoría sustantiva se refiere a la especificidad de la transformación de la cultura que depende de su correspondencia con las diferentes calidades fundamentales de cada formación social, las cuales responden a las gradaciones de las magnitudes esenciales (*cf.* Bate, 1978: 123, 127).

En las comunidades primitivas de cazadores recolectores pre-tribales, la contradicción principal se encontraba entre la naturaleza y la sociedad; las fuerzas productivas se adaptaban al medio bajo un principio de precariedad para transformarlo. En las comunidades primitivas tribales, la contradicción esencial surgió entre los grupos sociales; donde cada uno defiende trabajo

²⁰ La sociedad concreta se puede definir en este sentido, contra cualquier pretensión de individualismo metodológico, como el nivel de integración continuo de finitas discontinuidades individuales ordenadas en un momento histórico determinado.

vivo y pasado sobre el objeto de trabajo principal, tierra, agua, ganados, etc.; en el cacicazgo —fase superior de esta formación social— la contradicción se observa entre grupos sociales en torno al lugar que ocupan en el sistema productivo y la propiedad particular de lo producido (Vargas Arenas 1985:12-13). Con la revolución clasista, se desarrolla la contradicción de clases centrada en torno a la propiedad de las formas fundamentales de producción: *el objeto, los instrumentos y la fuerza de trabajo*.

- Refutabilidad. *Aufheben* significa por un lado conservar y por el otro neutralizar, poner fin. Y esto es precisamente lo que indica en esencia Hegel cuando se refiere al proceso de *superación, negación de la negación* (Lefebvre 1970:343), es lo que Dussel define como *subsumir*, como lo utilizamos en esta propuesta.

Corresponde al ámbito epistemológico la definición de tal categoría. La refutabilidad *stricto sensu*, indica la posibilidad de que una hipótesis o una aseveración categorial, sea falsa en un primer caso, o no coincidente con lo *real* en un segundo caso. Y esto sólo es posible definirlo tras el proceso necesario de la contrastación; el cual plantea la actividad científica de colocar la teoría frente a lo *real*. Si coincide entonces se corrobora, y si no el camino es la búsqueda de otra posibilidad teórica que, neutralice y conserve, que supere, que subsuma a la anterior. La refutación no deriva en nuestro caso, de la propuesta lakatosiana y el falsacionismo sofisticado, sino de la tradición dialéctica. Desde Hegel y la primera dialéctica se afirma que “La negación de un concepto es un concepto nuevo, más rico que el precedente, puesto que se enriquece con su opuesto; contiene a su opuesto, pero también más que a éste, puesto que es ya la unidad de sí mismo y de su opuesto” (Hegel, *Ciencia de la lógica*, citado en Lefebvre, 1970:132). Hasta Engels y el primer materialismo dialéctico donde leemos que “...de la misma manera que la infinitud de la materia cognoscible se compone únicamente de finitudes, así la infinitud del pensamiento absolutamente cognoscente se compone de un número infinito de cabezas humanas finitas, que trabajan unas al lado de otras en este conocimiento infinito... El conocimiento de lo infinito no puede realizarse, pues, más que en una progresión asintótica infinita. Esto nos basta para decir: el infinito es tan cognoscible como incognoscible, y eso es todo lo que necesitamos” (Engels, citado en Lefebvre, 1970:310).

Para que una teoría sea tal es necesario que sea falible o falsable; y cuando la porción de lo real de lo que da cuenta la teoría se restringe con elementos *ad hoc*, a su aplicación a un solo caso, la potencialidad de que la teoría falle o sea falsa es ínfima; e incluso podría decirse que con esto se clausura-

rían en gran medida las vías de la transformación del conocimiento realmente científico, pues serían necesarias tantas teorías singulares como casos en *lo real*. Esto es, enfrentarnos a una nada con que competir o comparar, pues cada cual sería "verdadera" en su irreductible singularidad.

Para superar lo anterior resulta imprescindible hacer uso de la nomologización en los enunciados teóricos, incluir en la estructura de la hipótesis el orden de lo general. El nivel empírico rebasa en su complejidad singular, a cualquier supuesto hipotético, por lo que se hace necesaria la abstracción.

Para la construcción de la hipótesis central de nuestra teoría sustantiva, hemos de considerar múltiples inflexiones de la razón antes de formalizarla. Si sabemos bien que una hipótesis es un supuesto que pretende explicar un proceso, hecho, objeto, fenómeno de *lo real*. Y si consideramos también que el objetivo cognitivo de nuestra posición teórica es la explicación; entonces el formato preciso de construcción de la hipótesis es el de orden causal.

Cuando se evalúan teorías sustantivas, todo enunciado, premisa de alto nivel, o ley, es factible que se consideren como hipótesis. El desarrollo explicativo incluirá los enunciados de más alto nivel explicativo de la dialéctica, que al considerarlos como supuestos iniciales, nos permitirá visualizar todo el proceso desde el orden más general de los supuestos teóricos de la posición teórica, hasta los de carácter parcial de los que da cuenta la teoría sustantiva.

En el proceso de contrastación de toda hipótesis, inclusive las de alto nivel de explicación, se intenta *inferir*. La inferencia se basa en premisas y llega a conclusiones a través del uso del silogismo. Éste es una estrategia de la lógica formal mediante la cual se integra un tercer término en un aserto compuesto por tres enunciados; el mayor, que da cuenta de un conjunto de hechos mayor al segundo que indica regularmente un caso singular, y finalmente una conclusión, a los dos primeros enunciados se les conoce como premisas (Lefebvre, 1970:176 y *ss.*).²¹

Ahora bien, para lograr rescatar al silogismo desde la dialéctica debemos colocar como premisa mayor asertos no sólo generales en cuanto a una cla-

²¹ Considérese el siguiente ejemplo: La Ciencia Social es una actividad del pensamiento humano que da cuenta de la realidad social, la Arqueología es una actividad del pensamiento humano que da cuenta de la realidad social parcialmente desde su medio de estudio específico los contextos arqueológicos; entonces la Arqueología es parte de la Ciencia Social. Donde se observa al silogismo en acción, incluso en varios niveles. Tanto en las premisas como en la conclusión se utiliza el verbo "ser", que indica ya una definición por silogismo previa; y la acción más importante es la de vincular la generalidad (*Allgemeinheit*) de la "Ciencia Social", con la singularidad (*Einzelheit*) de la Arqueología, con la mediación de la particularidad (*Besonderheit*) de la conclusión que los une a ambos.

se de hechos formalizada por una palabra efecto del sentido común, sino una premisa que implique categorías generales dialécticamente dilucidadas. Esto es, que mientras más esenciales sean estas premisas, mayor capacidad de evaluación tendrá el silogismo en la conclusión; y por lo tanto, la premisa menor se verá, por tanto, definida en relación con contenidos materiales. Además, se abate el escollo medieval de la tautología formal, donde se pretende que lo que es la premisa mayor, es también la menor; por el contrario, y he aquí la gran diferencia, la singularidad concreta de la premisa menor está relacionada esencialmente con la mayor.

La inclusión de esta breve explicación de lo que es el silogismo y cómo pretendemos colocarlo como instrumento de la lógica, ahora, dialéctica, es más importante de lo que en apariencia se observa. De todo esto depende finalmente el que podamos hacer una definición clara del enunciado principal que dé cuenta de la solución a la situación problemática que nos hemos planteado; así, no sólo se trata de hacer explícita una herramienta teórica para la construcción de conocimiento.

La inferencia deductiva es objeto de estudio de la lógica formal, las estrategias que existen son la sustitución; la separación, o *modus ponens*; la reyección, o *modus tollens*; la ejemplificación y la generalización (Bunge, 1983:860). Utilizaremos como heurística una estrategia de inferencia parecida al *modus tollens*, consistente en una recusación condicional nómica del antecedente, que se constituye de la premisa menor de un silogismo dialéctico; y un consecuente que afirma la coincidencia esencial, configurado por la premisa mayor.

Para lograr lo anterior, cuando usamos hipótesis causales, el silogismo dialéctico se construye con la premisa mayor enunciada nomológicamente; es decir, no basta con que ya dé cuenta del movimiento de lo real, de la unidad de lo diverso, al haber sido planteada desde el contenido de algún proceso social determinado; sino que se planteará como regularidad, con pretensión de definir absolutamente todos los casos en *lo real*. Incluirá en este nivel de enunciación, a todos los casos menores, a todas las premisas menores que sean colocadas. Si en un proceso de contrastación determinado, la conclusión no es dable debido a la falta de coincidencia entre las premisas, entonces el silogismo será falso, por imposible.

Así el potencial de ampliar el proceso de la refutabilidad se despliega enormemente sobre todos los casos posibles que contengan coincidencia con la esencia de la premisa mayor del silogismo dialéctico. Con lo que no sólo es potencialmente más fácil la contrastación con múltiples singularidades, sino que, además, se abre la puerta para que se constituyan supuestos teóricos nuevos que subsuman a los vigentes. Con lo que el espectro de posibili-

dades de refutación de las hipótesis así enunciadas, se multiplica y diversifica necesariamente.

Con esta herramienta del silogismo, evaluaremos absolutamente todos los enunciados, incluso los más generales que se incluyen en esta Teoría Sustantiva.

