

Narrativas Antropológicas



Revista Electrónica de la Dirección
de Etnología y Antropología Social del INAH

PRIMERA ÉPOCA, AÑO 5, NÚMERO 9,
ENERO-JUNIO DE 2024



SECRETARÍA DE CULTURA

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
Director General

José Luis Perea González
Secretario Técnico

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Ramón Eduardo González Muñiz
Director de Etnología y Antropología Social

Jaime Jaramillo
Encargado de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

**Narrativas
Antropológicas**

Primera época, año 5, núm. 9, enero-junio de 2024

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH
Director de la revista

CONSEJO EDITORIAL

José Iñigo Aguilar Medina, DEAS-INAH

Blanca María Cárdenas Carrión, DEAS-INAH

Alfonso Barquín Cendejas, DEAS-INAH

Laura Elena Corona de la Peña, DEAS-INAH

Hugo Eduardo López Aceves, DEAS-INAH

Claudia Jean Harris Clare, DEAS-INAH

Federico Zúñiga Bravo, DEAS-INAH

Amaranta Arcadia Castillo Gómez,

Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Yuribia Velázquez Galindo,

Universidad Veracruzana

Práxedes Muñoz Sánchez,

Universidad Católica San Antonio de Murcia

Asistente editorial

Karla Alaine Torres Martínez

EDICIÓN Y CUIDADO EDITORIAL

Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Imagen de portada: El mara'ákáme y artista Eligio Carrillo Vicente con su esposa Jacinta Reza Ríos, usando la vestimenta tradicional wixárika para dejar las ofrendas en el sitio sagrado de Haramaratsié. Costa de San Blas, Nayarit, 2011.

Fotografía: Claudia Hernández

Diseño de portada: Itzia Iraiz Solís González

Narrativas Antropológicas, primera época, año 5, número 9, enero-junio de 2024, es una publicación electrónica semestral editada por la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.revistadeas.inah.gob.mx. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2019-121112490400-203, ISSN: 2683-300X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización del número: Iñigo Aguilar Medina, Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, Av. San Jerónimo 880, col. San Jerónimo Lídice, alcaldía Magdalena Contreras, C.P. 10200, Ciudad de México; fecha de última actualización: 29 de diciembre de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la opinión del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: narrativas_antropologicas@nah.gob.mx; narrativas2020@gmail.com



ÍNDICE

3 EDITORIAL

RELATOS

- 5 *La supervivencia de los rituales del maguey y el pulque en la época colonial*

Rodolfo Ramírez Rodríguez

- 20 Registros y orientaciones de la cocina de Campeche, siglos XX y XXI

José Luis Juárez López

- 28 Las mujeres artistas del pueblo wixárika o huichol de México

Marina Anguiano / Claudia Hernández Ramírez

- 44 *Tejiendo redes en una pequeña ciudad a través del performance “Un violador en tu camino”, el caso de Cartagena*

Lizett Paola López Bajo

- 55 *La Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides: espacio de tradición y comercialización*

Esperanza Muñoz Elizondo

- 69 *Enraizarse para florecer: sikhs en Madrid y en la Ciudad de México*

Greta Alvarado Lugo

MIRADAS

- 84 *Los Cachudos de Santa María Coyotepec: Fiesta de San Pedro y San Pablo. Mayordomía de Santa Isabel de Portugal*

Roberto López Flores

- 87 *Minka de la Memoria*

Luis Cintora

PERSPECTIVAS

92 Iván Turguéniev y la antropología. Una visión occidental

Leif Korsbaek

113 Pleitos en la aldea Angaraes en las primeras décadas del siglo XX

Rommel Plasencia Soto

*124 POLÍTICA EDITORIAL Y NORMAS PARA LA ENTREGA
DE COLABORACIONES*



EDITORIAL

Los saberes de los pueblos y su cultura son de indudable interés para la etnología y para los científicos que la cultivan, pero para hacer posible su estudio y sistematización se requieren de políticas y recursos públicos generosos, dado que algunos estudiosos tienen la certeza de que el análisis sistemático de la realidad es la manera en que la ciencia puede contribuir no sólo al conocimiento, sino también a abrir nuevas posibilidades que incrementen la calidad de vida de los sujetos a quienes estudian y de quienes recogen sus *saberes*. Porque conocer la realidad, más allá de sus apariencias, siempre conduce a un mejor acercamiento a la verdad, y ésta posibilita el intervenir en la cotidianidad de las sociedades que se estudian, fomentando el cuidado y el aprecio por la cultura que poseen. El noveno número de la revista *Narrativas Antropológicas* reúne en sus diferentes secciones una rica variedad de trabajos que dan cuenta de lo dicho y muestra un aspecto de la diversidad de las experiencias humanas y culturales a través de la lente de la antropología y del cine documental.

Por otra parte, y apesadumbrados, les comunicamos a los lectores que durante el proceso de la dictaminación de los textos incluidos en esta edición hemos recibido, con profundo pesar, la noticia del fallecimiento de dos de los autores de este número: Marina Anguiano y Leif Korsbaek. La publicación de sus trabajos es un homenaje a sus valiosas contribuciones en el campo de la antropología, las cuales son muy apreciadas, al igual que su compromiso con la investigación y con el conocimiento.

Relatos

El primer artículo del apartado lleva por título: “La supervivencia de los rituales del maguey y el pulque en la época colonial”, cuyo autor es Rodolfo Ramírez Rodríguez. El artículo analiza la supervivencia de los rituales relacionados con el maguey y el pulque entre los pueblos nahuas del centro sur de México durante el siglo XVII. La investigación relata cómo estas prácticas religiosas perduraron a pesar de los esfuerzos por erradicarlas y cómo han dejado su huella en la cultura hasta el día de hoy.

El siguiente trabajo es de José Luis Juárez López y lleva por título: “Registros y orientaciones de la cocina de Campeche, siglos XX y XXI”. La contribución ofrece una visión detallada del proceso evolutivo de la cocina de Campeche. Explora las contribuciones regionales y el surgimiento de un discurso sobre las cocinas locales como parte del nacionalismo culinario. En su evolución integró influencias mayas, españolas y de otros países, diversificando así el patrimonio culinario del estado. Además, enfatiza la

importancia de las fuentes culinarias como registros históricos. En conjunto, esta colaboración ofrece una perspectiva del impacto de la cocina local en la cultura.

La tercera colaboración se titula: “Las mujeres artistas del pueblo Huichol de México” y es de la autoría de Marina Anguiano (†) y Claudia Hernández Ramírez. Centra su interés en el pueblo wixárika y en su tradición artística. Especialmente, destaca el papel de las mujeres wixaritári como artistas y guardianas de la cosmovisión de su pueblo, plasmada en textiles y joyería de chaquira.

La cuarta colaboración: “Tejiendo redes en una pequeña ciudad a través del *performance* ‘Un violador en tu camino’, el caso de Cartagena” es obra de Lizett Paola López Bajo. Este trabajo analiza cómo el *performance* “Un violador en tu camino” impulsó la creación de redes y alianzas entre diferentes sectores del movimiento social de mujeres en Cartagena, Colombia. Examina los efectos y el contexto que llevaron a la formación de nuevas redes de trabajo.

El texto que lleva por título: “La Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides: espacio de tradición y comercialización” es de Esperanza Muñoz Elizondo. Se trata de una indagación sobre el turismo y la conservación del patrimonio cultural y se pregunta cómo la derrama económica del turismo podría justificar los daños a los monumentos arqueológicos en Teotihuacán. Desde una perspectiva cualitativa describe las perspectivas de las comunidades locales. Analiza la Feria de la Tuna, ya que es un acontecimiento que además representa una tradición mesoamericana y un medio de comercialización para los productos y las artesanías de la localidad. Concluye que se ha pasado de un enfoque de la industrialización de las artesanías a uno que valora la multiculturalidad. Observa además que la comercialización en lugares turísticos a menudo está muy controlada, por lo que se limita la participación de los productores locales.

Cierra esta sección el artículo: “Enraizarse para florecer: sikhs en Madrid y en la Ciudad de México”, de Greta Alvarado Lugo. El trabajo analiza la experiencia de la comunidad sikh en Madrid y en la Ciudad de México. Registra cómo los sikhs indios se han insertado en nuevas culturas y comunidades, revelando las estrategias de integración y visibilización que han adoptado en dos contextos urbanos diferentes.

Miradas

En esta sección se presentan dos obras documentales que arrojan luz sobre aspectos intensos de la memoria y la cultura en diferentes contextos culturales. El primero de ellos lleva por título: “Los Cachudos de Santa María Coyotepec: Fiesta de San Pedro y San Pablo. Mayordomía de Santa Isabel de Portugal” y es del registro de Roberto López Flores. El autor invita a un viaje a Santa María Coyotepec, Oaxaca, en 2022. Su objetivo es preservar el patrimonio cultural de esta comunidad mediante un registro audiovisual. Se documentan las festividades: el Corte de Carrizo, Cachudos y la Carrera de Caballos. Además, se recogen los testimonios de algunos ancianos sobre el origen de estas festividades. Se enfoca de manera especial en la tradición de los *cachudos*, la que destaca por la pintura y los disfraces que portan los hombres jóvenes que la representan. Este archivo audiovisual ofrece una mirada a la riqueza de las tradiciones de Oaxaca.

El segundo trabajo reseña la película titulada: *Minka de la Memoria - Un Viaje a la Historia en Ayacucho, Perú*, dirigida por Luis Cintora. Es un cortometraje documental realizado en Ayacucho, Perú, en 2019. Analiza la práctica patrimonial de la *minka*, trabajo comunitario llevado a cabo por las madres de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú, en el territorio de La Hoyada de Los Cabitos. Este lugar, en el pasado, fue testigo de ejecuciones y entierros clandestinos cometidos por el Ejército peruano durante el conflicto armado interno de las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX. La película presenta el relato sobre la desaparición forzada y el terrorismo de Estado, temas que aún son difíciles de abordar en Perú. Es un recordatorio necesario de la importancia de mantener viva la memoria histórica.

Los dos documentales invitan a la reflexión a propósito del papel de la memoria colectiva y de la importancia de preservar y compartir las raíces culturales.

Perspectivas

En esta sección destacan dos artículos que ofrecen una visión única de la relación entre la antropología y la sociedad desde diferentes enfoques:

El primer trabajo lleva por título: “Iván Turguéniev y la antropología. Una visión occidental”, de la autoría de Leif Korsbaek. Este sugerente artículo conduce a una perspectiva interdisciplinaria que se sitúa en el centro de la literatura y de la antropología. El autor explora la obra de Iván Turguéniev, *Memorias de un cazador*, como una mirada a la sociedad rusa del siglo XIX. Descubre cómo la novela puede mostrar la realidad socioeconómica y cultural de su época, y cómo otras figuras, incluido Mario Vargas Llosa, también han reflexionado acerca de la función crítica de la novela en distintos momentos históricos. Además, el artículo destaca la perspectiva antropológica del autor y arroja luz respecto de la naturaleza de *Memorias de un cazador* como una novela en lugar de una simple colección de cuentos.

El trabajo titulado como: “Pleitos en la aldea Angaraes en las primeras décadas del siglo XX” y cuyo autor es Rommel Plasencia Soto, cierra esta sección de la revista. El escrito nos traslada a la región de Huancavelica en las primeras décadas del siglo XX. A través de casos documentados en el Archivo Regional de Ayacucho, el autor presenta una visión de una sociedad regional que experimenta cambios importantes. Examina la interacción entre factores tradicionales y nuevos influjos, como el comercio y las infraestructuras viales, que desempeñan un papel en la transformación de la estructura social y socioétnica de la región. Este análisis es importante para comprender la dinámica de una sociedad en transición.



La supervivencia de los rituales del maguey y el pulque en la época colonial *The survival of maguey and pulque rituals in the Colonial Era*

Rodolfo Ramírez Rodríguez

Doctor en Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia /
rodolfo.ramirez.rodriguez@gmail.com

RESUMEN

El presente texto intenta mostrar la supervivencia de la representación simbólica y religiosa en la actividad del cultivo del maguey de aguamiel y en la práctica del ritual de la elaboración del primer pulque entre los pueblos nahuas del centro sur de México, durante el siglo XVII, cuyas demostraciones fueron transcritas por algunos clérigos católicos como una muestra de conjuros agrícolas con reminiscencias de supersticiones de la antigua religión que fue combatida por religiosos regulares y seglares desde el siglo XVI, pero que perduró hasta el siglo XVIII. La importancia de este análisis etnohistórico se fundamenta en la supervivencia de un sistema de creencias durante el periodo colonial de México, el cual tuvo implicaciones culturales que llegaron a subsistir en la cultura del maguey y en la de los consumidores del blanco licor hasta hoy día.

Palabras clave: rituales, conjuros, cultivo, maguey, pulque.

ABSTRACT

The present text tries to show the survival of the symbolic and religious representation in the activity of the crop of the maguey if aguamiel and in the realization of the ritual of the elaboration of the first pulque among the Nahua producers of the center-south of Mexico, during the 17th century, whose declarations were transcribed by clergymans, considered by their as a sample of agricultural spells with reminiscences of superstitions of the ancient religion that was fought by regular and secular religious from the sixteenth century and extended to the eighteenth. The importance of this ethnohistorical analysis is based on the survival of a belief system throughout the colonial period of Mexico and that had cultural implications that still exist in the maguey culture and in that of white liquor consumers today.

Keywords: rituals, superstitions, crop, agave, pulque.

Fecha de recepción: 1 de diciembre de 2022

Fecha de aprobación: 25 de abril de 2023

Introducción

Hasta ahora no se había evaluado la importancia de un aspecto que no es menor en el estudio etnohistórico, pues muestra un fragmento de las dinámicas de concepción del mundo de un pueblo netamente agrícola, el cual fue tratado de evangelizar en una religión monoteísta que se intentó imponer sobre una estructura mental y religiosa construida por milenios en sociedades altamente vinculadas con la naturaleza y con las actividades agrarias. La asociación de un mundo sobrenatural con el físico y material hizo pensar a los religiosos novohispanos que se trataban de “costumbres idólatrás y supersticiones” que rayaban en el paganismo y en lo demoniaco; mas en realidad, las frases rituales y peticiones orales muestran un alto sentido de vulnerabilidad ante la naturaleza y expresaban con mucha reverencia la necesidad de obtener los fines deseados, tanto en la siembra como en el momento de cosecha o recolección de insumos comestibles que estaban a expensas de las fuerzas naturales (lluvias, sequías, plagas o depredadores), a las cuales había que apaciguar con intenciones espirituales y muestras de un gran expresionismo oral de contenido lírico.

En este texto presentamos la manera en que una sociedad nahua, del centro-sur de la Nueva España, concebía la manera ritual de “tratar” la planta del maguey de aguamiel, que en el lenguaje ritual del *nahuatlatolli* era “la mujer de ocho en hilera” o “mujer de ocho pedernales”, que a mi entender se refiere simbólicamente al número imaginario de pencas enhiestas que se elevan al cielo; de igual manera, se expone el uso de apelativos reverenciales tanto al tabaco o “piçiete”, relacionado al soplo original, como al palo plantador, “espiritado” (representante del espíritu creador Quetzalcóatl); a “Uno Agua”, del mundo de la deidades acuáticas del cielo; o a la misma Tierra (Tlalteuctli), referida como “la hermana mayor”, la que abraza todo lo que se planta en el suelo. Lo anterior muestra un alto grado de concreción y sofisticación a la hora de invocar a las potencias naturales, que fueron traducidas como “divinidades” en nuestra nueva concepción religiosa, pero en su época fueron denostadas por sacerdotes católicos al considerarlas “demonios”. Los testimonios se insertan en un movi-

miento de renovación evangélica católica que buscaba erradicar cualquier tipo de práctica religiosa que fuera más allá de la ortodoxia del periodo en cuestión, tanto en Europa como en América; y uno de sus objetivos centrales fue una guerra doctrinal contra la embriaguez ritual en Nueva España, que persistía a causa del principal líquido embriagante producido del ancestral agave.