2. Área Formal–Sintáctica

En esta área se define la sistematización de los enunciados base de la teoría sustantiva. Es aquí donde resulta necesario establecer el tipo de causalidad que plantea la teoría sustantiva.

Asumimos que *lo real* es un *continuum*, de donde la razón extrae por abstracción discontinuidades. La categoría dialéctica causa-efecto nos permite analíticamente abstraer un proceso, fenómeno, hecho, etc., en dos fases, pero no es que así exista en *lo real*, donde resulta una concatenación de hechos compleja y en permanente transformación.

La Causa Completa se compone de: La Causa Esencial (CE) y su Efecto Específico (EE); Condiciones Necesarias (CN) para tal efecto; y Condiciones Contingentes (CC) siempre presentes.

Tomando a *x* como un fenómeno determinado, si tenemos encadenados la causa esencial y las condiciones necesarias, se dará obligadamente un efecto de carácter específico; donde siempre a las condiciones necesarias se sumarán condiciones de carácter contingente, que aunque nunca pueden permanecer ausentes no tienen ningún peso para determinar la especificidad del efecto.

Formalizando:²²

$$\forall_x((CE_x+CN_x)+CC_x)\leftrightarrow EE$$

²² Clarificamos los signos especiales que usaremos en las formalizaciones lógicas de los enunciados:

∀ Cuantificador Universal, indica, “para todos los casos”;

x Variable de caso, indica un fenómeno, hecho, etc;

() Incluye a;

+ Se agrega;

→ Determinante Bicondicional;

↔ Determinante Condicional Simple;

→p Probabilista Simple;

~ No;

∃_x Existe sin;

^ Conjunción “y”.

El tipo de causalidad en esta ley general, es de orden determinista pero de forma necesariamente bicondicional; donde las condiciones contingentes no tienen peso en la determinación de la especificidad del efecto, pero otorgan singularidad al fenómeno.

Este tipo de causalidad tiene un gran peso en toda la posición teórica, es por eso que resulta pertinente hacerlo explícito. Por ejemplo, si hemos podido identificar arqueológicamente el fragmento de un artefacto cerámico como perteneciente al espacio y tiempo sociales virreinales tempranos que aquí nos interesan, lo podemos considerar como un efecto específico, para lo cual debieron existir condiciones necesarias e insustituibles, esenciales inmediatas para que esto fuera así: procesos de trabajo, división social para poder efectuarlo, artefactos para la producción, materiales para su producción que indicarían cierta cantidad de trabajo pasado objetivado, etc.. Podríamos identificar también si el artefacto fue usado y desechado. Por sus atributos, así como por su contexto de descubrimiento, podríamos organizar una serie de supuestos sobre su funcionalidad; es decir, sobre el contenido inmediato de esta forma cultural. Todo esto, además de las transformaciones del contexto tanto naturales como antropogénicas, incluirían las condiciones necesarias para que tuviéramos en ese preciso contexto tal objeto; todas son condiciones indispensables, inmediatamente esenciales. Sin embargo, como ya vimos, la singularidad de la cultura depende en gran medida de las condiciones contingentes; esto es, la serie de elementos que no determinan ni cualifican el efecto específico, pero siempre se encuentran presentes singularizando el hecho.

Aparte del tipo de causalidad de la teoría sustantiva, en esta área se definen los principios nomológicos sobre el movimiento de *lo real*; la dialéctica afirma leyes generales del movimiento, que veremos detenidamente ahora.

Recordemos que la sociedad concreta se define por dos dimensiones contradictorias, la *cultura* como el conjunto de formas fenoménicas singulares por un lado, y por el otro la *formación social* como el conjunto de contenidos esenciales generales. El movimiento de la sociedad se define por la relación contradictoria entre la calidad esencial estructurada por las relaciones sociales de producción por un lado, y por el otro la magnitud esencial evidenciada por el desarrollo de las fuerzas productivas. La cultura define su movimiento en torno a la relación contradictoria entre la calidad esencial —en el propio nivel singular de la cultura— de su singularidad por un lado, y por el otro la magnitud esencial —también en este nivel de integración de *lo real*— evidenciada por la diversificación de las actividades sociales. El eslabonamiento intermedio entre las magnitudes esenciales de la cultura y la formación social se expresa en la división social del trabajo, que es expresión particular de la diversificación de

las actividades sociales en torno a la cultura, y magnitud esencial del desarrollo de las fuerzas productivas en torno a la formación social.

Las categorías dialécticas del movimiento de lo real; se desarrollan de manera imbricada y es sólo a través de la abstracción que podemos definir las variables componentes para cada una. Podemos afirmar que la fuerza del motor fundamental del movimiento lo genera la Contradicción, que se expresa en torno a la relación de Correspondencia entre Calidad y Magnitud, y que cuando en la solución de contradicciones antagónicas que superan la medida crítica de transformación de calidades se integra en el orden del movimiento dialéctico la Negación.

Valga por el momento, esta breve explicación para la exposición de las tres categorías que dan cuenta del movimiento en la dialéctica; y que constituyen los elementos generales heurísticos y explicativos generales de los que parte esta teoría sustantiva.

- Correspondencia de Calidad y Magnitud. A toda variación gradual de una magnitud (MA), o acumulación cuantitativa (AC), corresponde una calidad (CA), que se transforma cuando la acumulación traspasa la medida crítica (MC) que determina la calidad esencial de un proceso, fenómeno, hecho, etc.,

Formalizando:

$$\forall_x(MA_x1) \leftrightarrow CA_x1$$

$$\forall_x((CA_x1 + AC_x) > MC_x) \rightarrow CA_x2$$

La calidad esencial de la cultura es su irreductible singularidad, la cual se manifiesta como la integración de la multiplicidad de formas fenoménicas parciales que guarda su configuración aparente.

La magnitud de la cultura se identifica en la gradualidad de la diversificación de las actividades sociales.

La medida de la cultura depende del nivel específico de la cultura concreta bajo análisis. En este sentido, la medida consiste en el punto crítico en que la transformación de la magnitud cultural logre un salto cualitativo en la singularidad cultural. Para cada conjunto de formas fenoménicas parciales de la cultura existirá su propia medida, por lo que no es posible expresarla como generalidad para todos los casos. Aunque para el caso por ejemplo de complejo artefactuales por ejemplo, que son además lo que mayormente se analizan en la arqueología tradicional, la medida crítica sean sus límites funcionales singulares.

Esta gradualidad así expresada, se encuentra determinada por el nivel de desarrollo de la división social del trabajo, que es posible observar como diversificación de procesos de trabajo determinado. Lo cual indica en su dimensión aparente, la forma en que se manifiesta la transformación en el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, la transformación de los contenidos sociales. Esto define como efecto, la expansión de la capacidad de transformación de *lo real* a través del trabajo humano; lo cual genera a su vez una diversificación en las experiencias humanas y en el concreto sensible, es decir, en lo experienciable. Estamos hablando, así, de la configuración de las formas fenoménicas singulares necesarias, vinculadas con las actividades productivas, que son definidas como magnitud del desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, del movimiento de una dimensión esencial de la sociedad.

Sin embargo, las mismas formas culturales se transforman cualitativamente desde su propio nivel formal y fenoménico, cuando:

- i. Se transforman los objetos de transformación;
- ii. Se transforman las formas de elaborar artefactos y elementos, en la gradualidad intrínseca de los procesos de trabajo y cooperación determinados;
- iii. Se transforman las formas de artefactos y elementos producidos.
- iv. Se diversifican actividades no productivas en la transformación de la experiencia social frente a *lo real* (*cfr.* Bate, 1978).

Todo esto bajo la restricción de que en ninguno de los casos sea implementada una variación de la cantidad de trabajo vivo o pasado para producir los mismos valores de uso.

La referencia temporal de la gradualidad de las transformaciones de las dimensiones de una sociedad concreta, no coincide mecánicamente en ritmos homotaxiales. La *cultura* no se transforma en los mismos ritmos que lo hace la *formación social*.

Por ejemplo, cuando el movimiento cultural intrínseco de esta dimensión se efectúa por la reiteración en la producción de un objeto, y los contenidos generales sociales se han transformado cuantitativa e incluso cualitativamente, entonces el movimiento relacional en la cultura en la producción de tal artefacto o elemento, se define precisamente por encontrarse en relación con los nuevos contenidos sociales.

Resumiendo, existen al menos dos procesos generales definidos de dinámica particular de la cultura respecto a diferentes niveles causales:

- i. Transformación cualitativa de magnitudes en la dimensión cultural en tanto acciones reiterativas, interés creativo, y condiciones contingentes casuales en la cotidianidad de las actividades sociales, correspondiendo a un efecto de transformación en la singularidad de la cultura.

A toda transformación de la magnitud en tanto Objetos de Transformación (OT), Forma de Elaborar Objetos en la gradualidad intrínseca de los procesos de Trabajo Determinado (FEOTD), Formas de Objetos Producidos (FOP), Diversificación de Actividades No Productivas en la Transformación de la Experiencia Social frente a *lo real* (DANPTES); en tanto no se altere la cantidad de trabajo vivo o pasado en las actividades productivas; corresponde un cambio cualitativo en las formas culturales en tanto singularidad de la cultura (SIN).

Formalizando:

$$\forall_x(\text{Transformación en } (OT_x \text{ y/o FEOTD}_x \text{ y/o FOP}_x)\text{y/o DANPTES}_x) \\ \leftrightarrow \text{Transformación en SIN fenoménica}$$

Así que no existirá ningún caso en que se dé una transformación en la magnitud respecto a los Objetos de Transformación, la Forma de Elaborar Objetos, Formas de Objetos Producidos, Diversificación de Actividades No Productivas en la Transformación de la Experiencia Social frente a lo real; donde no se altere la cantidad de trabajo vivo o pasado; y no corresponda con un efecto necesario de transformación cualitativa en las formas culturales en tanto singularidad de cultura y viceversa.

Formalizando en torno a un silogismo dialéctico:

$$\sim \exists_x(\text{Transformación en } (OT_x \text{ y/o FEO}_x \text{ y/o FOP}_x)) \text{ y/o DANPTES}_x) \\ \wedge (\sim \text{Transformación en SIN fenoménica}) \wedge \text{Viceversa}$$

- ii. Transformaciones en relación con la magnitud esencial de la contradicción fundamental del ser social. Son transformaciones cualitativas en las formas aparentes de elementos o procesos de contenidos más esenciales como el desarrollo de fuerzas productivas o la diversificación de las actividades sin que se dé un cambio crítico en su magnitud, sino sólo se trate de una sustitución de elementos o formas necesarias de procesos que conforman el contenido de formas culturales; pero que debido a esto exista un cambio significativo en el nivel de las formas fenoménicas que se corresponden a las diversas magnitudes de los elementos o formas que fueron sustituidas; también en lugar de sustitución se puede dar

una innovación aplicando nuevos elementos, por lo que serán necesarias nuevas formas.

Así que no hay caso que muestre una transformación en la magnitud o acumulación cuantitativa en cuanto al Grado de Diversificación de Actividades Sociales (GDAS), presentes en una División del Trabajo más Desarrollada (DTMD) que no multiplique los Procesos de Trabajo Determinado (PTD), y a su vez no desarrolle Prácticas y Experiencias Sociales, así como Conciencia Social (PESCS); y que no tenga como resultado la transformación de la singularidad de la cultura dada por la Multiplicidad de Formas Fenoménicas Parciales (MFFP).

Formalizando en torno a un silogismo dialéctico:

$$\sim\exists_x(((\text{Transformación en GDAS}_x) \rightarrow \text{Transformación en DTMD}_x) \rightarrow \text{Multiplicación en PTD}_x) \rightarrow \text{Transformación en PESCS}_x) \wedge \sim(\text{Transformación en SIN Fenoménica} \wedge \text{MFFP}_x)$$

También es necesario hacer hincapié en que la transformación de las formas culturales, puede tener como motor general la transformación cualitativa, o salto cualitativo de la formación social. Casos en donde necesariamente se haya superado la medida crítica de la magnitud esencial social en torno a la magnitud esencial que es el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, donde se haya realizado una transformación revolucionaria. Sin embargo, este tipo de transformación cultural resulta sólo una fase última de la segunda posibilidad de transformación arriba enunciada; ya que es efecto directo del Desarrollo de las Fuerzas Productivas, la Diversificación de las Actividades Sociales Productivas, sólo que en una medida revolucionaria, tanto del orden esencial social, como de la configuración cultural.

- Contradicciones. La gran ley de la contradicción dialéctica,²³ es quizá la más importante de todas y es el motor principal del movimiento en la filosofía hegeliana y en todo el materialismo histórico. Sólo procesos con unicidad esencial pueden al mismo tiempo ser contradictorios, pues no todo en *lo real* se pretende como potencialidad de fuerza contradictoria. Para esto primero debe existir diferencia e identidad de contenidos, procesos unidos por convertirse en polos contrarios, donde el vigente es el positivo y el emergente el negativo, la lucha de ambos en su punto más importante es el antagonismo. Los tipos de

²³ Véase Díaz Chávez (1971:29-57).

contradicción se pueden abstraer dependiendo de su nivel de acción en el proceso, como fundamentales y secundarias en subordinación. También se ha pretendido una supuesta clasificación dependiendo del orden espacial; existirían las internas, esenciales en un proceso determinado con efectos específicos y generales; y las externas que agregan el inexorable nexo de Interdependencia Universal o también definido como concatenación universal del mundo. Finalmente es medular diferenciar las clases de contradicciones por su singular proceso de disolución; las antagónicas sólo se resuelven necesariamente por identificación o fusión, esto es, cuando los polos pierden su calidad contradictoria, emergiendo una nueva contradicción esencialmente nueva, aunque vale decir que la solución antagónica regularmente indica la negación de alguno de sus polos, transformándolo hasta anular su capacidad de contradicción antagónica, pero nunca su negatividad si la contradicción continua; las no antagónicas regularmente se encuentran subordinadas a una contradicción interna, y se resuelve por pérdida de su calidad de contradicción o por desplazamiento en torno a contradicciones secundarias.

La inesencialidad de la cultura hace que la contradicción como motor fundamental del cambio no se corresponda directa y mecánicamente respecto a los cambios cualitativos de los contenidos sociales. Esto en gran medida porque en la cultura lo necesario y esencial se encuentra indisolublemente concatenado con lo secundario y contingente, de ahí que se trate de niveles fenoménicos; por lo que se concluye que no hay precisamente una sola contradicción que otorgue especificidad al cambio cultural, sino una infinita diversidad de contradicciones particulares de diversos tipos actuando en uno o varios fenómenos al mismo tiempo. Estas contradicciones se encuentran mediatizadas con respecto a la contradicción fundamental de una sociedad concreta. Dichas contradicciones de los niveles culturales podrían definirse como actuantes en "...diversos niveles de acción con distintas relaciones espaciales, diverso grado y ritmo de desarrollo temporal, de diversas formas de interacción de los contrarios" (Bate 1978:148), por lo que es necesario que en un proceso de investigación arqueológica concreto y singular, en caso de tratar con problemas de transformaciones culturales, se deban necesariamente dimensionar correctamente las calidades, magnitudes, medidas, tipos de contradicciones, niveles de singularidad o esencialidad en el nivel cultural y su relación con los contenidos más próximos, para poder entender cabalmente los procesos concretos multideterminados.

De cualquier forma, tenemos al menos dos posibilidades de transformación, donde la contradicción funge como el elemento generador del movimiento, por un lado tenemos la transformación en el nivel intrínseco cultural,

y por el otro lado nos encontramos con una transformación efecto del nivel relacional de la cultura con la formación social:

- i. Transformaciones efecto de saltos cualitativos al interior de la misma singularidad cultural, que no corresponden a una transformación cualitativa en la formación social;
- ii. transformaciones en la singularidad cultural en su relación con saltos cualitativos revolucionarios que cambian la esencialidad de la formación social.

Además debemos tener siempre presente que la misma relación tricategorial básica entre cultura y formación es en sí contradictoria, y se define como fundamento del movimiento social concreto. Estas contradicciones entre formas y contenidos sociales:

- Son contradicciones que rigen en distintos niveles de integración del sistema social, operando con distintos niveles de acción causal y estructural;
- las diversas relaciones contradictorias que se dan simultáneamente en cada momento de la totalidad, poseen distintas dimensiones temporales y pueden encontrarse en diferentes fases de desarrollo;
- Las contradicciones se establecen entre entidades en diversas posiciones relativas dentro del sistema social o entre este y la naturaleza;
- la lucha de contrarios adquiere distintas intensidades y formas de resolución (*idem.*: 88).

Por lo que la complejidad para la definición del movimiento cultural y sus causas son en cada caso determinado de investigación una labor ardua, debido a la complejidad existente; sin embargo, debemos tener siempre en consideración que: A toda Transformación en la Formación Económico Social (TFES) de una sociedad concreta corresponde una nueva configuración de contenidos, y dependiendo de la Singular Correspondencia (SC) de las formas con estos contenidos sociales, se Transformarán en Ritmos Variables las Singularidades Culturales (CRVSC).

Formalizando:

$$\forall_x(\text{TFES}_x + \text{SC}) \rightarrow \text{PTRVSC}$$

El sentido probabilista que hemos colocado a esta determinación causal, tiene que ver con la consideración de la relación que existe entre posibilidad y probabilidad, donde la segunda es medida de la primera. Aunado a esto, hemos

de considerar que el curso de todo movimiento social siempre estará determinado por la categoría dialéctica posibilidad-necesidad; así la “P” que cualifica aquí la causalidad deberá entenderse en sentido de posibilidad. Esto es, que si bien sí considera la generalidad de esta determinación, no cuantifica lo probable del hecho, ya que como vimos, esto depende de cada caso concreto de investigación. Podríamos finalmente añadir sobre este particular que, existe una independencia relativa de la cultura con respecto a la formación social, dada su multideterminación causal y su carácter fenoménico y singular.