La importancia de esos aspectos muestra una clara continuidad de la savia fermentada del maguey, llamado pulque, como parte fundamental de las ceremonias agrícolas y religiosas, transcurrido un siglo de la imposición hispana en Mesoamérica pues, como se verá, el pulque formaba parte del ritual católico y, aun cuando estaba regulado por la misma festividad, a ojos de los sacerdotes su consumo era motivo de temor, pues su exceso podía llevar a consecuencias indeseables, tanto en lo moral como en lo mental, ya que, en estado de embriaguez, creían que los naturales podían regresar a su “credo gentílico”, y dar nueva vida a sus cosmovisiones que buscaban eliminar y reemplazar, logro para entonces no conseguido. Ahí radica la importancia de esta aportación, pues no sólo se analizarán los testimonios nahuas sino que se valorarán las descripciones anteriores y posteriores de frailes y clérigos que detallaron las expresiones rituales que siguieron acompañando tanto al cultivo del maguey como al consumo social del pulque, desde el siglo XVI hasta el XVIII, tomando como eje la obra de Hernando Ruiz de Alarcón.

Por otra parte, la importancia de esos documentos y su revisión bibliográfica puede servir de ejemplo para que nuevas interpretaciones o posturas etnohistóricas surjan en la comunidad académica, las cuales podrían buscar, por ejemplo, el hilo conductor de los procesos religiosos en el tiempo y en el espacio de las formaciones de comunidades parroquiales, así como la observancia de los preceptos de la Iglesia católica en el nuevo escenario espiritual mesoamericano, concebido aún como sincrético, pero también imaginado por otros como contestatario y rebelde durante la época colonial y hasta el siglo XIX. La riqueza del valor de obras como las de fray Andrés de Olmos o fray Diego Durán en el siglo XVI, o las de los clérigos seculares Hernando Ruiz

de Alarcón, Jacinto de la Serna o Pedro Ponce de León, en el siglo XVII, hace necesaria su valoración actual con visos de buscar una comprensión sincrónica de los procesos que más les interesaron: la conversión y evangelización al cristianismo, pero con sobrevivencias de cultos antiguos.

Datos biográficos de Hernando Ruiz de Alarcón

Pocos conocen que el cura de Atenango del Río fue hermano del poeta y licenciado en Derecho, Juan Ruiz de Alarcón, quien a su regreso a Nueva España en 1608, tras no obtener el grado de doctor ni una cátedra en la Real y Pontificia Universidad, se dedicó a la abogacía, ocupando el cargo de teniente del Corregidor de la Ciudad de México, en 1609. Allí “le tocó conocer de todas las causas que se ofrecieran contra cualesquiera personas que tuvieran trato de hacer y vender pulque y contra los dueños de las casas donde se vendiese, así de oficio, como a pedimento de parte o por denunciación o querella, visitando y prendiendo, secuestrando los bienes de los culpables, fulminando las causas hasta la conclusión”.¹ Esto nos muestra un ambiente contrario al uso y consumo del pulque, como un “mal hábito” en la capital novohispana, que era desde luego un reflejo de la postura moral, administrativa y religiosa que imperaba tanto en el gobierno civil como en el arzobispado del principal virreinato, pues las autoridades habían incluso designado “jueces de pulque”, que se encargaban de mantener el orden e intervenir en cualquier abuso o conflicto, con el apoyo y beneplácito de la Iglesia. El pulque era visto —desde el poder— como una problemática social; sin embargo, para los consumidores habituales era sólo parte de su vida diaria.²

Aunque se desconocen los pormenores de la vida en la ciudad de México de la familia Ruiz Alarcón, se sabe que estaba integrada por el padre, Pedro Ruiz de Alarcón, oficial de minas, y la madre, Leonor de Men-

¹ Antonio Castro Leal, “Don Juan Ruiz de Alarcón. Su vida, su arte, su espíritu y su patria”, estudio introductorio a Juan Ruiz de Alarcón, *Cuatro comedias* (Méjico: Porrúa, Sepan Cuantos..., 10, 1961), XV.

² Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor. Borrachez, ca- tequesis y control en la Nueva España (1555-1771)* (Méjico: FCE, 1994), 214-215.

doza; casados en 1572, la pareja repartió su vida entre la capital novohispana y el real de Taxco, donde mantenían actividades de extracción del mineral de plata. De los cinco hijos habidos, el mayor, Pedro, era desde 1603 vicario de Tenango; el segundo fue el mencionado dramaturgo Juan; le sigue para nuestro interés Hernando, quien fuera cura y juez eclesiástico de San Juan Atenango del Río; de los otros dos hermanos, Gaspar, fue cura beneficiado de Tetícpac y, al igual que el menor de ellos, García, estudió Artes y Teología en la Universidad Artes y Teología. Un aspecto interesante que ha subrayado Margarita Peña es la posibilidad de que la familia de Hernando Ruiz de Alarcón haya tenido orígenes judaizantes (pues el abuelo materno, Hernán Hernández de Casalla, casado con María de Mendoza, como primer poblador y minero de Taxco, fue acusado de ser descendiente de judíos conversos y de amancebarse con una joven nativa); tal situación podría explicar el intento de posicionarse en una sociedad colonial recalcitrante y mostrar una inquebrantable postura católica y a la vez denunciante de cualquier acto o práctica religiosa que fuera heterodoxa.³

Hernando Ruiz de Alarcón nació en 1583 (aunque también se menciona el año de 1574); estudió en el colegio jesuita de la Ciudad de México y en 1606 se tituló de bachiller en teología en la Real Universidad Pontificia de México (se propone a la par 1597). Al recibir la orden sacerdotal se dirigió a su parroquia hasta el día de su muerte, en 1646; tanto él como su hermano Pedro ejercieron de párrocos en poblaciones próximas a Taxco, en la zona caliente del sur de la Nueva España. Debido a su cargo había aprendido la lengua náhuatl que usó en sus pesquisas con los feligreses de una extensa región que abarcaba desde Cuernavaca, por el norte; Chilapa y Chilpancingo, por el sur; Tlapa, por el oriente, y Taxco e

³ Castro Leal, “Don Juan Ruiz...”, XVI; Margarita Peña, “Los hermanos de Juan Ruiz de Alarcón: ortodoxia y judaísmo”, *Elementos*, núm. 43, vol. 8, (2001), 47-51, acceso el 11 de octubre de 2023, <https://elementos.buap.mx/directus/storage/uploads/oooooooo2725.pdf>; Margarita Peña, “Juan Ruiz de Alarcón y sus hermanos: universitarios, curas ‘beneficiados’ y un dramaturgo”, Cervantes Virtual, acceso el 11 de octubre de 2023, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/juan-ruiz-de-alarcn-y-sus-hermanos--universitarios-curas-beneficiados-y-un-dramaturgo-o/>; Willard F. King, *Juan Ruiz de Alarcón, letrado y dramaturgo. Su mundo mexicano y español* (Méjico: El Colegio de Méjico, 1989), 27-61.

Iguala, por el poniente (territorio que hoy comprenden zonas de los estados de Morelos, Guerrero y Puebla). En ese extenso territorio se encontraban las poblaciones de Cuauhtla, Comallan, Cuetaxochitla, Huitzupo, Hoapan, Mayanalan, Mescaltepec, Temimiltzinco, Tepequacuilco, Tetelpan, Teteltzinco, Tlachmalacac, Tlaltizapan, Tlayacapan, Uzumatlan, Xicotlan, Xiuhtepec, Xoxouhtla, Yauhchtepec.⁴

Los tratados contra supersticiones, hechicerías e idolatrías

Hernando Ruiz de Alarcón redactó el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. En él recabó, en seis tratados o apartados, un registro de las prácticas consideradas “supersticiosas” o “diabólicas”, desde su perspectiva religiosa cristiana, siendo éasas supervivencias de oraciones petitorias y rituales mesoamericanos anteriores a la Conquista.⁵

Una obra similar fue la del doctor en teología Jacinto de la Serna, cura de Jalatlaco y Tenancingo, cercanos a Toluca; él llevó a cabo pesquisas respecto de las prácticas idolátricas y supersticiosas con el fin de eliminarlas de las comunidades que, aparentemente sin mayor recelo, habían adoptado el cristianismo. La obra se titula *Manual de ministros de indios, para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1656),

⁴ Los datos biográficos son de María Elena de la Garza Sánchez, introducción a Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de la Nueva España* (1629) (México: SEP, 1988), 13-14; los brindados en paréntesis, de Michael Coe y Gordon Whittaker, introducción a *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón* (Albany: Institute for Mesoamerican Studies-State University of New York at Albany, 1982); además, la ubicación geográfica de las poblaciones se encuentra en Alfredo López Austin, “Términos del náhuatl-azteca”, *Historia Mexicana*, núm. XVII (1967): 1-36, 3.

⁵ Otros estudios de esa obra los han llevado a cabo: William H. Fellowes, “The treatises of Hernando Ruiz de Alarcón”, *Tlalocan*, vol. V (1977): 309-355; Richard Andrews y Ross Hassig eds. y trads. de *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians natives to this New Spain, 1629* (Norman: University of Oklahoma Press, 1984); Alexandre E. Varella, “Las huacas en Nueva España. La noción de idolatría peruana en el discurso de Hernando Ruiz de Alarcón”, en *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, coord. de Gerardo Lara Cisneros (México: Colofón / UNAM, 2016): 99-143, además, están los estudios literarios de Enrique Flores y de hermenéuticos como Gruzinski.

en la cual transcribe párrafos enteros de la obra de Alarcón, con importantes añadidos de opinión, como por ejemplo en cuanto a los conjuros de la siembra del maguey (ambos escritos se publicaron por primera vez en el siglo XIX en *Anales del Museo Nacional*, con una diferencia de ocho años a pesar del pie de imprenta).⁶ Estas obras —y otras, de religiosos defensores a ultranza de la fe católica— se encuentran reunidas en los volúmenes publicados con el título *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*.⁷ Algunos de esos textos se publicaron en una edición más reciente titulada *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo*,⁸ en la cual se incluye la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* de Pedro Ponce de León, descendiente de nobleza tlaxcalteca, y que después de ordenado sacerdote fue cura de Zumpahuacán, hasta 1628, año de su muerte;⁹ el *Informe contra los idólatras de Yucatán*, de Pedro Sánchez de Aguilar (1555-1648), quien además elaboró dos tratados más acerca del papel de los obispos, los inquisidores y los jueces en los procesos de idolatría que debían llevarse; además, la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y varias observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, de Gonzalo Balsalobre, sacerdote de San Miguel Solá, quien observó la continuidad de creencias, rituales y sacrificios en la vida cotidiana del pueblo chatino a través de lecturas de textos rituales y emprendió procesos inquisitoriales en su contra.¹⁰

⁶ *Anales del Museo Nacional* (México: Imprenta del Museo Nacional, 1892-1900), vol. I, 280 y vol. VI, 125-224.

⁷ Jacinto de la Serna, Pedro Ponce, fray Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. I, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso (Méjico: Ediciones Fuente Cultural de Librería Navarro, 1953), 39-368; Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. II, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso (Méjico: Ediciones Fuente Cultural, 1954), 17-180.

⁸ Pilar Máñez, introducción a *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo* (Méjico: Conaculta, 2008).

⁹ Ángel M. Garibay, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (Méjico: Porrúa, 2005), 16.

¹⁰ Máñez, *Hechicerías...*, 19-23; David Eduardo Tavárez, “Reproducción social de las prácticas rituales del Posclásico tardío en la época colonial temprana del centro de Méjico”, Famsi, acceso el

En cuanto a la aportación de Ruiz de Alarcón, ésta pudo tener alguna relación con la obra del teólogo español Pedro Ciruelo (1470-1560): *Tratado en el qual se repreban todas las supersticiones y hechicerías: muy útil y necesario a todos los buenos cristianos zelosos de su saluacion* (Barcelona: Impreso por Sebastián de Cormellas, 1628), o tal vez fueron ambos un producto simultáneo del parangón del celo de la Iglesia católica en ambos continentes por imponerse a cualquier culto o fe divergente del siglo XVII, fuese indígena o hispana. De cualquier modo, durante las décadas del primer siglo de evangelización se produjeron numerosos sermonarios, confessionarios y doctrinas, como el *Camino del cielo en la lengua mexicana* del fraile franciscano Martín de León (1611), y la *Primera parte del sermonario y santoral en lengua mexicana* del agustino Juan de Mijangos (1624). Sonia Corcuera menciona que entre 1569 y 1760 se publicaron quince manuales sacramentales, catecismos y confessionarios en la capital.¹¹

Buscando la explicación de este fenómeno en el pasado, al inicio del siglo XVI sobresalía la preocupación del clero regular al divulgar tratados de supersticiones e idolatrías para facilitar o forzar la conversión de los naturales y la extirpación del pensamiento religioso mesoamericano, como lo testimonia el famoso *Tratado de hechicerías y sortilegios* de fray Andrés de Olmos (1553) —que dos décadas atrás había sido testigo de la supervivencia religiosa de los nahuas de Cuauhnahuac—.¹² La obra de Olmos, a su vez, tenía fundamento esquemático en un texto de su antecesor franciscano de la región de Navarra, Martín de Castañega, *El tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones, y otras cosas tocantes al caso, y de la posibilidad dellos*, de 1529, lo que muestra una época de incertidumbres.¹³

11 de octubre de 2023, <http://www.famsi.org/reports/96039es/index.html>.

¹¹ Ményez, *Hechicerías...*, 19; Corcuera, *Del amor al temor...*, 8.

¹² Georges Baudot, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas a Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y supersticiones* (México: UNAM, 1990), IX-XIII.

¹³ Fray Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 1997).

Pero un siglo después, la labor evangélica e inquisidora en la Nueva España parece corresponder al clero secular y ya no a las órdenes religiosas, y esto es debido tanto al relevo de la organización de parroquias de naturales según los obispados, como a las consecuencias de las nuevas congregaciones de las comunidades indígenas, luego de la debacle demográfica a causa de las epidemias recurrentes durante la centuria posterior a la toma de Tenochtitlan y demás señoríos nahuas.¹⁴ La intención era controlar y supervisar la doctrina cristiana más allá de la libertad práctica dada por las órdenes religiosas mendicantes; no obstante, en las comunidades supervivientes parecía existir la necesidad de una persistencia de las viejas creencias religiosas en las personas de mayor edad quienes, a pesar de adoptar el credo y ritual católico, mantenían con firmeza las prácticas que habían heredado de su pasado. Como ya lo expresó Émile Durkheim:¹⁵ los ritos materializaban las ideas y creencias, estableciendo un vínculo entre los conceptos abstractos y los actores humanos de una comunidad, pero al mismo tiempo refrendan la relación con lo sobrenatural mediante el acto y la fe.

El sentido y contenido

del *Tratado de Ruiz de Alarcón*

Se desconoce la fecha exacta de la llegada de Hernando Ruiz de Alarcón como cura del pueblo de Atenango del Río, pero puede situarse en la primera década del siglo XVII. Entre 1613 y 1614 se efectuó un juicio o investigación a su persona por la acusación de haberse atribuido arbitrariamente la función de inquisidor de indígenas, al realizar representaciones de autos de fe en varias comunidades nahuas de su parroquia, a pesar de que ellas estaban exentas de este tipo de justicia.¹⁶

¹⁴ Woodrow Borah, *El siglo de la depresión en Nueva España* (Méjico: FCE, 1941), 249, *apud* De la Garza, introducción a *Tratado...*, 16. Se puede cotejar con la tesis de María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social; Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII* (Méjico: UNAM / FCE, 1999).

¹⁵ José Luis González M., “Sincretismo e identidades emergentes: El *Manual de Jacinto de la Serna (1630)*”, *Dimensión Antropológica*, vol. 13, núm. 38 (2006), 87-113; Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Méjico: Ediciones Coyoacán, 2001), 32.

¹⁶ Noemí Quezada, “Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías”, *Tlalocan*, núm. VIII (1980): 323-354.