- Negación Dialéctica. Esta ley del movimiento plantea que cuando se resuelve una contradicción de carácter antagónico, la calidad esencial de una formación social nueva que fungía como el polo negativo, rebasa la medida crítica y niega dialécticamente a la ahora vieja calidad. Con esto los niveles más aparentes ordenados en el nivel cultural se ubican en un nuevo lugar dentro del sistema social, con lo cual se gestan a su vez nuevas contradicciones, las cuales tienden a resolverse de manera antagónica o no antagónica; otras formas persisten y algunas más se desarrollan con relación al polo esencial ahora positivo que logró negar al anterior.

Si un Contenido de una Sociedad Clasista es Negado Cualitativamente (CSCNC), Desaparece el Nexo Relacional con las Configuraciones de Singularidades Correspondientes con dichos contenidos (DNRCSC), formalizando:

$$\forall_x(\text{CSCNC}_x) \rightarrow \text{DNRCSC}_x$$

Por lo que, no existirá caso alguno en que el Contenido de una Sociedad Clasista sea negado o se encuentre en proceso de negación, y no desaparezca el Nexo relacional con la Configuraciones de Singularidades Correspondientes con dichos contenidos.

Formalizando en torno a un silogismo dialéctico:

$$\sim \exists_x(\text{CSCNC}_x) \sim \text{DNRCSC}_x$$

Las formas culturales se transforman así relacionamente con los nuevos contenidos, dependiendo del nivel de antagonismo y de las mediaciones intermedias. Y por supuesto, la necesidad de los nuevos contenidos produce nuevas configuraciones culturales.

- Hipótesis Central sobre la *transformación cultural efecto de invasiones*. La transformación cultural de una sociedad en procesos de invasión es efecto esencial directo de la forma de solución diferencial, que ocurre respecto a los diver-

esos niveles de integración de las contradicciones sociales. Donde las formas culturales de cada clase y grupo social transforman la calidad singular formal, en relación directa con la negación dialéctica de uno de los polos en conflicto, el desplazamiento retardatario hacia una contradicción secundaria, o la pérdida de contradictoriedad. Aquí es donde se producen disyuntivas de transformaciones formales o de contenido en la cultura dependiendo de la causa del movimiento de la magnitud cultural, evidenciada como la diversificación de las actividades sociales; si la transformación se da por un lado, como efecto del salto cualitativo de la formación social, el desarrollo de las fuerzas productivas, o el desarrollo de la división social del trabajo, el movimiento tendrá una relación con los contenidos de la sociedad; y si por otro lado es efecto de la reiteración, el interés creativo o elementos contingentes que no impliquen mayor cantidad de trabajo en la realización de procesos de trabajo determinado, entonces no habrá un cambio relacional respecto al contenido, sino en la misma dimensión inesencial de la cultura.

Es necesaria una aclaración sobre el ritmo de transformación de las dimensiones de una sociedad concreta. Frente a la falsa idea de aquellos que asumen que los cambios se dan sincrónicamente en diversos niveles de la sociedad, como la difundida idea de la supuesta homotaxialidad directamente correspondiente entre las transformaciones culturales y la organización política, o cualquier otro aspecto de la sociedad. Sabemos pues, que no son mecánicamente correspondientes, por lo tanto no son iguales ni en cantidades ni en calidades en niveles temporales y espaciales. Considérese el común error en el análisis arqueológico que equivoca crasamente en sus conclusiones, cuando ubica causalidad entre transformaciones aparentes en la cultura arqueológicamente definidas, y transformaciones políticas. Recordemos cuántas “fases cerámicas” no son más que configuraciones culturales arqueológicas y son malentendidas como procesos sociales esenciales pretéritos.

3. Área Ontológica

Ya previamente hemos apuntado brevemente que la ontología planteada por el materialismo histórico es, como cualquier otra ontología, un proceso continuo de actualización, de teorización sobre lo real. Sin embargo, hemos de admitir que durante décadas este conocimiento se mostró proclive a considerar análogos a la ontología con lo real, que la realidad y lo real no tenía distancias, en sentido de coincidencia mecánica y absoluta; con lo que se colocó peligrosamente en las cercanías del estatismo intelectual y el paso a los dogmas y el autoritarismo académico. Es necesario precisar que si bien se han realizado tremendos esfuerzos por detener esta postura, aún permanece no sólo en la academia, sino también en la izquierda demagógica.

Han sido planteadas críticas hacia el materialismo histórico occidental, de orientar —prácticamente desde Lukács—, grandes esfuerzos al desarrollo de la ontología y una aparente tendencia a la infinita demostración de la coincidencia de *lo real* con leyes y categorías dialécticas. También se han dejado escuchar denodadas y muy cercanas voces críticas hacia la postura monista del método frente a *lo real*. La crítica se esfuerza por presentar a la arqueología materialista histórica como una presentadora de casos ad hoc, de posturas siempre retornantes a la verificación de las grandes leyes, otorgar pues, datos a modo para una teoría siempre estable. Con ellos claro está, el materialismo dialéctico estaría en posibilidad de perder al *mundo* y quedarse con la teoría funcionando sobre el escritorio.

Sin embargo, tal como ya lo hemos considerado, el proceso de producción de conocimiento desde la dialéctica, es tan falible como cualquier otro que honestamente se plantee en la pretensión de la contrastación con *lo real*. De cualquier forma siempre existe un déficit entre la teoría disponible, y la necesaria. Las críticas se disuelven en la práctica de lo contrario, el desarrollo de la ontología es necesario e irrenunciable, y la dialéctica es la base heurística en estudios singulares sobre *lo real*, pero sólo eso, heurística dialéctica.

La teoría sustantiva que aquí tratamos comparte con la posición teórica en general bajo los términos de no-contradicción interna y correspondencia con el mundo las consideraciones generales sobre lo real material, el objeto y el sujeto en el mundo, y la compleja concatenación universal del todo concreto en permanente movimiento. Esto es, que la Cultura como la dimensión más aparente de la sociedad concreta comparte con el todo los asertos generales axiomáticos que asumen el movimiento como magnitud esencial y a la complejidad como calidad general.

La consideración ontológica del movimiento tiene repercusiones importantes en el entorno de la posición valorativa de la posición teórica. En la medida en la que se establece como condición de la existencia de *lo real*, su permanente movimiento es también el de sus dimensiones internas. El movimiento permanente entiende que la desigualdad social no es obligatoria en su fenomenología actual, que se puede ejercer movimientos incluso desde la academia que mantienen propensión de negar el estado actual de las cosas; esto es, la posibilidad de la transformación de lo vigente. La posibilidad de la transformación descubre en la explotación, al excluido, a la víctima, al sufriente ser que comunica en su miserable condición y denuncia su condición, se vincula con los movimientos sociales de liberación, no para liberarlos, sino para acompañarlos en su liberación, no para ellos, con ellos.

Los procesos de invasión implican siempre la pretensión de apropiación de trabajo y efectos de éste, de la sociedad sometida. El movimiento de la cultura

dependerá, como hemos apuntado, de las contradicciones y la forma de solución de ellas entre las sociedades en conflicto, entre clases y grupos sociales, de la cultura a estos asociada. Sin embargo, no se trata de la explicación de cómo se transforma la cultura en este sentido solamente. En el proceso se gestan multiplicidad de víctimas en los diferentes niveles de integración de las contradicciones sociales; víctimas explotadas y excluidas, incluso negadas físicamente; movimiento cultural y génesis de víctimas, descubrimiento tras la explicación funcional, de la crítica necesaria, denuncia del oprobio del pasado, en fin, ontología éticamente dirigida.

4. Área estética

Si consideramos que la teoría más simple es potencialmente la más fácil de refutar, debido a la cantidad mínima de variables, y a los efectos que esto tiene en el orden metodológico; deberíamos asumir que una teoría sustantiva sobre la transformación cultural como la expuesta aquí, presentaría grandes dificultades para ser refutada.

En el sentido de que la evaluación de todas las variables en casos concretos de alta complejidad, donde intervienen multiplicidad de calidades y magnitudes posibles para cada fracción de la cultura, sería una tarea colosal.

Sin embargo, esto es solamente una apariencia, lo intrincado de la hipótesis es efecto necesario de la muy alta complejidad del proceso analizado; y, aún así, y debido precisamente a la estrategia de colocar los enunciados en términos nomológicos hemos abierto la posibilidad de colocar múltiples procesos ejemplares para intentar la contrastación de la hipótesis planteada. Esto es, la hipótesis podría ser colocada en más de un caso específico pretérito para su contrastación; la Europa expansionista de los siglos XV y XVI, pero también la Roma Imperial, o el Neocolonialismo decimonónico, o tal vez en Asia bajo la diáspora de los mongoles, otros virreinos como el de Perú o el de Nápoles, serían posibilidades para contrastar nuestra hipótesis. Pero no solamente eso, invasiones de comunidades primitivas tribales sobre otras, o sobre comunidades pre-tribales, o clasistas sobre cacicazgos. O en el caso de América Media antes de la invasión española, múltiples sociedades clasistas confederadas sobre otras sociedades clasistas, para muestra un gran botón, la *Excan Tlatoloyan*, la llamada Triple Alianza que en muy pocas décadas invadió múltiples espacios comprometidos por diversas sociedades y que generaron transformación cultural.