En 1624 el arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna, le pidió que hiciera un registro de este tipo de prácticas con base en un cuestionario. En 1629 entregó sus resultados con una carta al nuevo arzobispo, Francisco Manso de Zúñiga, después de haber vaciado la información recabada en el manuscrito titulado *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. En el texto se menciona que entre 1617 y 1618 empezó a realizar las averiguaciones que duraron cinco años (hasta 1621), y tardaría ocho años más en darlo a conocer, lo cual es indicio de una ferrea dirección espiritual de parte de la Iglesia católica delegada tanto en el Tribunal de la Inquisición, para el caso de los españoles, como en el clero secular, que cada vez tendría un mayor peso en la enseñanza y defensa del dogma entre los indígenas; tratando de juzgar y reprimir esas prácticas supersticiosas extendidas entre todo el pueblo en general.¹⁷

Para Noemí Quezada, Ruiz de Alarcón: “Igual que cualquier hombre colonial creía en lo sobrenatural y daba una explicación mística a lo inexplicable. Todo aquello que no encajaba en su cosmovisión era señalado como supersticioso y en consecuencia asociado al demonio. Es interesante ver cómo registra estas creencias, las reprende sin negarlas y las incorpora a su cuerpo conceptual”. En concordancia, imagina que este clérigo trató de acercarse e interpretar los conjuros y ceremonias usados en el *nahuatlalotl*, el cual consideraba un “lenguaje difícil y casi ininteligible” que —creía— había sido inventado por el diablo para aprovecharse de la “natural flaqueza e inclinación” de los naturales, y era fomentado y preservado por adivinos locales, quienes mantenían vigente el ritual religioso anterior a la llegada de los españoles, causa de la no aceptación del catolicismo y de la preservación de sus antiguas costumbres y creencias que no eran dejados al olvido.¹⁸

Para Alfredo López Austin, las fuentes coloniales dan al *nahuatlalotl* el “calificativo de oscuro y secre-

to, inspirado por el demonio para acentuar su carácter esotérico”; el significado etimológico de su nombre afirma esta naturaleza, aunque también puede traducirse como lenguaje encubierto o “lenguaje de los brujos o lenguaje mágico”. No obstante, también explica que ese lenguaje era el instrumento de que podía valerse el hombre instruido para “entrar en contacto con un sobremundo poderoso, regidor de lo sensible”;¹⁹ incluso afirma que no sólo era comprendido por los guardianes de la fe antigua, o hechiceros, sino por los cultivadores y la gente común, que tal vez pudieron entender la mayor parte del sentido e intención de los conjuros y metáforas.

Para Ruiz de Alarcón, las potencias de la naturaleza eran identificadas por los indígenas como elementos divinos, que eran capaces de provocar desastres y enfermedades, teniéndolos que apaciguar y conmover. En el prólogo de su obra, recomienda a los ministros de estos feligreses que tuvieran especial cuidado en atender sus palabras al practicar ceremonias, “así de los conjuros, invocaciones y encantos, que aquí se refieren, como a los requisitos que suelen prevenir, acompañar, y seguir semejantes obras”.²⁰ En la carta al arzobispo que antecede a la obra manuscrita es más crítico al explicar que:

[...] es todo en el lenguaje difícil y casi ininteligible, así porque el demonio su inventor con la dificultad del lenguaje que se haya en todos los conjuros, invocaciones, encantos, afecta su veneración y estima, como porque el lenguaje cuanto más figuras y tropos tuviere tanto es más difícil de entender, y el que refiero no es otra cosa que una continuación de metáforas, no sólo en los verbos, sino aun en los nombres sustantivos y adjetivos, y tal vez pasa a una continuada alegoría.²¹

Esta explicación muestra la complejidad de la lingüística ritual náhuatl, que se mantenía viva y fuerte, a pesar de la desestructuración cívico-religiosa y de

¹⁷ De la Garza, introducción a *Tratado...*, 17; Quezada, “Hernando Ruiz...”, 324.

¹⁸ Quezada, “Hernando Ruiz...”, 325; De la Garza, introducción a *Tratado...*, 18.

¹⁹ López Austin, “Términos...”, 1-6.

²⁰ En adelante se citará la obra de Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, de 1988, 31.

²¹ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, 28-29.

la eliminación del sacerdocio local y de las prácticas y ceremonias religiosas que regían su vida diaria.

Durante el primer siglo del inicio de la evangelización cristiana entre los pueblos de Mesoamérica es claro que sus promotores, más allá de las problemáticas lingüística y cultural que enfrentaban, se habían centrado en obtener el aspecto formal de la adopción del catolicismo, sin considerar la asimilación y comprensión del fundamento teológico de la nueva religión. La adopción y repetición de rituales, fórmulas y oraciones vinculadas a un nuevo sentido religioso, el cristiano, ocultaba la supervivencia de la religión antigua en prácticas, ritos y dogmas de la milenaria cosmovisión que querían combatir y reemplazar. Incluso a veces las semejanzas de ritos y mitos hacían muy difícil la comprensión cabal de las diferencias y similitudes de los dos credos a la hora de efectuar un discurso y adentrarse a un nuevo dogma, lo cual condujo finalmente a un complejo sincretismo, acendrado en regiones apartadas. Sin embargo, a pesar de conservarse ciertos ritos que habían dado sentido a las prácticas cotidianas, no siempre se mantuvo su explicación ni la dirección del guía religioso o sacerdote indígena, lo que a la larga originó la pérdida o el deterioro de su complejo simbolismo relacionado con la significación de las divinidades antiguas como mediadoras de la naturaleza. De ese modo, la práctica religiosa perdió su carácter unitario y evolucionó en prácticas locales dispersas, que fueron conformando diversas expresiones de religiosidad popular en la Nueva España, las cuales quedaron registradas en los documentos coloniales.²²

Una de las mayores preocupaciones de Ruiz de Alarcón era la embriaguez (asociada a las prácticas idolátricas), que por entonces iba en aumento entre el grueso de la población debido al consumo del pulque en las fiestas y rituales comunitarios, lo que generaba una continuidad en sus credos paganos. Así lo expresa: “La perdición de las almas por sí misma se está pregonando; el estrago de los cuerpos bien lo prueba la disminución tan grande que en tan pocos años ha venido la gente, tan sin número, que se hallaba

²² Sonia Corcuera de Mancera, *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)* (México: FCE, 1991), 118.

en esta tierra al tiempo de la conquista, cuando con pena de la vida era prohibida la borrachera, siendo ésta a juicio de hombres cuerdos y experimentados la principal causa de esta disminución”.²³ Hay que preguntarse cuáles serían esos hombres cuerdos, pues sin duda pasaban de largo los problemas ocasionados por las epidemias y la explotación laboral, y sólo veían los efectos del consumo de las bebidas, que se había potenciado a falta de una alimentación adecuada entre la población nativa. Al mismo tiempo, para su mente cristiana, era origen de numerosos pecados, lo que disminuía el control ideológico hispánico. Esta idea la retomó y sintetizó después Jacinto de la Serna al redactar su manuscrito, en el cual, al tratar sobre la planta del maguey, reconoció tanto su beneficio como la problemática de su explotación al decir que “es tan útil y provechosa para la vida humana de los indios como dañosa para lo espiritual por el mal uso de su vino [pulque], y borracheras que hacen al demonio, e instrumento que toma para las mayores supersticiones, e idolatrías que les hace hacer”. No obstante, el mayor peligro era el consumo de enteógenos más que de bebidas pues, con ello, los sabios o hechiceros (*nahuallis*) obtenían una “embriaguez adivinatoria”, y no natural, fuente de supersticiones, que podía llevar a la falta de control y a pecar.²⁴

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el segundo capítulo del tratado primero de Ruiz de Alarcón, donde describe “la superstición de los tecomas”, que consistía en usar los vasos de barro en los cuales tomaban sus líquidos, como objetos sagrados para sus ofrendas y sacrificios, considerando que expresaba idolatría, pues eran guardados muy celosamente para toda fiesta importante:

[...] y es el caso que cuando hacen pulque (que es su vino) de magueyes nuevos, esto se entiende cuando estrenan la viña, el primer vino que hacen a su modo, el primer fruto que es el dicho genero de vino, lo ofrecen

²³ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, 127-128.

²⁴ De la Serna, Ponce y De Feria, *Tratado de las idolatrías...*, v. I, 304. La obra de Serna, Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros fue reeditada en *El alma encantada* (México: INI / FCE, 1987); Varella, “Las huacas...”, 135-142.

al dios que se les antoja, como al fuego o algún ídolo, y esta ofrenda se hace en los dichos tecomas hinchíendolos del dicho pulque, y poniéndolos en el altar con mucha veneración los acompañan con incienso y velas encendidas, y de allí a un rato derraman allí un poco en señal de sacrificio, y luego de la resta de los tecomas y de los que tienen las ollas, que son sus cubas, los dueños y los combidados, dan, como dicen, buena cuenta, o por mejor decir, mala y tan mala, que con ella pierden la de su vida y costumbres, quedando fuera de juicio.²⁵

Alarcón, al igual que los demás religiosos de la época, consideraba la embriaguez como la causa principal del despoblamiento, pues a su entender el consumo del pulque enfriaba los órganos internos propios de la reproducción, y al excederse en él, se ocasionaban riñas que podían terminar en hechos de sangre, además de actos “contranatura” que podían suscitarse, todo en ofensa del único Dios todopoderoso.

El ritual del cultivo del maguey

Ruiz de Alarcón dedica su tercer tratado a las supersticiones y conjuros para la siembra en general, pero brindando particular detalle sobre el cultivo del maguey, desde su plantación hasta el momento de la extracción del aguamiel.²⁶ Como lo ha observado recientemente la historiadora Viviana Díaz Balsera, quien retoma esa parte de la obra del religioso, elconjuro de plantación de un maguey era a la vez imperativo pero reverencial, con el uso de un náhuatl de carácter ritual. Se invocaba primero al palo plantador o coa, llamado Ce Atl (“Uno Agua”) —que se utilizaba para sembrar y también para castrar el maguey—; también se invoca a la cucharilla con el apelativo de “Chichimeca rojo” para raspar el corazón de la planta. Al maguey se le llamaba Chicuetcpacihuatzin, “Mujercita 8 hilera”, que interpreta como “Mujer 8 pedernal”, basándose en el estudio y la traducción realizada por Alfredo López Austin.²⁷ Esa advocación, supuestamente, se relaciona con la lluvia y Tláloc, además de tener

un vínculo con la deidad de la raíz *ocpatle*, Pahtecatl (inventor del pulque) y con el culto solar de Piltzintecuhtli (el “Señor Príncipe” de la actividad agraria).²⁸ Sin embargo, se trata de un conjuro bastante inocuo, como señala Ethelia Ruiz, poco susceptible de una condena eclesiástica, tanto que, a pesar de lo expuesto por Díaz Balsera, en el conjuro original no aparece asociada la identificación con una deidad, como se verá más adelante.²⁹

Ello ya lo había señalado décadas atrás el etnobotánico brasileño Oswaldo Gonçalves de Lima, en su excelente estudio sobre la representación del maguey y del pulque en los códices mesoamericanos, al citar al renombrado etnólogo alemán de la década de 1930, Leonhard Schultze-Jena, quien sitúa la fecha del calendario ritual Ce Tecpatl (Uno Cuchillo de Pedernal) como la dedicada a los “hacedores del pulque” para el “corte” o extracción del corazón de los magueyes listos para proveer de aguamiel, base de la elaboración del pulque; pues para esa ocasión: “aguardaban ardientemente, como el término donde ellos cortaban sus magueyes; por lo tanto, la esperaban para que sus magueyes fluyesen bastante, fuesen productivos. Y cuando ellos hacían sacrificio en el templo de Huitzilopochtli, entonces le ofrecían, como ofrenda, su pulque, el tlachique nuevo que llamaban *huiztli* [espina].”³⁰ De lo que se colige que lo sagrado para los pueblos nahuas era la fecha ritual que relacionaban a su actividad agrícola, y que tenía imbricaciones con las potencias o “deidades” de la naturaleza, pero matizadas en la ya mencionada “superstición de los tecomas”, relatada por Alarcón.

²⁸ Viviana Díaz Balsera, *Guardians of Idolatry. Gods, Demons, and Priests in Hernando Ruiz de Alarcón's Treatise on the heathen superstitions* (Norman: University of Oklahoma Press, 2018), 87. La autora expone que los integrantes de la comunidad náhuatl eran “sujetos diligentes que labraban y negociaban espacios donde pudieran desplegar su conocimiento local descentrado pero no contrario a los principios del cristianismo hegemónico”, Díaz Balsera, *Guardians of Idolatry...*, 14.

²⁹ Ethelia Ruiz Medrano, “Sobre Viviana Díaz Balsera, *Guardians of Idolatry. Gods, Demons, and Priests in Hernando Ruiz de Alarcón's Treatise on the heathen superstitions*”, *Historia Mexicana*, vol. LXXI-4, núm. 284, (2022), acceso el 11 de octubre de 2023, <http://dx.doi.org/10.24201/hm.v71i4.4087>.

³⁰ Oswaldo Gonçalves de Lima, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos* (México: FCE, 1978), 202-203.

²⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, 46.

²⁶ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, 127-130.

²⁷ Alfredo López Austin, “Conjuros nahuas del siglo XVII”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXVII, núm. 4 (1972): I-XVI.

La perspectiva que entonces aporta en su manuscrito Alarcón hace ver que entre los labradores de los pueblos nahuas se había asentado la “superstición del conjuro”, que en su opinión muestra la idolatría e influencia del demonio, al “pedirle y valerse de su favor para el buen acierto en la siembra, y buen logro en la cosecha de cualquier género de semilla”³¹ aunque en realidad demostraba una compleja reverencia a los elementos naturales y a los utensilios que se usaban en los procedimientos del cultivo y cosecha. A manera de recordatorio a los lectores de algunos términos adelante enunciados, diremos que el maguey de aguamiel es una planta endémica de Norteamérica, cuya domesticación corre a la par de la del maíz. Con el paso de milenios se vinculó a la producción agraria del altiplano, pues en comparación de las cosechas anuales, la savia del aguamiel se podía extraer todo el año, de modo que era altamente valorado en el periodo de secas del campo. Para ello, cuando la planta llegaba a su madurez se le extraía el corazón o “cogollo”, lacerando su interior con un palo recto o duro; tiempo después de ello, se realiza diariamente la operación del raspado, con “la cucharilla” o raspador filoso cóncavo llamado *ocaxtle* en náhuatl (que podía ser de obsidiana o metal como cobre o hierro). La recolección de su savia ha pasado a la historia como “tlachiquear” y en el campo se usaba el argot de “llover el maguey” cuando se decanta la savia dentro del hueco del corazón extraído. Se recolectaba hasta hace poco con un acocote (*Lagenaria siceraria*), a manera de contenedor, y posteriormente se dejaba fermentar con cepas previas para obtener la bebida sutilmente alcohólica llamada *iztac octli* o pulque blanco. El uso de la planta fue total, pues suministraba líquido vital, partes comestibles, otras para vestir y algunas para la construcción; siendo tan importante que se le asoció a una divinidad femenina de la fertilidad, cuyo nombre, Meyehualli, en náhuatl puede significar “la que rodea o circunda al maguey”³²

³¹ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, 127.

³² Rodolfo Ramírez Rodríguez, “Mayahuel no es la diosa del maguey. La historia sobre su verdadero nombre”, *Relatos e Historias en México*, núm. 137 (2020): 76-82.

A continuación se trasciben los conjuros de la “siembra y cultura del maguey” que reseña Alarcón, en cada caso los precede una acotación del propio autor (párrafos entrecomillados), luego aparece el texto en náhuatl (textos en cursivas), y subsecuente a esas citas aparece su traducción, que es comparada con la propuesta por el maestro Alfredo López Austin (textos entre corchetes):³³

“Viniendo, pues, a nuestro intento, desde el primer passo que los indios dan enderezados a la cultura desta planta que llaman maguei, le acompaña la superstición del conjuro en esta manera: Cuando han de ir a trasplantar los magueyes que los han de sacar de la parte no cultivada para pasarlo a las viñas cultivadas, se vienen del piñete [tabaco] como del ángel de la guarda o de la Deidad, a quien encomiendan esta obra, y luego cogen un palo agudo con que han de arrancar los magueyes pequeños y entran conjurando el dicho palo apercibiéndole para que haga bien su oficio y así le dicen”:³⁴

Tlacuele, tla xihualmohuica, tlamacazqui ceatl itonal: tictecópehuazque, ticquetztehuazque, in chicueteepaciuatzin nicilallitiuh, nitlallitiuh in campa qualcan yeccan nitlachpani, oncan notonnotlaliliz, oncan mehuititiez.

Ea, que ya es tiempo, Espiritado, cuya dicha está en las aguas, vamos que habemos de arrancar y levantar la estimable mujer, la de ocho en orden, que he de ir a plantarla, tengo de ponerla en lugar muy a propósito y muy fértil que le he limpiado, allí le tengo de poner donde esté muy a su gusto como que la brinda con la mejoría del nuevo asiento.

[¡Ea! Dígnate acompañar, sacerdote del signo del destino Uno Agua. Nosotros empezaremos a subir, nosotros levantaremos a la venerable mujer Ocho Pederal. Yo iré a colocarla, yo iré a colocarla, en el lugar bueno, en el lugar abrigado. Yo barro el lugar donde la colocaré, donde se reconfortará.]

³³ Las traducciones en corchetes se tomaron de López Austin, “Conjuros nahuas...”, XIV-XV.

³⁴ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, 128.

“Dicho esto arranca los magueyes pequeños que han de trasplantar, y habiéndolos llevado al lugar que han arado y cultivado para la nueva viña, hablan con el maguey como dándole la bienvenida y dicen”:

Tlacueli, xihualmohuica, chicuetecpacihuatzin, ca nican qualcanyeccan; onimitzlachpani nican timehuititiez.

Seas bien llegada, noble mujer de ocho en hilera, que aquí es muy a propósito, y muy buen lugar, aquí labré y cultivé para que estés muy a tu gusto.

[¡Ea! Ven a acompañar, venerable mujer Ocho Pedernal, que aquí es lugar bueno, lugar abrigado. Yo barrí para ti; aquí te reconfortarás.]

“Dicho esto los planta, y adviértase que los llama mujer de ocho en orden, u en hilera, porque de ordinario los ponen como ajedrezados en hileras de ocho en ocho. Con esto se van muy contentos con que dejan plantada su viña y hecha la infernal recomendación. Llegados a edad y madurez los magueyes cuando castrados han de destilar el aguamiel, de que estos desdichados hacen el pulque y sus ordinarias borracheras, para haberlos de castrar conjuran el instrumento que es un palo duro y la punta afilada como escoplo y cogiéndole en las manos le dicen”:³⁵

Tla xihualmohuica, tlamacazqui ceatl itonal; ca ye axcan, ca otihueiac chicuetecpacihuatzin; ca moyolcaltzinco noconaquiz, tiamacazqui ceatl itonal.

Ven acá Espiritado, cuya dicha está en las aguas. Ahora es tiempo que ya estás de sazón, mujer de ocho en orden, advierte que ha de entrar hasta el hueco de tu corazón el Espiritado cuya dicha son las lluvias.

[Dígnate ser compañero, sacerdote del signo Uno Agua, porque ya ahora, porque ya creció el vientre de la venerable mujer Ocho Pedernal. Porque yo meteré en tu venerable lugar de la caja del corazón al sacerdote del signo Uno Agua.]

“Diciendo y haciendo empuja el palo agudo al centro del maguey y le saca el corazón. Luego se sigue hacerle en el dicho centro la carteneta o pilería donde destila y se recoge el aguamiel que es el fruto del maguey. Para

ese efecto conjura el instrumento, que es una cuchara de cobre con filo, a la cual le dicen”:

Tlacueli, tla xihualmohuica tlatlauhqui chichimecatl; tla axcan tla xicpopoa, chicuetecpacihuatzin iyo-lloocalco tinemiz, ticmixqualtiliz; ca ye axcan ticixayotiz, ticchoctiz, tictlaocolitiz, ticitonaltiz tiquixinemeyallotiz in chicuetecpacihuatzin.

Ea, que ya es tiempo, haz tu oficio, chichimeco bermejo. Ea, ya ahora raspa y limpia tu obra, ha de ser dentro del asiento del corazón de la mujer, una de ocho en hilera, hazle de dejar la tez muy limpia y le has de hacer que luego llore, y se melancolice y eche muchas lágrimas y sude de manera que salga un arroyo de la mujer una de ocho en hilera.

[¡Ea! Dígnate acompañar, chichimeca rojo, ¡Ea! Ahora, dígnate limpiar a la venerable mujer Ocho Pedernal. Vivirás en el lugar de la caja de su corazón. Tú harás que se restaure su rostro, porque ahora la harás lagrimear, la harás llorar, la harás entristecerse, la harás sudar, harás que sus ojos manen a la venerable mujer Ocho Pedernal.]

“Con esto entra la obra de manos, raspando y alisando con la cuchara de cobre aquel hueco, o cóncavo, que queda en el corazón del maguey sacado el cohollo donde en el conjuro pide, hablando metafóricamente, se hagan aquellos llantos y sudores y arroyos, significando que allí ocurra gran cantidad de aguamiel con que sea más abundante su cosecha, y no menos la del demonio, pues todo ello viene y no a parar en sus desmedidas y perjudiciales borracheras. Otros [labradores] usan de otro modo de conjuro para el mismo efecto, cuyas palabras son”:³⁶

Tlaxihualhuia, nonan Tlalteuctli, ca ye momac nocontlalia, in nohueltiuh chicuetecpacihuatl. Huel xic-napalo, huel xicnahuatequi. Amo quexquich cahuitl in nichualittaz, ca zan- macuilaman nichualittaz. Ixco, icpactzinco nitlachiaz.

Estame atenta, mi madre y señora tierra, que ya te entrego a mi hermana, la de ocho en hilera, cógela, y abrázate con ella fuertemente y porque no tardaré mucho en tornar a requerir el buen logro de la planta,

³⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, 129.

³⁶ Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, 130.

que dentro de cinco instantes volveré a visitarla y a ver su buen logro.

[Dígnate venir, mi madre Tlalteuctli, que ya pongo en tus manos a mi hermana mayor la mujer Ocho Pedernal. Llévala bien en los brazos, abrázala bien. No vendré a verla en cualquier momento, que sólo la vendré a ver dentro de cinco momentos. Su rostro, sobre su venerable ser miraré.]

Alarcón termina, finalmente, con esta reflexión, pues el conjuro intima o recomienda a la deidad, o Madre Tierra, para que “el maguey prenda y arraigue bien y fácilmente, y para que mui presto llegue a sacon”, lo que muestra la pervivencia en las creencias, tras un siglo de dominación española en los territorios del sur del Anáhuac. Alarcón considera que el nombre “ocho en hilera” se refería a la forma de cultivo en que se disponían las plantas del maguey; en cambio, López Austin refiere que es el nombre calendárico de la divinidad femenina de la planta. Para mí, es el sentido alegórico de la forma de planta, elevando ocho pencas al cielo como si fueran ocho pedernales verdes;³⁷ sin embargo, realmente la petición o conjuro en náhuatl no se otorga a alguna deidad antigua (a excepción tal vez de Tlateuchtli), sino más bien es un petición a las fuerzas naturales que se encubren en los nombres calendáricos (como mujer Ocho Pedernal, sacerdote Uno Agua o Chichimeco Bermejo) que guardaban celosamente los guardianes de las costumbres antiguas que pasaron de sacerdotes de honra a denostados hechiceros.

Supervivencias rituales del pulque a lo largo de los siglos

Para cerrar esta sucinta revisión, se presentan tres actos rituales de diferentes centurias a la hora de obsequiar el pulque blanco como ofrenda para alguna ceremonia social, o como un objeto que santifica con su presencia la acción que acompaña, que recuerda lo expresado por Alarcón en la descripción del uso de los tecomas. La primera cita es aporte del dominico fray

Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, de la segunda mitad del siglo XVI, al describir la importancia del pulque blanco o “iztac octli”, usado “no sólo para sus fiestas y beodeces”, sino también para diluir en él sus medicinas:

Este octli era adorado por dios, como dejo dicho, en nombre de Ome Tochtli, y demás de tenerlo por dios, era ofrenda de los dioses, y más particular, del fuego; unas veces ofreciéndoselo delante en vasos otras veces salpicando el fuego con él con un hisopo, y otras veces derramándolo alrededor del fogón. Era ofrenda de casados y de mortuorios, a la misma manera que los de nuestra nación española ofrendan pan y vino en sus honras y mortuorios.³⁸

El pulque no sólo era parte integrante de una fiesta o reunión social, sino que era un aspecto esencial en las celebraciones que implicaban un acercamiento comunitario que, al adquirir carácter religioso, se tornaba parte del ritual que sobrevivió a la conquista y la evangelización. Además, la embriaguez brindaba un estado espiritioso, que puede ser interpretado como un estado más cercano a las deidades, fuesen locales o adoptadas.

El segundo aporte se halla en la obra *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, de Pedro Ponce de León, divulgada hacia el siglo XVII, donde se anotan algunos aspectos de supervivencia de aquel ritual. El cura beneficiado de Zumpahuacán mencionaba que en la celebración de sus fiestas el pueblo ofrecía pulque, una parte derramándolo al fuego y otra llevándolo a la iglesia y colocándolo en jícaras delante del altar, para luego dar de almorzar a los *teopantlacas* (encargados del templo) y a los mayordomos.³⁹ Despues narra con mayor amplitud la ceremonia de *huitzmanaliztli* (fiesta del pulque nuevo o “espina”), que se realizaba al momento de “castrar” o quitar el corazón de los magueyes y ofrecer la primicia del primer pulque al fuego:

³⁷ Cfr. Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico* (México: UNAM, 1983).

³⁸ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme* (México: Conaculta, 2002), t. II, 210.

³⁹ *Hechicerías e idolatrías...*, 29.

[...] llegado el momento de castrarlos y sacar la miel llaman a un viejo o maestro que para esto está señalado, el cual manda que sacada la miel le echen en sus tinajas o cántaros para hacer el pulque, y primero vierte una poquilla de la miel donde están los nuevos magueyes en la tierra, y habiendo dejado mandado se haga el pulque viene otro día a la casa del señor de la viña adonde están ya convidados algunos vecinos y le tiene aparejado el corazón del maguey que en lengua le llaman *ciotl* [quiote]; echa del nuevo pulque en una jícara o vaso y con un cántaro de ello lo ofrece al fuego, está un rato ofrecido, luego toma del pulque y derrama un poco por delante del fuego. A esto dicen en la lengua *motencihuaz in huehuetzin* y toma la punta del corazón del maguey y métela dentro de la jícara dándole con el dedo para que salpique el fuego, y luego háblale quedito y sale afuera y habla diciendo las palabras *nican catqui in antlamacazque achitzin neuctzintli iconmohuellamachtizque*, dase un azotazo con el corazón del maguey y luego bebe su jicarilla; vuelve otra vez y echa del pulque ofrecido y dalo al primer convidado dándole un azotazo y bebe, así va haciendo hasta que se acaba la rueda. En esta prueba del nuevo pulque no se han de embriagar".⁴⁰

Esta descripción detallada muestra un ritual de alto sentido comunitario, en el cual el aguamiel fermentado en pulque cumplía el papel de líquido sagrado que hermanaba a todos los miembros y, al mismo tiempo era un acto de contrición y sacrificio, que se hallaba lejos de la idea de una embriaguez ritualizada y generalizada que habían divulgado los clérigos como el mismo Alarcón, dando una férrea identidad a las creencias religiosas nahuas luego del dominio hispano-católico. Por su parte se encuentran tres elementos simbólicos: el fuego, los viejos y el acto de contrición, muy importante para la ejecución ritual de la renovación del campo y de las comunidades.

Para el siglo XVIII, en el capítulo XXXVI de los *Cápitulos de historia franciscana* de Fernando Ocaranza, titulado "El pulque, los mercedarios y los francisca-

nos", se halla un diálogo entre un representante de cada orden, donde se brinda la opinión de fray Diego González de la orden de la Merced respecto de la permisividad de la venta del pulque, tras lo cual comenta —como si hubiese leído las obras de clérigos del siglo anterior— que:

Desde el tiempo que el maguey se planta, se traspone, crece y madura y le sacan el aguamiel, es una continuada superstición. Pues todo lo hacen con ceremonias diabólicas y adiciones idolátricas. Cuando estrenan el pulque nuevo, convidan a los amigos, encienden el fogón y lo primero es ofrecerle al fuego un cantarillo de pulque, lo demás se reparte en jícaras a los convidados.

Entonces uno de los viejos que son los maestros de ceremonias, derrama un poco en el fuego diciendo con mucha sumisión: 'Dignaos, Señor, de recibir este poco de pulque que os ofrezco'. Y esto mismo hacen todos los convidados. Y así llaman al pulque, 'Agua de Dios'. Y usan en las pulquerías una ceremonia bien conforme a la pasada.

Júntanse algunos convidados a beber y puesta la vasija en medio, se ponen en rueda y uno de ellos mete la mano en la vasija, y asperja a los demás, con lo que piensan que es agua de Dios o lo que juzgan agua bendita.⁴¹

La anterior transcripción muestra que el aspecto comunitario se mantenía vigente y que había decantado a una especie de sacrilegio para el catolicismo, en el entendido de que si el pulque era en parte sagrado, por el ritual acostumbrado, no había inconveniente en utilizar y santificar tanto las reuniones como su consumo en sí; sin embargo, lo que sí trajo fue una demanda creciente y un uso desmedido sobre todo en las ciudades y en los lugares de venta conocidos como pulquerías, que tuvieron un proceso importante de secularización y mercantilización de un importante objeto sacro mesoamericano, que al finalizar el Virreinato se convirtió en un enorme negocio lucrativo. En cambio, el aspecto ritual en la siembra se olvidó y sincretizó en las regiones productoras.

⁴⁰ *Hechicerías e idolatrías...*, 34-35.

⁴¹ Raúl Guerrero Guerrero, *El pulque* (Méjico, INAH / Joaquín Mortiz, 1985), 84.

Reflexiones a manera de conclusión

Como hemos observado desde la impronta evangelizadora de las órdenes religiosas llegadas a Mesoamérica en el siglo XVI, con sus exponentes como fray Andrés de Olmos o fray Diego Durán, cuya imperante necesidad era la descripción de las costumbres de los pueblos nahuas, pasó pronto a la búsqueda, enumeración sistemática e intento de comprensión-eliminación de los rituales religiosos ancestrales que perduraban (cuyo mayor ejemplo fue la obra de fray Bernardino de Sahagún); al paso de un siglo llevó a la persecución y erradicación de lo que (primero los religiosos regulares y luego los seculares) consideraban como supersticiones y conjuros, muestras de actos de idolatría, cuando en realidad manifestaban una realidad suplicante y gran sensibilidad de tinte naturalista de los pueblos originarios, que en el mayor de los casos sacralizaban las metáforas y alegorías de potencias de la naturaleza a las que se quería convencer para obtener el beneficio de la cosecha, y ritualmente ofrecerlo a las divinidades en medio de prácticas religiosas comunitarias que fortalecían su unidad. No obstante la mentalidad e ideología ortodoxa de los religiosos, sólo concibieron actos de rebeldía y de continuidad de las prácticas antiguas que, al no comprenderlas, las tildaron como actos paganos, idolátricos y demoniacos, en el entendido que catalogaban de ello a toda petición o súplica a las fuerzas de la naturaleza. Esto continuó hasta casi finalizar el periodo colonial, cuando paulatinamente un orden laico en la vida cotidiana se fue imponiendo, en medio de cambios en la percepción comercial de la producción agrícola, de un mestizaje en la cultura agraria y en las reformas del culto religioso católico. No obstante, algunas expresiones quedaron encubiertas, como la expresión de “hacer llorar al maguey”, o de que la savia convertida en pulque era “leche de la Virgen” católica, ya sea en su advocación de Guadalupe o en la de Los Remedios; o dar de beber al suelo (y ya no al fuego) como parte del acto de “hacer el alacrán”, que es verter al suelo el sobrante del pulque tomado en un tinacal o en pulquerías capitalinas de la Ciudad de México, como reminiscencia de la antigüedad.

Como se ha enunciado, los rituales y anuncios de petición para el cultivo del maguey así como en la manera de extraer su savia (entendida como la sangre del agave que fue sacrificado en la extracción su corazón o *meyolotl*) y la fermentación de ésta para convertirla en una bebida embriagante pueden darnos pistas de la forma en que se concebía el sacrificio en el mundo mesoamericano antes de la llegada de los hispanos y del cristianismo. La forma reverencial en la que se expresaban de la planta, dadora de los mantenimientos, también se generalizaba a los dos utensilios más usados hasta hoy día por los tlachiqueros: la cucharilla o raspador de maguey, que era nombrado “chichimeco bermejo”, entendido como el objeto sacrificante, en unión al rojo óxido de su uso figurativo; y al palo o coa, que se asemeja al quebrador usado para la extracción del corazón del maguey, simbolizando figurativamente la penetración y la fecundación de la planta llevada a cabo por el hombre tlachiquero que ejecuta la acción. Estas reminiscencias coloniales, expresadas aún en ciertas comunidades del país, muestran un proceso productivo ancestral que ha perdido su simbolismo religioso rural.