Consideramos que es bien factible que con el progreso de procesos determinados de investigación sobre casos arqueológicos específicos, sea posible desarrollar a la vez, hipótesis en torno al movimiento y regularidades observadas sobre porciones del sistema factual arqueológico; para lo cual se deberían

plantear diversos momentos metodológicos específicos para cada clase de material, lo cual sólo tendría necesidad de la argumentación de hipótesis de menor nivel de complejidad, las cuales incluso podrían resultar eventualmente más expeditas en la vía de su eventual refutación. Con lo que el área estética ordenaría en propuestas de procesos de investigación arqueológica ejemplares de casos de nivel de complejidad menor y con mayor capacidad de abordar efectivamente en la comunidad de comunicación académica.

5. Área valorativa

La especificidad de la 11a. sobre Feuerbach de Marx, cobra importancia radical en la producción de conocimiento histórico. Si bien el pasado es ineluctable en cuanto hechos acaecidos, sin posibilidad de transformación, si lo es, claro está, el espectro objetual que la ciencia histórico-social busca, esto es, qué del pasado nos interesa investigar. En dónde se planta el investigador en el pasado para investigar.

La continuidad de los contextos arqueológicos es multidimensional y en definitiva presenta un abanico muy grande y complejo de posibilidades de ser abordado por el investigador. Para el positivismo radical resulta importante cualquier tipo de investigación que se emprenda; se podría de esta manera homologar en función de significación científica, un análisis cerámico de un sitio determinado en cierta fase temporal relativa, la descripción del patrón de asentamiento durante un horizonte histórico definido, o cualquier eventual proceso de investigación sobre algún artefacto *sui generis*. Nosotros disentimos en absoluto pues en el desarrollo de la teoría sustantiva hemos de añadir abiertamente que, la ciencia que realizamos mantiene una perspectiva última de interés, de orientación; que rebasa el orden de la constitución de la verdad que coincide con lo real; sabemos pues desde el materialismo histórico de Marx y Engels, que toda producción de conocimiento mantiene expectativas de orden práctico.

Si elegimos la definición temática y la situación problemática en torno a procesos de conflictos sociales antagónicos, es porque nos interesa esa porción que ha quedado reclusa al olvido en el interés de la arqueología funcional que da cuenta de contextos arqueológicos efecto de los procesos de conquista y colonización. La génesis masiva de víctimas en las guerras de invasión, el desarrollo de formas de explotación y exclusión, el establecimiento de fronteras y sistemas impositivos, la persecución, crearon efectos en la dimensión más aparente de la sociedad, en la cultura, evidenciada parcialmente en la cultura arqueológica; esto es finalmente lo que investigamos más allá de la constitución de la hipótesis sobre el funcionamiento del proceso, sobre su movimiento real.

Si el marxismo se interesa por el análisis de las condiciones materiales de producción, es porque estas mismas y el orden social que se estructura para lo-

grarlo sirve de fundamento para el aseguramiento de la vida humana, elemento primero, incluso antes que la razón misma; el aparente economicismo interalista del materialismo histórico, no es más que aparente como ya hemos visto. El reconocimiento del mayor nivel de causalidad social en el *Ser Social*, en el *Modo de Producción*, radica en que es precisamente de ello que depende la existencia misma de la sociedad y llevado hasta la singularidad cotidiana máxima, de ello depende también un día más de vida de un ser humano. Así; cuando afirmamos elementos de explotación y relaciones de propiedad de los elementos de la producción en la definición del *Modo de Producción*, también observamos, definimos, explicamos y denunciemos los actos antiéticos del pasado, desde los generales, hasta los singulares.

Por el momento no queda más que afirmar que nuestra práctica arqueológica es una interesada por la vida humana, del pasado, con fuertes analogías conductuales con nuestro quehacer como intelectuales y miembros de una sociedad que fracasa cada vez más contundentemente en el aseguramiento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

El conocimiento producido desde la academia, al ser presentado en la cuenta pública se transforma en una porción más de la cultura, se introduce en el manejo pseudoconcreto de los más diversos grupos sociales. Si consideramos a la cultura como la dimensión donde se manifiestan en su singularidad más aparente la existencia de las clases sociales y sus diferentes grupos; y si se pretende transformar la realidad desde una postura valorativa; entonces se torna necesario primero reconocer que políticamente la cultura en tanto conjunto de formas no tiene ninguna adscripción signíca determinada, y que la eficacia de su manejo en este ámbito depende de la conciencia de cada clase y de los niveles afectivos de compromiso para la transformación, y que tal conciencia depende de la posición de las clases en el ámbito estructural (Bate, 1984a:117-124). Así pues, resulta necesario afirmar el compromiso que tenemos como intelectuales no sólo desde la producción de conocimiento científico éticamente dirigido, sino también en la pretensión del manejo consecuente que de ella se realice, he ahí un panorama más amplio que no abordaremos aquí y es la *política de la arqueología*, también de orden valorativo.

6. Área empírica

Ahora bien, la porción de la cultura arqueológica que se puede elegir es prácticamente cualquier *Complejo factual arqueológico*, puede ser el cerámico, el lítico, el osteodontoquerático, o también el *Complejo elemental arqueológico* de la arquitectura o los tratamientos mortuorios; o los ecofactuales o circunfactuales. El objetivo final del análisis, se centra en la definición de funcionalidades sociales de cada uno de los distintos niveles de integración clasificatoria artefac-

tual o elemental por parte de las clases o grupos sociales asociados a cada clase de ordenes culturales arqueológicos. Se puede profundizar desde la contradicción de clase, aunque también existen múltiples contradicciones, de grupos de edad, de género, de adscripción cosmovisional, etc.

El espectro objetual que podría derivar de la necesidad de contrastar una hipótesis como la aquí planteada es realmente amplio. Queremos comentar que, se podrían realizar intentos de contrastación, no sólo desde en la multiplicidad de hechos arqueológicos. También se podrían evaluar éstos con relación a cada uno de los niveles de integración de las contradicciones sociales. O también, por funcionalidades específicas, en contextos sociales determinados.

La teoría sustantiva ha sido puesta a prueba con el caso de la transformación cultural efecto de invasiones de sociedades feudales sobre sociedades clasistas iniciales y comunidades primitivas tribales, particularmente desde el complejo artefactual cerámico. Se trató fundamentalmente del caso de las contradicciones desarrolladas en la sociedad virreinal temprana, aún clasista inicial como un polo positivo frente a una forma socioeconómica feudal introducida por los invasores que a lo largo de un siglo de colonización, proceso que logró finalmente negar dialécticamente a esta sociedad e instaurar plenamente una sociedad feudal. En efecto se logró establecer con claridad los conjuntos artefactuales a nivel tipológico que se transformaron efecto de la contradicción de clase: existieron formas que se reiteraron en su elaboración derivado de la pérdida de contradicción; otras que fueron proscritas derivadas de una negación dialéctica por resultar antagónica; otras que fueron partícipes de la transformación cultural como nuevas formas por causas formales de nuevas actividades, procesos creativos, y también las implicadas como novedad vinculadas con la menor cantidad de trabajo vivo y aumento de la producción y el comercio efecto de ello (cfr. González, 2004).

COMENTARIOS FINALES

La invasión implica regularmente procesos violentos corporal y/o sógnicamente que anteceden el llamado ámbito de la colonización, la cual ya implica la incorporación de sujetos de la sociedad o comunidad hegemónica al ámbito de producción de la parte subalterna. Durante el proceso bélico, si se da, el efecto fundamental radica en la negación de la vida humana en aras de la toma de control político y económico de una sociedad sobre la otra. Una invasión que evita o prescinde de la guerra o el sometimiento corporal directo, lo hace a través de la intimidación sógnica y claro está, detrás se encuentra la amenaza de la violencia corporal efectiva. La vida humana es colocada en el anaquel de lo prescindible. Una vez consolidada la invasión se generarán individuos explotados y excluidos, víctimas

enfrentadas a condiciones de negación de la vida buena; son ahora desde aquí en adelante los inferiores, los conquistados, los vencidos, los que padecen en una cotidianidad ignominiosa los atropellos a su condición fundamental de ser humano.

El proceso completo de invasión es altamente complejo y su análisis está condicionado necesariamente a la evaluación de las diferentes contradicciones preexistentes, el proceso de transformación violenta y sus diversos resultados, todo observado como un continuo. Es en los distintos niveles de adscripción de cada individuo respecto a cada uno de los grupos sociales donde éste actúa, que se conjugan los diferentes procesos de contradicciones sociales.

Es en los distintos niveles de adscripción de cada individuo respecto a cada uno de los grupos sociales donde éste actúa, que se conjugan los diferentes procesos de contradicciones sociales. Así, por ejemplo, una mujer *macehualli* de alguna comunidad agroartesanal entre los *Cuauhnáhuac* tlaca (gente de Cuauhnáhuac) en la primera mitad del siglo XVI tras la invasión española, se encontraba en varias relaciones desventajosas que negaban su condición de ser humano con posibilidades de desarrollo de la vida buena:

- al ser explotada por un orden social imperial mundial, virreinal, y también local que la sometían a tributaciones en trabajo vivo y pasado,
- al ser negada como factor de decisión fundamental en acciones de carácter político en su comunidad de vida,
- al ser excluida de la definición futura de su comunidad por no participar en la discusión de la proyección de orden comunitario en los diversos actos de trabajo y,
- al ser sometida a la explotación desde su niñez en el tejido y las labores agrícolas.