Todo lo expuesto nos muestra un mundo de representaciones simbólicas que con el paso del tiempo se incorporaron a actos rituales comunitarios que perdieron su sacralidad y se convirtieron en costumbres desprovistas de su significado religioso como agrícola; sin embargo, en muchos sentidos, sobrevivieron hasta hoy en prácticas que los productores y consumidores de pulque consideran como integrantes de su “tradición”. Esas expresiones que se mantienen en la mentalidad tanto de las personas que realizan los oficios de tlachiquero o tinacalero muestran una cierta necesidad de encomendar el buen término de sus actividades a un ser sobrenatural, lo cual en otro momento histórico del pasado se asociaron a fiestas religiosas católicas como el día de la Santa Cruz o de san Isidro Labrador, en donde la petición a la divinidad o a sus representantes se mantuvo vigente en un variedad de alabanzas, antes y después de las faenas agrícolas, incluyendo el cántico del Alabado (“Sea alabado y ensalzado / el divino Sacramento, / en quien Dios oculto asiste / de las almas el sustento”), que

se efectuaba en los tinacales de las haciendas pulqueras hasta el siglo pasado, atribuido al franciscano fray Antonio Margil de Jesús, quien dejó ese legado, al recorrer prácticamente toda la zona productiva de Nueva España, según cuenta la tradición oral. No hay duda alguna respecto de la asociación del pulque con la sagrada de la comunidad, la cual permaneció in-

tacta hasta finalizar el periodo de la Colonia. Queda pues abierta la invitación para estas reflexiones en donde convergen la historia y la etnografía de los aspectos cotidianos que aún necesitan vislumbrarse de una manera integral y académica, para explicar de mejor manera los patrimonios vivos de nuestros pueblos originarios.



Registros y orientaciones de la cocina de Campeche, siglos XX y XXI

Records and guidelines of the cuisine of Campeche, 20th and 21st centuries

José Luis Juárez López

Museo Nacional de las Intervenciones, INAH / joseluisjuarezlopez@prodigy.net.mx

RESUMEN

Aquí se muestra, de manera cronológica y por medio de documentos de orientación culinaria, lo que se ha considerado como la cocina de Campeche, que ha variado con el tiempo y para armarlo cooperaron cocineras autoras de recetarios y hasta elementos de la promoción turística e historiadores. Se sostiene que los primeros agentes difusores de la cocina campechana tuvieron en mente fines y no siempre concordantes con difundir o integrar un paquete culinario representativo; al respecto destaca el empleo de los productos del mar y sobre todo la preparación del pan de cazón. Dos capítulos que constituyeron un gran cambio en tal discurso son: el que se implementó por medio del campo turístico, y después, el que plantó las influencias del exterior y que dejó atrás las recetas de una cocina práctica y local para situarla en la esfera gastronómica. La cocina de Campeche, entonces, tendría no sólo influencia maya sino también española, inglesa, estadounidense, italiana y hasta árabe. Este artículo muestra el papel importante que tuvieron las fuentes de cocina como primeros registros, mismos que no deben se desdeñados para integrar una historia culinaria.

Palabras clave: fuentes culinarias, autoras de recetarios, cocina regional, productos del mar, culinaria del sureste.

ABSTRACT

This collaboration shows what has been considered as the content of the State of Campeche's cuisine, in chronological order and based on documents of a culinary orientation. This cuisine has varied through time, and in order to assemble it, female cooks and recipe book authors, as well as tourism promotion elements and historians have cooperated. It argues that the first disseminators of what constituted this State's cuisine had other purposes in mind, which were not always to diffuse or integrate a representative culinary package. In this regard, the use of sea products and mainly preparing what is known as dogfish bread stand out. Two chapters that meant a great change in this discourse were: first, the one implemented through the tourism sector, and then the one that set up the foreign influences and left behind the practical and local cuisines to place this cuisine in the gastronomic sphere. This State's cuisine, according to this proposal, would not only have Mayan influence, but also Spanish, British, North American, Italian, and even Arabian. This product eventually shows the important role played by cuisine sources as primary records, which must not be disdained in integrating a culinary history.

Keywords: culinary sources, recipe book authors, regional cuisine, seafood, southeastern cuisine.

Fecha de recepción: 20 de marzo de 2023

Fecha de aprobación: 17 de agosto de 2023

Esta colaboración tiene la finalidad de esclarecer la ruta de construcción que se trazó para definir el contenido de la cocina de Campeche. Mediante los documentos que muy a menudo consultan hombres y mujeres interesados en el tema, se pueden seguir las coordenadas de registro que son parte integral de un discurso que se fue delineando de manera lenta.

Las aportaciones regionales como parte de la culinaria nacional se comenzaron a contemplar durante el siglo xx. En la centuria anterior hubo algunas configuraciones que podemos ver registradas en diferentes manuales de cocina. La dote del interior del país estuvo entonces representada mayormente por preparaciones de Puebla y de Veracruz. Sus moles, camotes dulces, pescados y frijoles eran ya emblemáticos. A su lado también se apuntó turrón y mole de Oaxaca, sopa queretana, puchas de Huamantla y mole tapatío, entre otras recetas, pero las poblanas y veracruzanas —que además se solían agrupar— tuvieron un lugar preponderante.¹

Para abordar el movimiento regional es preciso hacer el seguimiento de tres períodos de desarrollo. Durante el primero se ubicó un grupo pequeño de contribuciones. El segundo se dio cuando se editaron en forma masiva recetarios de cocina de diferentes estados; uno de los casos más notorio fue el de Josefina Velázquez de León, quien dedicó un libro completo a algunas entidades del país, y surgieron, además, autoras de Jalisco, de Michoacán y del Estado de México que promovieron intensamente las creaciones de sus localidades.² El tercer periodo mostró que la vertiente ya estaba en plena difusión y surgió la construcción de un discurso sobre las cocinas llamadas *de provincia* como parte importante del nacionalismo culinario.

¹ *El perfecto cocinero. Colección de las mejores recetas al gusto europeo y al mexicano*, (Méjico: Tipografía de Aguilar e Hijos, 1896), 113-120.

² Véase Francisca Valdivia Vda. de Vázquez, *Mi nuevo libro. Recetas de cocina fundadas en la experiencia por la conocida y experta profesora* (Guadalajara: Casa Editorial Carlos Moya, 1929); Paz García de Cortázar, *Libro práctico y económico de cocina. 30 menús* (Toluca, s.e., 1930); Soledad del Moral Vda. de Iturbide, *Haciendo hogar. Manojo de sugerencias, recetas, experiencias y pequeñas instrucciones* (Morelia: Imprenta Londres, 1937).

El concepto *cocina mexicana*, por otra parte, se comenzó a integrar al inicio del siglo xx. Para formarlo fue necesario que se delineara detalladamente qué era lo que la constituía. Estructurar sus componentes con piezas que ahora forman su sólida base fue un movimiento parsimonioso y sólo incluyente con el tiempo. Primero se enfocaron sus guisados, luego los antojitos y finalmente los postres y las bebidas, y mucho tiempo después el pan. En consecuencia, se formó un bloque con preparaciones, básicamente, del centro del país.³

Para explicar cómo y por qué inició la atención a las representaciones regionales tenemos que tomar en cuenta varios puntos: por un lado, se ha señalado que con el movimiento revolucionario se difundió el conocimiento culinario debido al desplazamiento de robustos contingentes a través de gran parte de nuestro territorio;⁴ pero el hecho de que esas cocinas se aborden plenamente hasta la tercera década del siglo xx —no hemos encontrado sus huellas en los años veinte— nos indica que esta estructura sólo adquirió forma al término del movimiento armado de la Revolución mexicana. No podemos dejar fuera de esta ruta las revistas relacionadas con los alimentos y hasta la posterior promoción turística que entonces tuvo la mira de que hombres y mujeres de este país comenzaran a descubrir nuevos espacios y sabores en una especie de viaje de conocimiento y reconocimiento. También está inmersa en este movimiento la idea de implementación de nuevos contenidos. Los temas fijos de los documentos coquinarios del siglo xix, que eran cómo trinchar, poner una mesa para diferentes ocasiones y preparar bebidas fermentadas, fueron sustituidos por menciones a diferentes patrocinadores por medio de anuncios y promociones, las propuestas de lo que era adecuado para la alimentación infantil, el uso de productos alimentarios provenientes de la industria y sobre todo la inclusión de la vertiente culinaria regional.

Aquí quiero dirigir una mirada introspectiva a una de esas cocinas regionales para demostrar que sus

³ José Luis Juárez López, *Nacionalismo culinario. La cocina mexicana en el siglo XX* (Méjico: Conaculta, 2009), 291-296.

⁴ Jeffrey M. Pilcher, *¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana* (Méjico: CIESAS / Ediciones de la Reina Roja / Conaculta, 2000), 136-139.

agentes transmisores no siempre son las tradicionales y que el recetario muy comúnmente se centra en ciertas preparaciones y que éste se va conformando con el tiempo hasta dar vida a una versión que es la que se replica una y otra vez. En el terreno de las fuentes, es decir, en los materiales que recogen lo relacionado a la cocina, entre ellos, los recetarios, asumo a éstos como valiosos volúmenes que arrojan información y que por lo tanto no son simples *papeles de cocina*.

La atención a la cocina de Campeche comenzó muchos años después de que el estado se formalizara como tal en 1863. En el resto del siglo XIX, los documentos no muestran un lugar especial para las varias preparaciones procedentes de aquel estado. Por ejemplo, el cazón, que con el tiempo sería emblemático, más bien se señalaba como un pez de carne nutritiva, sabrosa y aun delicada que abundaba en las costas de Veracruz y de Yucatán.⁵ Con esta misma citación apareció en las primeras fuentes de cocina que se editaron al iniciar el siglo XX,⁶ y más bien se ve focalizado en manuales de cocina de Yucatán, ya anotado como cazón en tomate, cazón guisado, empanaditas de cazón, pan de cazón, pero también como pan de cazón campechano, en lo que ya hacía mancuerna con el bacalao a la campechana, concediéndoles un nombre asociado a su ubicación geográfica.⁷

El primer tramo de presentación de la cocina regional no ocurrió simultáneamente para todos los estados. Sólo se concedió membresía a las de Sonora, Chihuahua, Nuevo León, San Luis Potosí, Veracruz, Oaxaca, Michoacán, Puebla y Campeche. La estrategia fue la recopilación y el listado de recetas que con el tiempo se fue haciendo angosto, hasta presentar sólo uno o dos platillos por estado.⁸ El acercamiento que ofreció María Aguilar de Carbía en 1934 mostró, a propósito de la cocina campechana, seis recetas, que

tenían mayormente como base los productos del mar con que se confeccionaban el pámpano campechano, el escabeche para pescado frito, el pan de cazón, pero también el chile frito, el frijol colado y el queso relleno. Esta autora expresó de manera romántica lo siguiente: “Mar bendito el de Campeche. Tú no sabes de escaseces ni mezquindades, tú reproduces diariamente en tus playas el milagro grandioso de la multiplicación de los peces. Peces hermosos, multicolores, variados, exquisitos, que tu gente simpática prepara ricamente y come con alegría sencilla”.⁹

Al siguiente año José Vasconcelos, en *Ulises criollo*, al hablar del Campeche de finales del siglo XIX, afirmó que la cocina de la entidad gozaba de la fama justa de ser la mejor del país con peces sin rival en el mundo; que el pan de Campeche era una especialidad inimitable; que en toda la República se vendían unas hojaldras azucaradas con el nombre de campechanas, pero que eran una imitación de las legítimas, y que el pan de cazón era una preparación popular. Respecto de este último, recordó el grito con el que se anunciaba, y después el grato olor que se expandía cuando el vendedor indio extraía sus tortillas con la fritura ligeramente picante, que calificó como casi un pecado del gusto. De acuerdo con el exsecretario de Educación Pública, el pan de cazón era hacia 1890 una preparación deliciosa pero callejera.¹⁰

En 1932, Adela Mena de Castro publicó la *Cocina campechana*. En ese libro su posición fue seguir lo que en general solía decirse respecto de la trasmisión del conocimiento culinario: que sus madres o abuelas les habían enseñado a guisar desde temprana edad y que, por tanto, lo que ella ofrecía era el resultado de muchos años de experiencia. Proporcionó una gama de lo que se preparaba en Campeche: esmedregal en su jugo, robalo campechano, pan de cazón, carne asada a la campechana, morcilla campechana, pero también preparaciones comunes a otras regiones del país como son todavía las sopas de fideos y de habas, la

⁵ *Nuevo cocinero mexicano en forma de diccionario* (Méjico: Librería de Ch. Bouret, 1888), 155.

⁶ Ireneo Paz, *Diccionario del hogar* (Méjico: Imprenta Litográfica y Encuadernación de I. Paz, 1901), 814.

⁷ Manuel Yenro, Manuel Espinosa Espinosa, editores, *Manual de cocina yucateca* (Mérida: Librería “La Enciclopedia” de M. Yenro, 1900), 18-22.

⁸ Armando Vargas de la Maza, *El libro de oro del hogar* (Méjico: Editora Nacional, 1936), 276, 278.

⁹ María A. de Carbía, *El número dos de Marichu. Lo que toda ama de casa debe saber* (Méjico: Imprenta Patricio Sánz, 1934), 257-260.

¹⁰ José Vasconcelos, *Ulises criollo. Primera parte* (Méjico: SEP / FCE, 1983), 90-110.

ropa vieja, el puchero, los tamales rellenos de pollo, el mole, las chalupas y los huevos rancheros.¹¹

La señora De Castro había asistido hacia 1928 a un curso de economía doméstica durante cuatro años, en una academia en Los Ángeles, California. Esta referencia es relevante para dejar constancia de que uno de los primeros agentes de difusión de la cocina campechana sí tuvo aprendizaje formal. Su capacitación en un centro de enseñanza culinaria moderno donde se ponía énfasis en la higiene nos señala que lo que ella escribió y promovió pasó por cierta estructuración y científicidad. Posteriormente, en 1942, esta autora publicó *El libro de la abuelita*, en el cual abiertamente reveló que había aprendido mucho durante su estancia en Estados Unidos, y ello le dio una posición higiénica y hasta el conocimiento de los nutrientes. Esa publicación tuvo referencias a platos nacionales e internacionales y entre ellos se asoman tímidamente unos tamales campechanos;¹² además, promocionó a Susana Mena de Perera, quien se dedicaba a hacer deliciosos y bien decorados cakes, así como pastelillos y sándwiches 21 de marzo, que se hacían con un paté hecho a base de pechuga de pavo o de jamón, un escabeche de cebolla, aceite, vinagre, una emulsión de pimientos morrones, mantequilla, mostaza y un poco de chile. Mena de Perera elaboraba igualmente toda clase de pastas, dulces y conservas, y la misma Adela Mena de Castro dirigía una fábrica de dulces y conservas alimenticias que llevaba como nombre La Rosita, misma que había obtenido un premio en una exposición en Austin, Texas, en 1924.

Doña Adela habló con entusiasmo de los sándwiches, entre ellos, de los llamados *nupciales*, que se comían mucho en Estados Unidos el día de San Valentín. La presencia de tales bocadillos, el empleo de productos enlatados de las marcas Clemente Jacques, Del Monte y Pomidoro, además del uso de salsa cátup, *pickles* (pepinillos) en vinagre, y de pan de caja Ideal en sus recetas son los asomos de una influencia

extranjera que abrazaba ya no sólo el estado de Campeche sino al país entero.