Al desarrollarse la invasión española su vida fue prescindible, pudo morir violentamente, por la espada o aperreada, por extenuación ante trabajos insufribles o magullada por la viruela negra; pero si esto no sucedió así, bien pudo ser lacerada en el rostro con una gran letra G y convertida esencialmente en esclava, o sometida al servicio personal de los invasores; integrada a los nuevos actos de producción en un eslabonamiento mundial que detrás de un par de siglos se vería reflejado en la consolidación de la fuerza primigenia del capitalismo noreuropeo. Es pues la conjugación de los diversos niveles de integración de las contradicciones sociales y su superación dialéctica particular en cada caso, en cada grupo social, lo que configuró el orden social virreinal; es pues la víctima un hilo conductor de la denuncia y la memoria de la infamia.

Es momento y ha sido desde hace décadas, de evitar las categorías funcionales de la Antropología colonialista y comenzar a hacer de una Antropología Crítica una vía en permanente irrupción, incluso consigo misma.

BIBLIOGRAFÍA

- Bate Pettersen, Luis Felipe
 (1978) *Sociedad, formación económico-social y cultura*, Ediciones Cultura Popular, México.
 (1984a) *Cultura, clases sociales y cuestión étnico-nacional*, Colección Principios, Juan Pablo Editores, México.
 (1993) “Teoría de la cultura y arqueología”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 27, México, 75-94 pp.
 (1998) *El proceso de investigación en arqueología*, Editorial Crítica Barcelona, España.
- Bate, Luis Felipe y Manuel Gándara Vázquez
 (1991) *Cacaxtla: un sitio y muchas preguntas*. Material mecanográfico, México.
- Bunge, Mario
 (1983) *La investigación científica*, Editorial Ariel, Barcelona, España.
- Díaz Chávez, Filander y Luis Díaz Chávez
 (1971) *Hacia una dialéctica del subdesarrollo*, Colección 70, Juan Grijalbo Editor, México.
- Dussel, Enrique
 (1994) *El Encubrimiento del Indio: 1492 hacia el origen del mito de la modernidad*, Editorial Cambio XXI, México.
 (1998) *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vatimmo, con respuesta inédita de K. O. Apel*, Universidad Autónoma del Estado de México.
 (2001) *Hacia una filosofía Política Crítica*. Colección Palimpsesto Derechos Humanos y Desarrollo. Editorial Desclée de Brouwer, España.
- Gándara, Manuel Vázquez
 (1992) “El análisis teórico: aplicaciones al estudio del origen de la complejidad social”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 25, México, 93-104 pp.
 (1993) “El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 27, México, 5-20 pp.
 (1994) “Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la Arqueología”, en *Metodología y Cultura*, González, Jorge A. y Jesús Galindo Cáceres (coords.), pp. 67-118, Co-

- lección *Pensar la Cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- (1997) “El criterio de “fertilidad teórica” y su aplicación a las teorías sobre el estado arcaico”, *Cuicuilco*, nueva época, vol. 4, núms. 10-11, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 19-34 pp.
- (2008) “El análisis teórico en ciencias sociales: Aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica”, tesis para obtener el título de doctor en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- González Quezada, Raúl
- (2001) “Ética de la arqueología”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 37, México, 35-83 pp.
- (2004) “Arqueología y transformación cultural Conquista y Colonización en la cuenca de México en el siglo XVI”, tesis de maestría en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- Harris, Marvin
- (1968) *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo Veintiuno, Madrid.
- Kosik, Karel
- (1963) *Dialéctica de lo Concreto*, Grijalbo, México.
- Lákatos, Imre
- (1989) “La falsación y la metodología de los programas de investigación científica”, *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, pp.17-133,
- Lefebvre, Henri
- (1970) *Lógica formal lógica dialéctica*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- López Aguilar, Fernando
- (2001) “En sus propias palabras. Reflexiones para la desconstrucción de la arqueología social latinoamericana”, *Dimensión antropológica*, vol. 8, núm. 23, 93-156 pp.
- López y Rivas, Gilberto
- (2012) *Estudiando la contrainsurgencia de Estados Unidos: manuales, mentalidades y uso de la antropología*, Cuernavaca.
- Lumbreras, Luis Guillermo
- (1981) *La Arqueología como Ciencia Social*, edición revisada, Editorial Persa, Lima.
- Marcuse, Herbert
- (1970) *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, España.

Marx, Carlos

(s/f) *Formas de propiedad precapitalistas (de la obra Esbozo de crítica de la Economía política, 1857-1858)*, Wenceslao Roces (trad.), Ediciones Historia y Sociedad, México.

Politis, Gustavo

(1999) “Introduction, Latin american archaeology: an inside view”, *Archaeology in Latin America*, Politis y Alberti (eds.), pp. 1-13, Routledge, London & N.Y.

Rosental, M. y G.M. Straks

(1960) *Categorías del Materialismo Dialéctico*, Editorial Grijalbo, México.

Vargas Arenas, Iraida y Mario Sanoja Obediente

(1995) “La arqueología como ciencia social y su expresión en América Latina”, *Revista de Arqueología Americana*, núm. 9, 141-165 pp.

Sanoja Obediente, Mario e Iraida Várgas

(1978) *Las antiguas formaciones y modos de producción venezolana*, Monte Ávila Editores, Caracas.

Zarankin, Andrés y Félix Acuto (eds.)

(1999) *Sed non satiata. Teoría social en la arqueología latinoamericana contemporánea*, Colección Científica, Ediciones El Tridente. Buenos Aires.

Zea, Leopoldo

(1992) “América y Europa en el Quinto Centenario”, en *En torno al Nuevo Mundo*. Garza, Mercedes de la [ed.], Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-26.



Mujer trique con telar de cintura. Oaxaca, México. Fotografía de Juan Comas, 1941.
Publicada en Juan Comas y Johanna Faulhaber: *Somatometría de los indios triques en Oaxaca*.
IIH-UNAM, México, 1965. (IIA-UNAM, FJCC)
IIA-UNAM, FJCC, fotografía 1107.



Enseres tarahumaras. Chihuahua, México. Fotografía de Agustín Maya. S/f.
(IIA-UNAM, FJCC)

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Biblioteca "Juan Comas",
Archivo Histórico "Alfonso Caso". Fondo Juan Comas Camps, fotografía 866.

Reseñas

Pérez Taylor, Rafael, *Transdisciplina, complejidad y antropología*, México, Instituto De Investigaciones Antropológicas/UNAM, 2017, 196 PP. ISBN: 978-607-02-8778-7

“¿Para quién se trabaja?, ¿por qué se trabaja?, ¿cuáles son los compromisos que se adquieren en el gabinete y el trabajo de campo?” (Pérez-Taylor, 2017:12). Éstas son algunas de las preguntas claves que atraviesan la investigación de Rafael Pérez-Taylor en su libro *Transdisciplina, complejidad y antropología*. En un mundo cada vez más azotado por los embates del capital neoliberal, la pertinencia de tales cuestionamientos radica en que se hallan atravesados por la necesidad de establecer el papel y estatuto de la antropología en su perspectiva científica para el presente y futuro. No es secreto que, en muchos casos y momentos históricos, la *praxis* antropológica se ha sometido a intereses vinculados con proyectos trazados por lógicas de poder excluyentes, a las cuales el autor no duda en denunciar por su marcado carácter imperialista. Así, desde sus cuestionamientos a las premisas, discursos y prácticas del capital en su fase neoliberal, la propuesta de Pérez-Taylor consiste en señalar una serie de tareas urgentes, pues, “la antropología, como ciencia, necesita actualizarse hacia las nuevas problemáticas del mundo actual, estableciendo de entrada que ya no existen sociedades fuera de los procesos de occidentalización y que el mundo es cada vez más pequeño [...]” (*Ibid*:13).

El punto de partida en la argumentación del autor reside en aplicar una estrategia constructiva-deconstructiva-reconstructiva configurada por los aportes del llamado “giro hermenéutico”. Proceder de tal forma al interior del *modus operandi* de la antropología conlleva dos resultados importantes: primero, delinear una epistemología en la construcción de las fuentes etnográficas; segundo, la necesidad de acentuar —más que antes— el carácter político-social de la antropología como una disciplina que no puede desentenderse del reconocimiento de la alteridad en su diversidad. Las constantes co-determinaciones de ambos puntos inciden en la necesidad de una ampliación teórico-metodológica por parte de la labor científico-social-antropológica. En ese sentido, respecto al primero de los resultados señalados, el dato etnográfico que da cuenta de una historia y narrativa posible requiere del permanente entrecruzamiento con un constructo teórico, a fin de garantizar y justificar su selección para los estándares de la investigación, su continuidad y estabilidad, al tiempo que revela también las discontinuidades, incertidumbres e inestabilidades. En otras palabras, “el dato etnográfico sólo puede existir en la medida en que la construcción teórica ha dado lugar a una perspectiva empírica

consecuente con la estrategia de investigación, porque ha logrado establecer pautas verosímiles del hecho real” (*Ibid*:11). Lo anterior se torna con mayor claridad en su articulación con el segundo de los resultados señalados.