Faustina Lavalle de Hernández M. hizo también difusión a través de *La exquisita cocina de Campeche*, publicado en 1939. La obra tuvo como fin dar a conocer gustos y cultura de su estado, al que describió como poético y legendario. A su trabajo lo calificó como una recopilación de recetas de su familia a la que ella añadía las que supuestamente había inventado. Reveló igualmente que vivía en la colonia Roma de la Ciudad de México. Recalcó que no era maestra del arte culinario y que no había sido discípula de nadie, escribía por afición y para ofrecer a las mujeres que tenían maridos campechanos las recetas para satisfacer sus gustos.¹³ Ella estaba casada con el abogado Santiago Hernández Maldonado, precisamente originario de Campeche.

Pero lo que Mena de Castro y Lavalle de Hernández ofrecieron en realidad fueron productos muy acordes con lo que estaba en boga en lo que respecta a la publicación de recetarios de cocina. Sus documentos tienen consejos para las amas de casa, el uso correcto de los utensilios de cocina, el despliegue de menús y además temas de antaño y hogaño, como cocina de enfermos y comidas económicas. Quizás por ello el de Mena de Castro llevó como segundo título *Un libro para el hogar*. Ambos son también misceláneas de preparaciones en las cuales no faltan las especialidades de todo el país, arroz, sopa juliana y tamales. Desde ese punto de vista, sus obras no son estrictamente de cocina de Campeche y, más bien, la orientación regional sobresale cuando apuntan las fórmulas que tienen como base central los productos del mar.

En *El arte de cocinar*, de 1943, se publicaron las recetas de otra promotora, la profesora Carmen Moscoso de Loyo, que impartía la materia de Conservación, Productos Alimenticios y Repostería en la Escuela Prevocacional de Campeche. Las fórmulas que proporcionó fueron cazón fresco, esmedregal a

¹¹ Adela Mena de Castro, *Cocina campechana: un libro para el hogar* (Méjico: s. e., 1932), 199-202.

¹² Adela Mena de Castro, *El libro de la abuelita* (Mérida: Impresora Popular, 1942), 283-286.

¹³ Faustina Lavalle de Hernández M., *La exquisita cocina de Campeche. 400 recetas escogidas y experimentadas* (Méjico: Imprenta Londres, 1939), 7-11.

la cazuela, pulpo en su tinta y dulce de camote con leche de coco.¹⁴

Fue finalmente Velázquez de León quien en 1946 reunió la mayoría de las representaciones culinarias de la provincia en un solo libro. Para el caso que nos atañe desplegó cazón a la campechana, esmedregal a la cazuela, pámpano empapelado, tamales de pámpano, cocotazo de huevo y panatela campechana.¹⁵ Velázquez de León publicó más tarde *Viajando por las cocinas de la república mexicana*, libro en el que promovió sopa de arroz negro estilo Campeche, esmedregal a la cazuela, cazón a la campechana, pulpo en su tinta, pan de cazón y tamales de gallina colados que llamó estilo Campeche.¹⁶ Otras recopilaciones de la misma década describieron el territorio de Campeche como celoso de su tradición hogareña, misma que las lindas campechanas resguardaban, y un ejemplo al respecto era la receta de cazón.¹⁷

En la siguiente década Manuel B. Trens declaró que las cocinas que disfrutaban de fama, sello propio y característico eran las de Puebla, Veracruz, Yucatán, Oaxaca y Jalisco, y que las demás entidades sólo tenían algunos platillos sobresalientes, sin que ello quisiera decir que hubiera un arte coquinario típico y por ende propio.¹⁸

Campeche en aquel momento también participó de una construcción mítica por medio de las bebidas. Como parte del momento en que la atención a los cocteles tomó fuerza,¹⁹ se dijo que Campeche era la cuna del cóctel. Este planteamiento lo reprodujo Amando Farga,²⁰ quien señaló al cóctel como

una invención mexicana a pesar de que también se decía que la coctelería estaba adoptada en todos los países del mundo civilizado y que había llegado a México procedente de Estados Unidos. El portentoso invento, sin embargo, se había dado en Campeche y había adquirido su nombre de las ramitas de cola de gallo, que se usaban como agitadores. Así lo repitió el campechano Fernando Sánchez Mayans en 1983, quien afirmó que fue en siglo XVIII cuando llegaban a Campeche naves inglesas y que sus marinos apagaban la sed con una bebida llamada *dracs*, preparada con ron y jugos de frutas, y que para revolverlo se usaban unas cucharas de madera o palillos, pero en una taberna el mozo que servía los tragos empleaba para revolver los ingredientes unas raíces delgadas, finas, de una planta que llamaban, por su curiosa forma, cola de gallo. Los marinos ingleses preguntaron qué eran y el mozo les respondió: "colas de gallo", que en inglés es *cock's tail*, y así poco a poco derivó la costumbre de pedir cocktails. Los marinos ingleses, continúa este escritor, popularizaron este nombre en las tabernas de las Islas Británicas, desde donde pasó a Estados Unidos y más tarde al mundo entero. La palabra cóctel nació, según este relato, en el legendario puerto de México. Así, Sánchez Mayans siguió el decreto dado por sus antecesores, pero colaboró con el hecho de publicar esa idea en España, con lo que el *invento* se potencializó fuera de nuestras fronteras.²¹

Cuando Josefina Velázquez de León dedicó un libro entero a varios estados del país se comenzó a construir un escalón más de la difusión para la cocina regional en general y en particular para Campeche. La dinámica de esta experta en cocina práctica consistió en pedir recetas a amigas y a alumnas, y así estructuró en 1953 la *Cocina de Campeche*. Su contenido fue amplio y quedó como huella de una cocina de aquel estado antes de que se comenzara a tejer un discurso de influencias externas y de identidad medio siglo más tarde. Velázquez de León dijo que Campeche era uno de los tres lugares famosos por sus productos del mar.

¹⁴ "Cocina regional. Campeche", *El Arte de Cocinar*, núm. 2 (septiembre de 1943), 20.

¹⁵ Josefina Velázquez de León, *Platillos regionales de la república mexicana* (México: Ediciones Josefina Velázquez de León, 1946), 8-12, 35-48.

¹⁶ Josefina Velázquez de León, *Viajando por las cocinas de la república mexicana* (México: Ediciones Josefina Velázquez de León, s.f.), 30-39.

¹⁷ *Méjico pintoresco y delicioso* (Méjico: Distribuidora Delher, 1949), 15.

¹⁸ Manuel B. Trens, "Coquinaria, yantares y bebidas mexicanas", *Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 1 (1953), 49-53.

¹⁹ José Luis Juárez López, "Brebajes de permisión: cocteles y cambios en el papel de la mujer", *Regiones*, núm. 38 (julio-agosto de 2009), 10-12.

²⁰ Amando Farga, *Historia de la comida en Méjico* (Méjico: Costa-Amic-Editor, 1968), 185-186.

²¹ Fernando Sánchez Mayans, *Cultura gastronómica de Méjico* (Salamanca: Publicaciones del Colegio de España, 1983), 19-20.

El Mediterráneo lo era por su sardina; Noruega, por el bacalao, y la entidad federativa, por su diversidad de peces. Una vez más en el rubro de pescados y mariscos es donde sale a relucir el sabor campechano con el pan de cazón.²² Unos años más tarde, en 1955, en una recopilación de platillos mexicanos se promovió nuevamente una sola receta: cazón a la campechana, que es la carne de pescado en una salsa de cebolla, tomate, jugo de naranja, hoja de epazote, chile desvenado en tiras, sal y pimienta.²³ Pero el libro editado en la capital de ese estado en 1959 *Cocina práctica. Selección de comidas, pan y dulces*, de Genoveva Pérez de Rubio, no insistió en la cocina de orientación campechana. Los platos de esmedregal, de cherna, y sobre todo, de robalo, están en la sección de pescado, pero sin ninguna acentuación regional, mientras que el famoso pan de cazón está ausente.²⁴

Durante los sesentas se continuó con las listas de platos de las provincias. En un trabajo sobre cocina típica de México, Manuel Carrera Stampa volvió sobre Campeche y señaló los cangrejos moros, el cazón, el esmedregal y el sabrosísimo pámpano campechano preparado con achiote.²⁵ A esa relación se sumó un trío de publicaciones exitosas. *Las senadoras suelen guisar*, de 1964, que contó con un prólogo de Salvador Novo y que, al tratar el caso campechano, registró cazón fresco a la campechana, pan de cazón, pámpano empapelado y cherna empanizada.²⁶ Despues vendría *Historia de la comida en México* (1968), de Amando Farga, quien dijo que tal cocina estaba compuesta por más de trescientas clases de sopas y de platillos marineros.²⁷ Por último, en *La cocina mexicana* de la revista *Artes de México* se insertó el artículo “Una cena

campechana”, compuesta con tres recetas: cangrejos horneados, venado en pipián y gelatina de guanábana, que estaban fuera del tipo de platos que se estaba gestando como característicos de esa región.²⁸

Las listas siguieron su camino. En 1960, al recopilar fórmulas para una publicación de la Compañía Exportadora e Importadora de México, CEIMSA, Velázquez de León anotó los panuchos como representativos de Campeche, y en 1971, cuando la misma obra salió bajo el sello de la Comisión Nacional de Subsistencias Populares, Conasupo, los panuchos seguían en pie y sólo serían reemplazados dos años después con el cazón a la campechana. A esa receta podemos agregar las que se propusieron en otras obras, publicadas entre 1978 y 1980, como *típicas de Campeche*: el esmedregal en cazuela y el pan de cazón.²⁹

Al avanzar la década de los ochentas, el camino de un solo sendero para registrar las preparaciones de Campeche finalmente se ensanchó. Esa reorientación incluyó información sobre la tierra que las albergaba, la difusión del turismo y, sobre todo, el señalamiento de que las cocinas de la provincia eran elementos que correspondían a regiones que abarcaban varios estados. En 1982 se habló de los postres de esta entidad, pero centrándose en el pan de cazón hecho con tortilla, manteca, jitomate, chiles verdes, epazote, cebolla, cazón y frijol negro.³⁰

La vertiente turística también expone una nueva mezcla de aspectos diversos sobre la cocina de Campeche, que promovió el filete de esmedregal a la Nueva Orleans, crepas de cangrejo, camarones al coco, empanadas de cazón, pámpano empapelado, aguacates rellenos de camarón y otras que eran parte, se dijo,

²² Josefina Velázquez de León, *Cocina de Campeche* (Méjico: Ediciones Josefina Velázquez de León, 1953), 18-38.

²³ José Farga Font, *Cocina popular mexicana* (Méjico: Albatros, 1955), 40.

²⁴ Genoveva Pérez de Rubio, *Cocina práctica. Selección de principales recetas de comidas, panes y dulces* (Campeche: s.e., 1959), 65-73.

²⁵ Manuel Carrera Stampa, “Comida típica de México”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. xx (enero-mayo del 1961), 21-22.

²⁶ Carmen Toscano de Moreno Sánchez et al., *Las senadoras suelen guisar* (Méjico: Instituto Nacional de Protección a la Infancia, 1964), 15-22.

²⁷ Farga, *Historia de la comida...*, 96-97.

²⁸ Josefina Velázquez de León, “Una cena campechana”, *Artes de México*, núm. 108 (1968), 9-11.

²⁹ 30 recetas de platillos populares mexicanos (Méjico: CEIMSA, 1960), 3; 30 recetas de platillos populares mexicanos (Méjico: Compañía Nacional de Subsistencias Populares, 1971), 3; 30 recetas de platillos populares mexicanos (Méjico: Compañía Nacional de Subsistencias Populares, 1973), 3; Aurora S. de Dubois, *Repetario Carnation. La buena cocina mexicana* (Méjico: Carnation de Méjico, 1978), 80; Blanca Nieto García, *Cocina regional mexicana* (Méjico: Editorial Universo Méjico, 1980), 61, 87-88.

³⁰ Alfonso Romero Reyes y Eder Mendoza Gallegos, *La comida mexicana* (Méjico: Fonart / Fonapas, 1982), 37-42.

de la gastronomía de Campeche.³¹ La serie *Cocina familiar* también mostró nuevos senderos: compartió con las lectoras un recetario hecho por el Instituto de Protección a la Infancia de Campeche y el *Arte de buen comer*, de 1978, de la Asociación Alegría y Bienestar Campechano. Presentó igualmente un acercamiento geográfico e histórico y la afirmación de que, entre las cocinas de Yucatán, Quintana Roo y Campeche había diferencias sustanciales. Luego, se publicaron las recetas donde sobresale el pan de cazón en calidad de antojito.³² En el *Atlas cultural de México. Gastronomía*, en cambio, se insistió en las regiones culinarias del país para confirmar que todas las cocinas estaban emparentadas y que la de Campeche tenía características históricas que la unían a los otros dos estados que formaban la península de Yucatán.³³ Esa tendencia de bloque se desplazó a otras publicaciones en las que se habló de lo que era la culinaria peninsular, con las recetas correspondientes.³⁴ En años posteriores se reafirmó que la cocina del sureste estaba formada por Campeche, Yucatán y Quintana Roo, y que su relativo aislamiento le imprimió un sello distintivo, pero al hablar de Campeche vuelve sobre el pan de cazón.³⁵

En unas pequeñas guías turísticas de 1990, el número dedicado a Campeche se centró en los productos del estado, cuyas tierras húmedas —se afirmó— eran propicias para el cultivo del arroz y los árboles frutales. La pesca se apuntó como actividad importantísima y se puso atención ahora en las bebidas: el licor de naranja, el holcatzin a base de capulín, el mosco y la campechana, esta última considerada el punto de origen del cóctel al mezclar varias bebidas.³⁶ El espec-

tro culinario de ese estado pesquero por excelencia se ensanchó y fue apoyado totalmente por el discurso turístico que celebró sus más de trescientos platillos.³⁷

Es solamente al acercarse el fin del siglo pasado cuando se detecta un intento de comprender la cocina de Campeche a la luz de una fusión de tradiciones locales y de influencias del exterior.³⁸ Una propuesta presentó toda una dote de pescados y de la implementación de tortillas para dar vida a preparaciones heredadas de un pasado maya y mestizo que estaba aún presente.³⁹ Esta apreciación se fue deslizando con el nuevo siglo para complementar la idea de una cocina en la que los productos alimenticios que fueron llegando a la región en diferentes etapas dieron lugar a un largo proceso de transculturación de tradiciones: maya, hispánica, afrocaribeña y americana.⁴⁰ En Campeche se detectaban platillos de diario, de fiesta, de ritos y de ofrenda, entre ellos se contaban el queso de puerco, el atole y los tamales y por supuesto el cazón en empanadas.⁴¹ El libro *Las recetas de mi amiga*, de 2003, en cambio, acentuó otras influencias. Señaló las tradiciones maya, española, inglesa, estadounidense y hasta la italiana, pero en la que puso especial acento fue en la árabe, con recetas de jocoque, requesón, tabule, cupe, cafta, costrada de berenjena y ahuaymet.⁴² Había también, se declaró, una gran variedad de recetas creadas por las esposas de los pescadores, que en su afán de hacer diferente el sabor del pescado, que era la vianda de todos los días, hizo de la cocina campechana la riqueza del sabor de sus pescados y mariscos. “Las recetas llegaron a lugares muy remotos [...] y [...] ahora, el

³¹ “La aromática y delicada gastronomía de Campeche”, *Gastrotur de México*, núm. 32 (octubre de 1984), 74-90.

³² Voluntariado Nacional Banrural, *Cocina familiar en el Estado de Campeche* (Méjico: Banrural, 1988), 8, 134.

³³ Dolores Ávila Hernández et al., *Atlas cultural de México. Gastronomía* (Méjico: SEP / INAH / Planeta, 1988), 162- 167.

³⁴ Mariano Dueñas F., *Platillos regionales* (Méjico: Alfabeto Compañía Editorial, 1990), 13; Martha Eugenia Sánchez et al., *Cocina mexicana* (Méjico: Grupo Pirámide, 1992), 122-135.

³⁵ Ana Benítez Muro, *Tradiciones regionales* (Méjico: Clío / Fundación Herdez, 1997), 53- 61; *Recorrido por las cocinas de México* (Méjico: Nestlé México, 1999), 76-87.

³⁶ Pedro Pablo Pérez Girón (ed.), *Mini-guía de México* (Méjico: Secretaría de Turismo, 1990), 57-60.

³⁷ *Gastronomía. México es tuyo. ¡Disfrútalo!* (Méjico: Secretaría de Turismo, 1998), 3.

³⁸ Jorge Mejía Prieto, *Gastronomía de las fronteras* (Méjico: Conaculta, 1990), 87-106; Patricia González, *La gran riqueza de la cocina mexicana* (Méjico: Editorial Pax México, 1999), 28, 33, 43.

³⁹ José Enrique Ortiz Lanz, “Los placeres olvidados de la cocina del mundo maya”, *Artes de México*, núm. 46 (julio-octubre de 1999), 62-75.

⁴⁰ Claudio Vadillo, “La comida campechana: historia de un proceso de transculturación”, *Diario de Campo*, núm. 9 (junio de 2000), 24-26.

⁴¹ Ofelia Botello, *Recetario popular de Campeche* (Méjico: Conaculta / Culturas Populares, 2000), 24-34.

⁴² Elvia María Pérez de González et al., *Las recetas de mi amiga* (Campeche: Grupo de Promotoras Voluntarias en el Estado de Campeche, 2003), 5, 195-210.

turismo que nos visita disfruta de nuestra comida con ávido placer y se pierde en un mar de sabor".⁴³

Se escarbó, de igual manera, en la historia para establecer que la cocina de Campeche estaba emparentada con las de las islas del Caribe, por lo que piratas y contrabandistas serían también responsables de la llegada de nuevos productos y, por lo tanto, agentes importantes de la conformación alimentaria y culinaria de la entidad costera. El queso relleno sería una de esas piezas compartidas, aunque se señaló que no está muy registrada antes del siglo xx.⁴⁴ Es aquí precisamente donde los recetarios, en su calidad de memorias, nos ayudan a definir las preparaciones. El queso relleno sí está consignado en las primeras huellas de la cocina campechana arriba mencionadas y su modelo va compuesto de picadillo o de carne de puerco, huevos duros y bañado todo con una salsa a base de harina. Pero al mismo tiempo se encuentra un desdén a los materiales culinarios, al grado de sostener que los recetarios, fuentes de primera mano y únicas huellas del registro culinario regional por largo tiempo, carecen de análisis reflexivo, como si la historia sólo se tejiera a la luz de complejas teorías y como si esos legajos fueran ajenos a los sistemas identitarios y simbólicos.⁴⁵

Para resumir lo aquí planteado, puedo decir que hubo diferentes propuestas de lo que era la cocina de Campeche y de su contenido; que sus agentes promotores, en este caso mujeres, tuvieron preparación culinaria formal y, cuando no, sus metas eran nada más alimentar a sus hijos y a sus maridos, no precisamente difundir los modelos de la cocina campechana

con un sentido de promoción, ya fuera turística o de proyección nacional. Por eso lo que se promocionó fue cambiando a lo largo del tiempo. La cocina de Campeche, como otras, tiene un discurso construido, mismo que se puede ver a través de las fuentes.

El estudio de la alimentación y de la cocina tradicional, sin duda, nos dará en el futuro más elementos para comprender de manera concisa la formación culinaria de esa entidad. Tales reflexiones quizás nos explicarán por qué Campeche no tiene un plato inmerso en la miscelánea mexicana del centro del país, mismo que ha abrazado machaca con huevo, sopa de lima, huevos motuleños, enchiladas potosinas y pozole estilo Jalisco. El discurso para Campeche, considero, ha insistido en el pescado y en una serie de preparaciones para formar un paquete culinario casi totalmente local.

Para abordar el tema de Campeche desde la óptica alimentaria y las influencias del exterior se necesitará de propuestas sólidas y bien documentadas, y a al respecto queda trabajo por hacer. Pero quizás las nuevas visiones que quieren rescatar la alimentación se encuentren ignorando cierta información relativa a las mujeres pioneras en dar a conocer la cocina de Campeche y un recetario desbordante y de atribución, como el que se hace para el queso relleno.⁴⁶ Hacer a un lado las visiones producto de la extensa documentación de orientación culinaria equivale a descartar que la historia y la antropología también tienen necesidad de éstas para realizar un ejercicio de reconocimiento del pasado culinario de este país en un ejemplo específico, como ha quedado aquí demostrado.

⁴³ Araceli Castillo Negrín, "Campeche: entrada del mundo gastronómico maya", *Revista de la Universidad de México*, núm. 623 (mayo de 2003), 44-45.

⁴⁴ José Enrique Ortiz Lanz, "Cocina caribeña y campechana, cosa de piratas y contrabandistas", en Jorge Alberto Lozoya y Gloria López Morales, *El saber de la sazón. Ingenio de la gastronomía mexicana* (Barcelona: Lunwerg, 2004), 77-92.

⁴⁵ Claudio Vadillo López, "Antropología e historia de la diversidad cultural de la alimentación en Campeche", en Laura Huicochea Gómez, Martha Beatriz Cahuich Campos, *Patrimonio biocultural de Campeche* (San Cristóbal de Las Casas / Campeche: Ecosur, 2010), 71-82.

⁴⁶ José Manuel Alcocer Bernés, "Sabores, colores y olores de la cocina campechana", *Bicentenario. El Ayer y Hoy de México*, núm. 52 (abril-junio de 2021), 46-53.



Las mujeres artistas del pueblo wixárika o huichol de México

The artist women of the Wixárika or Huichol people of Mexico

Marina Anguiano (†)

Dirección de Etnología y Antropología
Social, INAH/
marina_anguiano@hotmail.com

Claudia Hernández Ramírez

Dirección de Etnología y Antropología
Social, INAH/
claudia.e.hernandez.ramirez@gmail.com

RESUMEN

El pueblo huichol o wixárika es uno de los 68 pueblos originarios que conforman la nación pluricultural denominada México. Diversos investigadores extranjeros y mexicanos han considerado a los huicholes o wixaritári¹ un pueblo de artistas. Primero elaboraban objetos rituales y utilitarios de gran belleza plástica, los cuales, en los últimos 70 años, no han dejado de tener esas funciones. En la actualidad también han sufrido un proceso de comercialización. En este artículo presentaremos el papel de la mujer wixárika, quien plasma en textiles (bordados y tejidos), así como en joyería de chaquira, los principales símbolos, y personajes inspirados en mitos de su cosmovisión. Como una aportación a la investigación de la cultura huichol, su expresión ritual y artística, mostraremos algunos casos de mujeres wixaritári que son artistas y además son consideradas mujeres de conocimiento.

ABSTRACT

The Huichol or *Wixárika* people are one of the 68 original populations that make up the multicultural nation called Mexico. Various foreign and Mexican researchers have considered the Huichol or *Wixaritári* an artist society. At the beginning they made ritual and utilitarian objects of great plastic beauty, which during the last 70 years have not ceased to have these functions. However, currently they have also undergone a commercialization process. In this article we will present the role of the *Wixárika* woman, whom embroideries in textiles (embroidery and fabrics) and in beaded jewelry, the main symbols and characters inspired by myths of their worldview. To contribute with the investigation of the Huichol culture and its ritual and artistic expression, we will show some cases of *Wixaritári* women who are artists and are also considered women of knowledge.

Keywords: Wixárika art, Huichol artists, Huichol worldview, shamanism, women of knowledge.

Fecha de recepción: 05 de febrero de 2022

Fecha de aprobación: 20 de julio de 2023

¹ Los huicholes se designan a sí mismos con el vocablo *wixárika*, en singular, y *wixaritári*, en plural.

MTRA. MARINA ANGUIANO FERNÁNDEZ
(1945-2023), IN MEMORIAM

El día 25 de mayo del 2023 perdimos a nuestra querida compañera, la maestra Marina Anguiano Fernández. Para el mundo de la antropología, y en particular para los integrantes de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS), Marina era una antropóloga comprometida que, hasta el final de su vida, mantenía una gran vitalidad, tanto en su campo de investigación entre los huicholes como en sus actividades y participación dentro de su centro de trabajo.

La maestra Anguiano nació en la Ciudad de México en 1945. Cursó la carrera de Etnología y la maestría en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH. Además, su recorrido académico abarcó sus años de trabajo en la Universidad Pedagógica Nacional, su investigación en la Dirección General de Culturas Populares y, desde 1997, su permanente actividad como investigadora de la DEAS.

A lo largo de su trayectoria académica, Marina fue premiada con becas de estudio, ya fuera en México, España, Francia o Estados Unidos. En su país y en instituciones internacionales fue muy apreciada como docente y, de igual modo, contribuyó con numerosas participaciones en congresos académicos. En edición, formó parte de prestigiosas sociedades científicas, entre ellas la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, la Academia Nacional de Historia y Geografía y el Ateneo Español de México.

A la década de 1970 se remonta su interés en la antropología visual, que se reflejó en la investigación y la elaboración de guiones de películas etnográficas, como *Párkutiki: el cambio de varas huichol*, de 1971; *Semana Santa cora en Jesús María*, de 1972; *La muerte viva*, de 1988; *La danza de la Malinche*, de 1981, y *El Niñopa*, de 1982. También podemos mencionar las tres ediciones (2004, 2006 y 2007) de *Volar como pájaros: las fiestas del tambor y del elote entre los huicholes*, además de que en 2017 fue directora de *Xarikáxa: la fiesta del maíz tostado entre los huicholes*. En estas producciones, Marina trabajó con cineastas, fotógrafos y colegas investigadores, como Sergio Mo-

reno, María Victoria Llamas, Ida Rodríguez, José Luis Malard, Guido Münch, Carlos Kleiman, Octavio Hernández y Gibrán Huerta. En fecha reciente, en 2023, disfrutamos de su presencia en la serie de conferencias y presentaciones “La Producción Audiovisual de la Dirección de Etnología y Antropología Social. 50 Aniversario”.

A lo largo de su trayectoria publicó 10 libros, el más reciente de ellos en 2018, y escribió más de 51 artículos académicos, 21 ensayos de difusión, y participó en múltiples exposiciones y entrevistas de radio y televisión. De estas últimas, puede oírse en Radio INAH: “Marina Anguiano: los Wixáritari” y en el canal de YouTube de la Coordinación Nacional de Antropología puede verse un recorrido de su exposición “Los juguetes de los Dioses”.

Como últimas palabras, debe decirse que la Mtra. Anguiano Fernández fue para todos una persona muy apreciada, tanto por su experiencia, compromiso y alto nivel académico como por su calidad humana y trato sencillo. Tal vez por esa misma razón logró establecer una larga colaboración desde 1968 con los huicholes del Occidente de México, a los quienes dedicó 55 años de investigación antropológica. Por ese legado estamos profundamente agradecidos.

PRESENTACIÓN DEL ENSAYO

En mayo del año 2023 nos despedimos de nuestra gran colega, la antropóloga Marina Anguiano Fernández. Aquí, la *Revista Narrativas* de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH presenta uno de sus últimos ensayos entregados antes de partir, un trabajo que se encontraba en proceso editorial cuando falleció. El estudio se denomina: “Las mujeres artistas del pueblo wixárika o huichol de México” y en él había colaborado también Claudia Hernández Ramírez. Es, por lo tanto, un privilegio tener la oportunidad de presentarlo a la opinión pública.

Claudia Hernández Ramírez, su coautora, es antropóloga social por la ENAH y cursó la maestría en el CIESAS. Ella acompañó a la maestra Anguiano en el trabajo de campo, en la investigación del gabinete, en

la elaboración de otras investigaciones y en exposiciones etnográficas-fotográficas. En realidad, ya desde los días en que estudiaba en la ENAH con Marina Anguiano había comenzado su colaboración conjunta en distintas fases profesionales. En la actualidad se halla en proceso de terminar su doctorado en antropología en el CIESAS. Durante más de 10 años fue asistente de la maestra Anguiano, a quien ayudó en sus tareas académicas y de campo en el área huichol que, históricamente residen en los estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas. Acerca de sus años de colaboración con Marina ha escrito lo siguiente:

Durante 12 años realicé investigación al lado de Marina Anguiano en su proyecto intitulado: “La educación: factor fundamental en los procesos de cambio entre los huicholes”, inscrito en la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. En ese caminar conjunto compartimos trabajo de campo en comunidades wixaritári del estado de Nayarit y en los principales lugares sagrados de Haramaratsié, San Blas, del estado de Nayarit, y en Wirikúta, Real de Catorce, San Luis Potosí. La relación académica y de amistad entrañable propició que su pasión antropológica e interés por el conocimiento de la cultura wixárika nos llevara a trabajar las temáticas de la ritualidad, las ceremonias agrícolas, el chamanismo, el arte sagrado, los mitos de origen, las deidades acuáticas y de la naturaleza, así como el papel de las mujeres en su vínculo con el conocimiento sagrado de la cosmovisión wixárika. Colaboré en el documental etnográfico: *Xaríkíxa: la fiesta del maíz tostado*, filmado en lengua huichol, y en la curaduría de la exposición: “Los juguetes de los dioses: simbología y transformación del arte wixárika o huichol. Homenaje al *mara’ akáme* y artista Eligio Carrillo Vicente”. Los temas pendientes versan sobre las historias de vida de mujeres de conocimiento y su papel como chamanas; los mitos y las principales deidades

acuáticas en la cultura wixárika y el arte sagrado (testimonio de Claudia Elizabeth Hernández Ramírez, 2023).

En el ensayo que se presenta, el lector encontrará una rica etnografía original a partir de su trabajo de campo, con un enfoque de género que destaca a las artistas huicholas y que a la postre contiene una nutrida revisión crítica en la que se incorporan tanto los testimonios como las otras fuentes académicas, lingüísticas, antropológicas e históricas. Esta concentración en la mujer huichola es una temática que la antropología mexicana ha explorado muy poco. Al dar voz a las mujeres *wixaritári*, las autoras destacan las complejas relaciones entre su producción cultural de textiles y sus creencias, mitología, cosmovisión y otras prácticas culturales. Dichas manifestaciones están representadas en su arte y también en sus procesos de adquisición del don y sus formas de pensar. Este corpus revela las enseñanzas primordiales de sus diosas, entre ellas “la bisabuela, diosa de la fertilidad y el crecimiento” y la diosa de la tierra y el maíz, y a las mujeres consideradas “las primeras tejedoras” de su pueblo. Además, en el texto pueden identificarse los significados de los lugares, colores, personajes y animales que acompañan a este patrimonio cultural. Además, las autoras describen las dimensiones chamanísticas de estas dinámicas bioculturales y el papel vital de estas mujeres en la reproducción y transmisión de su patrimonio cultural, que delinea un arte en constante proceso de reinvenCIÓN y renovación. Por último, el trabajo nos ofrece un acercamiento a esos espacios íntimos de las mujeres artistas y sus formas de pensar, crear y estar en el mundo.²

Claudia Jean Harriss Clare
DEAS, INAH

² Para conocer más su trabajo entre los huicholes, véase la entrevista con Marina Anguiano Fernández en Radio INAH: “Las manos de dios. Mujeres artistas huicholas”, acceso el 23 de octubre de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=QE4CPMV0Pn8>.