Al desmarcarse de la denominada “antropología aplicada”, cuyos enfoques permean continuamente el ejercicio disciplinario en la actualidad, el planteamiento de Pérez-Taylor sobre una “antropología de la acción o en acción”¹ opera con una dialéctica-dialógica para la recuperación de la memoria colectiva, con pleno reconocimiento de la validez de los saberes cotidianos. Existe, pues, una toma de posición política por parte del autor que pugna por la democratización de los saberes y mediante la cual logra romper con muchas de las dicotomías clásicas sobre las que históricamente se ha cimentado cierto enfoque jerarquizador-excluyente, tales como episteme-doxa, escritura-oralidad, ciencia-cultura, *logos*-mito, tiempo-espacio, objetividad-subjetividad, entre otras. Con claridad se observa que no es casual el optar por el concepto de “acción” en lugar de “aplicación”. Éste último concede la posibilidad de que el saber antropológico se superponga a un objeto de estudio, un “sujeto pasivo”, aun cuando “en muchos casos se presentan como ecologistas, medioambientalistas y revolucionarias” (*Ibid*:21). En cambio, el uso del concepto de “acción” en esta obra remite a la noción de *praxis*; no es un dato menor.

Por una parte, la dialéctica-dialógica que se despliega por la “acción/*praxis*” antropológica permite reinterpretar cada uno de los niveles del quehacer de dicha disciplina, de modo que las significaciones alrededor de las aproximaciones a la realidad mantienen una correlación en los momentos del *en sí* (la forma en la que el especialista construye argumentativamente la imagen del otro), el *para sí* (los discursos producidos desde la perspectiva del otro, los cuales se caracterizan por ser autobiográficos y donde el etnólogo se convierte en un sujeto pasivo, contemplativo), y finalmente, un *para nosotros*. En otras palabras, el trabajo de Pérez-Taylor sitúa la cuestión “nosótrica” como condición de posibilidad ineludible para la democratización de saberes, prácticas, tiempos, espacios, memorias colectivas, sus descripciones y narrativas no sólo en el terreno de la alteridad, sino también de la diversidad. La importancia de resaltar lo último estriba en que, desde la propuesta de la “antropología de la acción o en acción” (configurada a modo de *praxis*), el llamado “reconocimiento del otro” de ninguna forma se determina en los marcos de la democracia-liberal o “realmente existente”.

Siguiendo el hilo conductor en la argumentación, se vuelve necesario el pensar y re-pensar “desde”/ “la” antropología (temas centrales del segundo capítulo) de acuerdo a los contextos y necesidades que la actual coyuntura presenta. Volver a

¹ Nombre del primer capítulo de su trabajo.

las fuentes, autores, tradiciones y posiciones teórico-metodológicas, en consistencia con la experiencia concreta y cotidiana, permite dilucidar que la antropología no se aplica... ¡se vive! En el tránsito de la etnografía de la escritura, a la descripción y la oralidad para arribar nuevamente a la escritura, desde el trabajo de gabinete hasta la construcción del texto de investigación, la *praxis* del etnógrafo convierte su experiencia particular en un movimiento de auto y hetero reconocimiento con los otros. Su vivencia se trastoca por el contacto con los elementos no previstos de una cotidianidad cuya presencia rompe con la univocidad y unidireccionalidad de su propio saber. La jerarquización, verticalidad y mismidad de sus (pre)supuestos cede el terreno a la revaloración de los conocimientos provenientes de la diversidad (capítulo tres).

Aquí es pertinente volver la atención en torno a lo que hemos señalado como uno de los aportes más significativos del trabajo de Pérez-Taylor. La dialéctica-dialógica en el *modus operandi* de la antropología signada por el “giro hermenéutico” conlleva un ejercicio constante de auto-crítica, el cual increpa directamente tanto el estatus de la investigación etnográfica como sus oportunidades fácticas para la recuperación y organización de las memorias colectivas, de un pasado activo (nunca estático) desde el presente vivido y con capacidades prospectivas (capítulo cuatro). En ese sentido, el carácter colectivo de las memorias lleva implícito el rescate de la historicidad a manera de procesos, en tanto “resultado de distintos eventos que instauran en el saber relaciones entre el sujeto, el espacio y el tiempo, concatenando cada uno de ellos como elementos integradores del quehacer del conocimiento”(Ibid:127). Contra las tendencias y modas por parte de muchas epistemologías que actualmente circundan a la antropología, sin duda, es bastante loable disipar los llamados “lugares comunes” y acentuar la condición social del sujeto en su historicidad dialéctica, en sus memorias y sus olvidos.

La parte final del libro (capítulo cinco) está reservada para una problematización crítica en torno a la noción de identidad, indagando en los tres componentes conceptuales y pragmáticos por los que ésta se moviliza en la materialización de la memoria colectiva: tradición, mito y política. El entrelazamiento de estos tres elementos permite la construcción de narrativas, discursividades y significaciones que testifican la circulación social e histórica del pasado en un presente abierto al futuro. En este punto, se impone una interrogante: ¿la noción de identidad excluye ineluctablemente cualquier rastro de diversidad respecto de sí misma?, no necesariamente. La respuesta ofrecida por el autor se halla en su propuesta epistémico-metodológica, dialéctico-dialógica, pues, “la distinción producida [entre la memoria colectiva y la historia en sus múltiples facetas] da a la identidad la movilidad necesaria para convertirse, por un lado, en incluyente, pero, por el otro, en excluyente, generando así un cúmulo de representaciones discursivas y pragmáticas que entablan diálogos en las fronteras del conocimiento” (Ibid: 153).

A manera de epílogo, Pérez-Taylor sintetiza sus planteamientos con un acercamiento etnográfico en torno a la religiosidad popular y peregrinación entre los mayas de Quintana Roo, reforzando de tal manera la propuesta de “acción/*praxis*” antropológica al conjuntar el marco teórico con su experiencia de campo.

Para un balance aún más general de la obra, cabe preguntarse, ¿estamos frente a una suerte de manual o guía que permita resituar el estatus científico de la labor antropológica? Sin duda, el trabajo arroja importantes claves para su estudio desde una perspectiva disciplinar, empero, su principal contribución consiste en trazar una ampliación teórico-metodológica bajo los enfoques de la transdisciplina y la complejidad. De esta manera, la antropología se abre a un movimiento, a un giro epistemológico cuya determinación exige signarse por la multiplicidad y la diversidad. Lo anterior se constata en la persistencia por parte del autor de señalar los “articuladores/mediaciones” que dan lugar a las diferentes representaciones de lo real; si a la realidad se accede nunca de manera inmediata, entonces, el saber antropológico enriquece las posibilidades entre otros tantos.

Agamben, Ricoeur, Certeau, Foucault, Gadamer, Duch, Halbwachs, Morin, Castoriadis, entre muchos otros y sin demérito de los mismos, son algunos de los autores de los que abreva Pérez-Taylor. Se trata, pues, de un estudio situado en un terreno que busca examinar la sistematización de las formas y contenidos para la producción de sentidos sobre lo humano, sus memorias colectivas, sus continuidades y rupturas, lo cual implica que el estatuto científico de la antropología necesariamente se abre más allá de sus límites y determinaciones tradicionales; a riesgo de redundar vale recalcar, desde la “acción/*praxis*” que da cuenta del pasado, el presente y se abre al futuro.

Dr. Natanael García Ayala
Posdoctorante Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Avisos

DEL 15 AL 20 DE JULIO DE 2018, SE LLEVARÁ A CABO EL 56º CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, EN SALAMANCA, ESPAÑA

Bajo el lema «**Universalidad y particularismo en las Américas**», esta edición del ICA llama a la reflexión sobre la dialéctica entre la universalidad y los particularismos en la producción de conocimiento, un diálogo en el que la necesidad de conocer los particularismos de los fenómenos sociales, políticos, artísticos y culturales obliga a formular nuevas hipótesis que enriquecen y replantean las grandes teorías generales de las ciencias y las humanidades.

El carácter interdisciplinario e inclusivo que ha caracterizado al ICA desde su inicio en 1875, como un congreso de estudios de área en sentido completo, hace aún más significativa esa dinámica de producción de conocimiento. Con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, ICA reúne a investigadores que estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultural, lenguas, historia y prehistoria. Así, el Comité Organizador les invita a presentar sus propuestas y participar en el análisis y la reflexión sobre las especificidades de las Américas y el Caribe con el objetivo de enriquecer las grandes teorías generales.

Para mayor información se puede consultar la página web del congreso en

<http://ica2018.es/inicio/>

LA REVISTA
ANTROPOLOGIA AMERICANA

SE COMPLACE EN COMPARTIR LA INVITACIÓN PARA PARTICIPAR EN EL **18 CONGRESO MUNDIAL DE LA INTERNATIONAL UNION OF ANTHROPOLOGICAL AND ETHNOLOGICAL SCIENCES (IUAES)** QUE TENDRÁ LUGAR EN FLORIANOPOLIS, BRASIL, DEL **16 AL 20 DE JULIO DE 2018**, EN LA UNIVERSIDAD FEDERAL DE SANTA CATARINA.

El tema general es:

**El pasado, presente y futuro
del saber antropológico**

La Universidad Federal de Santa Catarina, en Florianópolis, la capital del estado de Santa Catarina, en la región sur del país, será, con la ayuda de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), sede del primer encuentro que se realiza en América del Sur.



Para mayor información se puede visitar la página
<http://www.es.iaaes2018.org/?lang=es>

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

Antropología Americana es la continuación del *Boletín de Antropología Americana*, título que llevó por quince años. *Antropología Americana* es una revista semestral que inicia su publicación en el 2016, editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). Es un espacio editorial latinoamericano para la publicación de artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionados con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica.

Normas editoriales

Todo artículo sometido debe ser **original**, y no publicado ni considerado para publicación en otra revista;

Los artículos deben tener una extensión de 20 a 25 páginas (10,000 palabras, aproximadamente), incluyendo las notas y las referencias bibliográficas figuras, imágenes, cuadros y gráficos.

Los artículos podrán ser escritos en cualquiera de los cuatro idiomas oficiales del IPGH: **español, inglés, francés y portugués**. En el caso de artículos escritos in inglés, francés o portugués, evitar corte de palabras.

Se deberán anexar los datos el autor/a: nombre completo, adscripción y dirección institucional completa, teléfono, fax, correo electrónico y autorización expresa para publicar su dirección institucional y la de correo electrónico.

Las **reseñas** tendrán una extensión máxima de 5 cuartillas (4,000 palabras aproximadamente). Y deberán incluir el ISBN de la obra reseñada.

Los títulos de los artículos deben ser concisos, reflejar el contenido del artículo y no exceder de 15 palabras.

Los artículos deberán acompañarse de un **resumen** de no más de 110 palabras en español e inglés, el cual debe permitir al lector tener una idea de la importancia y campo que abarca el artículo.

Los artículos deberán incluir entre cuatro y seis **palabras clave** que no estén en el título.

Las citas textuales y las referencias bibliográficas deben ser introducidas poniendo entre paréntesis el nombre del autor, año de la edición y página correspondiente (Sierra, 2009: 78) y listadas al final en orden alfabético, incluyendo, en este orden, en el caso de libros: nombre del autor (iniciando con el apellido), año de publicación (de la

edición consultada), título del libro, nombre completo de la editorial, ciudad de edición y número de páginas. Ejemplo:

Sierra Sosa, Ligia, (2009), *Migración, educación y trabajo. Entre el Caribe norte y la frontera sur de Quintana Roo*, Plaza y Valdés Editores, México, 243 pp.

Si se trata de la referencia de un artículo: nombre del autor, año de publicación, título del artículo entrecomillado, *en título de la revista*, editorial y ciudad de edición (si se tiene) y número de páginas. Ejemplo:

Ramírez Sánchez, Paz Xóchitl (2011), "Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México", en *Alteridades* núm. 41, enero-junio de 2011, Departamento de Antropología. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 79-96

Los cuadros, gráficas y fotografías deben anexarse por separado debidamente numerados y explicitando el lugar que ocupan en el cuerpo del texto.

Los trabajos que no cumplan con estos requisitos no serán considerados.

Todos los artículos serán sometidos a dos dictámenes y, en caso de ser aprobados, se publicarán después de un proceso de corrección de estilo y de acuerdo con las directrices editoriales de la revista. No obstante, los(as) autores(as) son responsables de cumplir las normas de presentación, cuidar el estilo y la ortografía, así como entregar imágenes de buena resolución.

El autor autoriza al IPGH a que, una vez publicado su trabajo, éste sea distribuido por medios electrónicos.

No se devolverán originales.

Los artículos deberán enviarse a la Editora de la revista *Antropología Americana*:

Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria
Deleg. Coyoacán
04510 Ciudad de México, México
Teléfono: (+52-55) 5622-9535

O bien, enviarse vía electrónica a: boletín.antropologia.americana@gmail.com

Atentamente,
Comité Editorial de *Antropología Americana*

Revista de Arqueología Americana

Journal of

Revue

American Archaeology

d' Archéologie Américaine



Número 34 (enero-diciembre 2016)

Ocupaciones humanas en la costa atlántica de Tierra del Fuego durante el Holoceno tardío **Nélida M. Pal, Myriam R. Alvarez, Ivan Briz I Godino, Joan Negre y Adriana Lasa** • Arqueología de los pueblos costeros del norte de Chile. Nuevas evidencias **Mario Rivera** • Paleoambiente y paisaje acuático en América: sociedades marítimas, fluviales y lacustres **Miguel Antonio Conejo Guerrero** • Investigación subacuática en las lagunas de Yahuarcocha, San Pablo, Mojada, Provincia de Imbabura, Ecuador **Jose Echeverría Almeida y John Stephen Athens** • Os coleteiros-pescadores do litoral sul de São Paulo, Brasil **Maria Cristina Mineiro Scatamacchia** • Paisaje acuático: hogar de los mayas chontales **Ernesto Vargas Pacheco** • Arqueología e historia de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, México **Ismael Arturo Montero García**

Nos encuentra en Amazon como "Instituto Panamericano de Geografía e Historia"

Ex Arzobispado núm. 29, Colonia Observatorio, 11860 Ciudad de México
Tels.: (52-55) 5515-1910, 5277-5888 y 5277-5791 / Fax: (5255) 5271-6172

<http://www.ipgh.org>

Mayores informes: publicaciones@ipgh.org

Edición del
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
realizada en su Centro de Reproducción
Impreso en **CARGRAPHICS**
RED DE IMPRESION DIGITAL
Calle Aztecas núm. 27
Col. Santa Cruz Acatlán
Naucalpan, C.P. 53150
Edo. de México
Tels: 5363-0090 5373-5529
2017

**ESTADOS MIEMBROS
DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

EL IPGH, SUS FUNCIONES Y SU ORGANIZACIÓN

Argentina

Belice

Bolivia

Brasil

Chile

Colombia

Costa Rica

Ecuador

El Salvador

**Estados Unidos
de América**

Guatemala

Haití

Honduras

México

Nicaragua

Panamá

Paraguay

Perú

**República
Dominicana**

Uruguay

Venezuela

El Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) fue fundado el 7 de febrero de 1928 por resolución aprobada en la Sexta Conferencia Internacional Americana que se llevó a efecto en La Habana, Cuba. En 1930, el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos construyó para el uso del IPGH, el edificio de la calle Ex Arzobispado 29, Tacubaya, en la ciudad de México.

En 1949, se firmó un convenio entre el Instituto y el Consejo de la Organización de los Estados Americanos y se constituyó en el primer organismo especializado de ella.

El Estatuto del IPGH cita en su artículo 1o. sus fines:

- 1) Fomentar, coordinar y difundir los estudios cartográficos, geofísicos, geográficos e históricos y los relativos a las ciencias afines de interés para América
- 2) Promover y realizar estudios, trabajos y capacitaciones en esas disciplinas
- 3) Promover la cooperación entre los Institutos de sus disciplinas en América y con las organizaciones internacionales afines

Solamente los Estados Americanos pueden ser miembros del IPGH. Existe también la categoría de Observador Permanente del IPGH. Actualmente son Observadores Permanentes: España, Francia, Israel y Jamaica.

El IPGH se compone de los siguientes órganos panamericanos:

- 1) Asamblea General
- 2) Consejo Directivo
- 3) Comisión de:

| | |
|-------------|-----------------------------|
| Cartografía | (Uruguay) |
| Geografía | (Estados Unidos de América) |
| Historia | (México) |
| Geofísica | (Costa Rica) |
- 4) Reunión de Autoridades
- 5) Secretaría General (México, D.F., México)

Además, en cada Estado Miembro funciona una Sección Nacional cuyos componentes son nombrados por cada gobierno. Cuentan con su Presidente, Vicepresidente, Miembros Nacionales de Cartografía, Geografía, Historia y Geofísica.

ANTROPOLOGÍA DE LAS MÚSICAS POPULARES MEXICANAS EN BOLIVIA

Luis Omar Montoya Arias

PROPAGANDA MIGRATORIA VERSUS FRITTA CARO: UN CONTRAPUNTO

Alexandre Beaudoin Duquette

LA PARTICIPACIÓN COMUNITARIA EN EL ABORDAJE DE LA SEGURIDAD.

CIUDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

Horacio Sabarots

**EL TRABAJADOR DEL TIEMPO Y LA NATURALEZA: SU CONOCIMIENTO
TRADICIONAL**

Beatriz Elena Madrigal Calle

GÉNERO Y JUSTICIA ENTRE LAS MUJERES NAHUAS DEL MUNICIPIO DE

RAFAEL DELGADO, VERACRUZ

Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

LAS PEREGRINACIONES RELIGIOSAS, UN BALANCE ACTUAL DE SU ESTUDIO

Carlos Garma Navarro

**"TEORÍA SUSTANTIVA" DE LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL, EFECTO DE
PROCESOS DE INVASIÓN**

Raúl Francisco González Quezada

RAFAEL PÉREA TAYLOR, TRANSDISCIPLINA, COMPLEJIDAD Y ANTROPOLOGÍA

Natael García Ayala