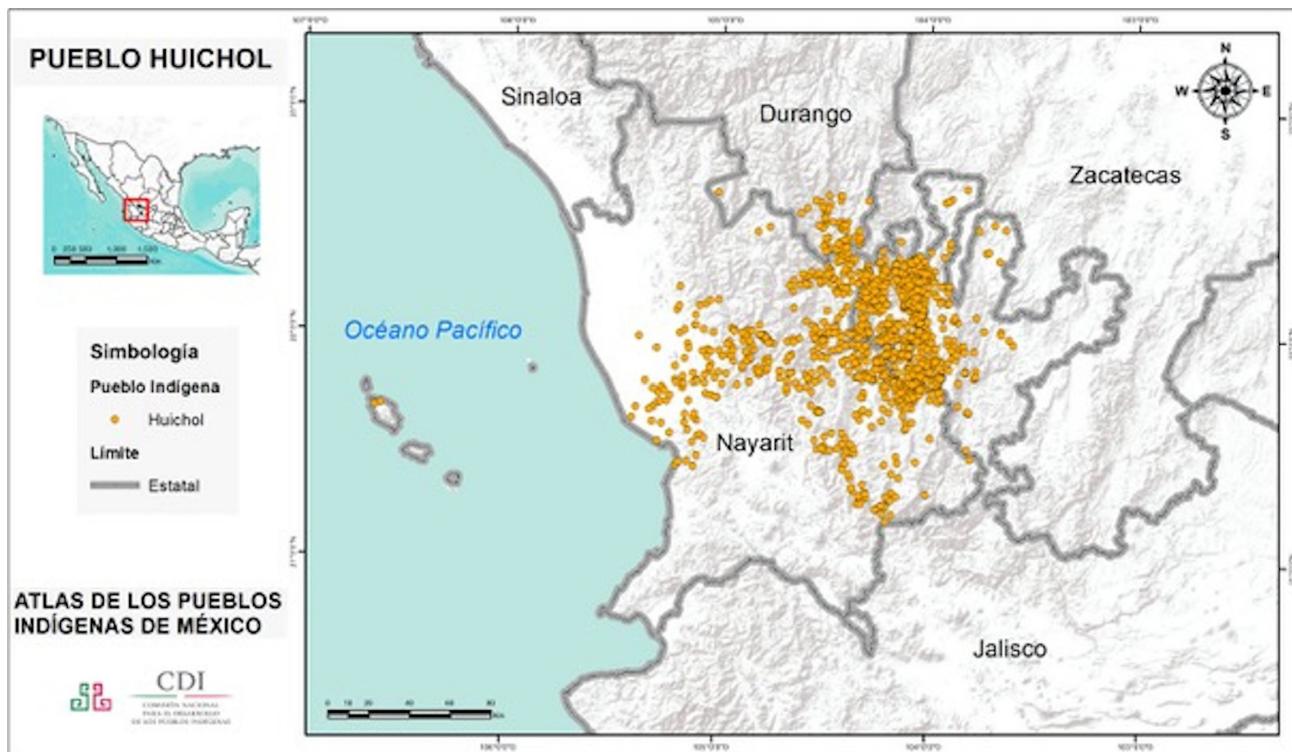


Figura 1. Mapa de los asentamientos actuales del pueblo huichol. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Introducción

El pueblo huichol o wixárika es uno de los 68 pueblos originarios que conforman la nación pluricultural denominada México. Habitán en la parte occidental, de manera fundamental en los estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas, aunque debido a la migración podemos encontrar huicholes en todo el país.

Según la Encuesta Intercensal de 2015 del INEGI –organismo que se ocupa, entre otras tareas de cenar a la población–, eran cerca de 52 500 huicholes. Este grupo étnico habla la lengua wixárika, la cual pertenece al grupo cora-chol de la familia lingüística yuto-nahua.

Por otro lado, el pueblo huichol se caracteriza por ser una de las pocas etnias de México que mantienen prácticas chamánicas que se han estudiado principalmente en los hombres *wixaritári*, y en cambio, en las mujeres ha sido poco visibilizado su papel como por-

tadoras de conocimiento y prácticas rituales ligadas a dicho chamanismo. Consideramos que el chamanismo es un camino al mundo sagrado, con sus distintas fases de preparación: iniciación, aprendizaje y completud.³

Es un proceso de enseñanza que también se da en otros ámbitos de la vida; como el caso de las mujeres y las distintas técnicas artísticas que desarrollan en textil, bordado y adornos de chaquira. Por lo cual, mujeres y conocimiento se encuentran fuertemente ligados con la creación de representaciones iconográficas mediante trazos y formas que revisten a sus tejidos de gran belleza. Así como en el uso y combinación de colores primarios ligados a alguna deidad (rojo, azul, amarillo) y la representación de animales o personajes mitológicos que se plasman ya sea en hilos de estambre, algodón o chaquira.

³ Concepto wixárika que se explicará más adelante; se refiere al grado máximo de especialización en una técnica o enseñanza aprendida.

Los mitos de origen del tejido entre los wixaritári o huicholes

Dicen que nuestra bisabuela Nakawé, picó cinco veces en el Centro de la tierra, y que toda la semilla depositada en ella nació con beneplácito. Dicen que Nuestra Madre Wíexu se posicionó del muestuario, dejando a su paso el bordado y el tejido muy sagrados. Dicen que los seres de entonces se denominan mayores. Que hasta Weerika 'iimari ofreció sus crías. Dicen que el venado apoyándose en el maíz también se ofreció a ser dibujado

Poeta huichol, Gabriel Pacheco, "Dicen/Waníu".⁴

Los wixaritári consideran que en los primeros tiempos del mundo existieron distintas deidades creadoras de la naturaleza, el universo, los lugares sagrados, el fuego, la caza, la agricultura y las diversas actividades que los humanos desempeñan en la vida ritual y cotidiana, como es el caso del tejido entre las mujeres.

Los símbolos plasmados en las figuras y diseños de los textiles están inspirados en un bagaje cultural de la vida ritual en la que destacan animales, plantas consideradas sagradas y fenómenos naturales relacionados con personajes mitológicos. Veamos a continuación varios mitos que hablan del origen de la actividad del tejido y el bordado wixárika.

La investigadora estadounidense Stacy Schaefer,⁵ en su trabajo acerca de los textiles, recopiló un mito narrado por mujeres wixaritári, en el cual el personaje mitológico llamado Máxa Kwaxí o Maxakwaxí –Nuestro Bisabuelo Cola de Venado–, quien es considerado el primer *mara'ákáme* o chamán que teje la bolsa de tabaco sagrada llamada *wainúri* para el primer peregrinaje que los ancestros hicieron al lugar sagrado de

⁴ Gabriel 'Iritemai Pacheco, *Ke temiteukunierika. Los dones de Wíexu*, (México: Escritores en Lenguas Indígenas / Secretaría Desarrollo Social, Narrativa, versión bilingüe huichol-español, 2007), 27.

⁵ Stacy B. Schaefer, "Becoming a weaver: The woman's path in Huichol culture" (dissertación doctoral, University of California, Los Angeles, 1990). La investigación fue una tesis de doctorado sobre los textiles wixaritári, la iconografía representada en los tejidos, así como la mitología y el camino que siguen las mujeres tejedoras en su formación y aprendizaje de las técnicas del tejido. A partir de historias de vida de mujeres huicholas, se analiza la trayectoria de las tejedoras como un camino por el cual se vinculan con el mundo sagrado y ritual de su cultura.

Wirikúta –donde nació el Dios Sol y donde se da el peyote–; sin embargo, aunque los hombres hacen la bolsa para el tabaco, se considera que las mujeres han sido las primeras tejedoras con la ayuda de las diosas auxiliares: Takútsi Nakawé –Nuestra Bisabuela, diosa de la Fertilidad y el Crecimiento– y 'Utianáka –Diosa de la Tierra y el Maíz– como sus principales maestras.⁶

El segundo mito que retomamos hace referencia a las principales diosas creadoras del tejido que forman parte sustancial de la cosmovisión huichola.

Los wixaritári consideran que en los primeros tiempos existió la diosa llamada Takútsi Nakawé, quien fue la primera en ir al lugar sagrado de Wirikúta. La diosa Nakawé tuvo una hija llamada Niwétsika –la Joven Diosa del Maíz–. Cuando la diosa Niwétsika desapareció, su madre, la diosa Takútsi Nakawé hizo un telar y mediante el tejido se comunicó con la Diosa Joven del Maíz. Fue entonces, que Nakawé y Wuáve –esposo de Niwétsika–, acudieron a Wirikúta para buscar a la diosa desaparecida.⁷



Figura 2. Cuadro de estambre que representa a la diosa Takútsi Nakawé del *mara'ákáme* y artista Eligio Carrillo Vicente. Colonia Huanacaxtle, Tepic, Nayarit, 2011. Fotografía: Claudia Hernández.

Transcurrido dicho acontecimiento, otras diosas mujeres trataron de llegar al lugar sagrado de Wirikúta en distintas ocasiones, pero sus intentos fueron infructuosos. La primera diosa que intentó llegar al

⁶ Schaefer, "Becoming a weaver...", 270-271.

⁷ Schaefer, "Becoming a weaver...", 268. De acuerdo con Schaefer, Niwétsika es la Diosa Joven del Maíz.



Figura 3. Vista panorámica del desierto en el lugar sagrado de Wirikúta, San Luis Potosí, 2012. Fotografía: Claudia Hernández.

lugar sagrado fue Zitemai —Diosa de los Animales Silvestres y las Abejas— y la diosa Maiyeimári, quien no logró llegar a la entrada de Wirikúta y se convirtió en una montaña sagrada llamada Nakári. Otras tres diosas llamadas 'Utianáka⁸ —Diosa de la Tierra y del Maíz—, Yuawíme —una de las Cinco Muchachas Maíz, correspondiente al color azul— y Tsamainúri quisieron ir a Wirikúta, pero no sabían cómo llegar y con ese propósito, extendieron la urdimbre del telar y empezaron a tejer con la finalidad de encontrar el camino que las llevara al lugar sagrado de Wirikúta.

Las tres diosas mencionadas empezaron a tejer en un lugar llamado Itsári Maiyéka, una montaña sagrada, a la cual llegó Kauyumárie⁹ —Persona-Venado

⁸ 'Utianáka. Diosa de la Tierra y del Maíz, adopta la forma del pescado del bagre como una de sus expresiones más comunes entre los wixaritári. También es considerada como la primera mujer antepasada que les enseñó a los wixaritári a pintar y a formar las figuras en las jícaras para ser ofrendadas a las deidades. Habita en un lugar llamado 'Utianakáta.

⁹ Kauyumárie o Tamátsi Kauyumárie es un héroe cultural del pueblo wixárika, el cual es representado por un venado que funge

sagrado— para buscar a las diosas; pero no las encontró en el sitio, lo único que halló fue el telar colgando de un árbol. Kauyumárie continuó con la búsqueda y cerca de Wirikúta, en un lugar llamado Hazu Xetumaiyéma, estaban las tres diosas. Las mujeres no podían continuar el camino porque no sabían qué ofrendas tenían que dejar, ni en dónde ofrecerlas. Ellas le cantaron a Kauyumárie esa noche, le explicaron a qué habían ido, qué querían ver y qué querían conocer y le preguntaron qué necesitaban hacer para lograrlo.

Todas las mujeres estaban menstruando y Kauyumárie, convertido en *mara'ákáme*, las revisó para ver si tenían vagina. Dijo que sus vaginas estaban creciendo. La mujer llamada Yuawíme no tenía vagina. Era estéril como una tierra infértil y por lo tanto no podía pasar a Wirikúta. Las otras dos mujeres, 'Utianáka y Tsamainuri, fueron purificadas, se bañaron en el río en el camino a Wirikúta. El agua se volvió roja,

como auxiliar de los *mara'ákáte* o chamanes en la curación, durante la caza del peyote y en las ceremonias.

debido a su sangre, y todavía a la fecha mantiene el color rojizo. Una vez purificadas, entran a Wirikúta con Kauyumárie, en donde encontraron peyote (cactácea sagrada)¹⁰ y parte de él lo llevaron a la Sierra para distribuirlo entre los miembros del templo para que aprendieran de él. A partir de aquel momento las ceremonias empezaron a practicarse como deben de ser ejecutadas. Antes de ese acontecimiento, las mujeres no sabían tejer; pero desde ese momento aprendieron, por esta razón la bolsa de tabaco llamada *wainúri* debe fabricarse, porque sirve de guía a los peregrinos para encontrar el camino a Wirikúta.¹¹

En un tercer mito, la diosa Tsiníma o Tsinawíme¹² —una de las Cinco Muchachas Maíz de Color Pinto o “Moteado”—, es la primera mujer que no sabía tejer, bordar o dibujar, por lo que su padre le dijo que había llegado el tiempo de salir a buscar a una serpiente llamada Simalakoa¹³ para que le enseñara a tejer.

El padre y Tsiníma acuden al monte para buscar a la serpiente Simalakoa, también llamada Wíexu, y una vez capturada e inmovilizada, el padre coge a la víbora con las manos y habla de la siguiente manera:

—Te paso a Simalakoa por la cintura para que te enseñes a tejer fajas; te la paso por el cuello para que hagas las cintas de los morrales; te paso por las caderas para que hagas *juiwamete* (las bolsitas que usan como adornos sobre la faja); te la paso por las muñecas para que hagas pulseras; te las paso por los dedos para que hagas anillos y te la paso por la cabeza para hagas *kushira* (la cinta delgada de la cabeza). Ahora, ve bien las grecas pintadas en el cuerpo de Wíexu, pues ellas te enseñarán a bordar todas las grecas de los tejidos.

[...] esa misma noche se le representan en sueños las grecas que vio y oye la voz de la serpiente:

¹⁰ El peyote es una biznaga pequeña de la familia de las cactáceas, semienterrada en el desierto; *Lophophora williamsii* es el nombre científico; el nombre huichol es *hikuri*. Tiene efectos alucinógenos y, en pequeñas dosis, evita la fatiga. Tiene propiedades curativas para las enfermedades de origen sobrenatural y las físicas. Es decir, es una “planta de poder”.

¹¹ Schaefer, "Becoming a weaver...", 268-270.

¹² Se trata de una Mujer Maíz del color denominado como “pinto”, se encuentra asociada al punto cardinal del centro y es una de las Cinco Muchachas Maíz, advocación de la diosa Niwétsika.

¹³ Nombre local adjudicado a una serpiente de la región de Jalisco.

—Tu padre debe hacer dos telares de madera de Brasil [...] con todo eso aprenderás a tejer.

A los cinco días, teñidos los hilos de azul (*yoakatzí*), ella se sienta frente al telar clavado en el suelo y se pregunta:

—¿Qué greca elegiré de todas las que vi en el cuerpo de Simalakoa? ¿Principiaré por la cabeza o principiaré por la cola? —Luego de pensarla bien, decide comenzar por la cabeza; y sin comer, porque la muchacha debe ayunar diez días para alcanzar la vida de la enseñanza, cuenta los hilos, hace la primera greca y al día siguiente hace la segunda hasta completar cinco grecas. Todas las noches la serpiente le aconseja en sueños la manera de tejer, y cuando ya tiene una cinta delgada —la que también nos sirve de pulsera—, Simalakoa le recomienda:

—Esa cinta es mía. No la vayas a regalar.

Entonces su padre busca a la serpiente, le ata en el cuello la cinta y la muchacha le dice:

—Muchas gracias, Simalakoa. Muchas gracias por haberme enseñado a tejer.¹⁴

Al principio de los tiempos los dioses, jugando ponían el ejemplo de los trabajos o cosas que tenían que hacer para sobrevivir, pero era sólo simulacro porque ellos ya lo sabían todo, cómo deberían de formarse y así evolucionar en el futuro.

Por ejemplo, *Wíexu*, serpiente llamada boa, nació así con diseños muy bonitos y vistosos. Si cualquier ser humano la aprecia no se da cuenta de su belleza, pero cuando las personas le piden su favor, mágicamente se muestra así, para que la persona que pidió ese poder se apresure a diseñar las figuras y colores, poniendo un poco de su inventiva, puesto que ya tiene ese don para crear y diseñar.¹⁵

¹⁴ Fernando Benítez, *Los indios de México*, vol. 2 (Méjico: Era, 1971), 459-460.

¹⁵ Conversación telefónica en el mes de marzo de 2020.



Figura 4. *Kutsiúri* o morral elaborado en telar de cintura con lanas naturales de borrego con motivos de serpientes y grecas que representan al símbolo del agua. Artista: Anónima de San Andrés Cohamiata, Jalisco. Década 1960. Colección: Marina Anguiano. Fotografía: Enrique Martínez y Miguel Sabido.

Así como los personajes mitológicos aprenden a tejer, también las mujeres wixaritári

Los mitos narrados por los *wixaritári* son un claro ejemplo de la unión entre los seres humanos, la naturaleza y las deidades como parte de un mismo orden que reviste de complejidad del pensamiento y las acciones que hombres y mujeres realizan tanto en la vida ritual como en la vida cotidiana. En este sentido, la enseñanza del tejido puede considerarse como un regalo que los dioses y diosas otorgaron a los humanos y específicamente a las mujeres. Como todo regalo otorgado por los dioses requiere de una preparación desde edades tempranas, por lo cual las mujeres en sus diferentes etapas de vida van adquiriendo las habilidades necesarias para perfeccionar su destreza en

el tejido y la complejidad de sus diseños representados en las creaciones textiles.

Ya vimos en el tercer mito cómo la diosa *Tsiníma* aprendió a tejer con la ayuda de la serpiente, de la misma manera las mujeres *wixaritári* aprenden gracias *Wíexu*, una víbora sagrada que es utilizada para trasmirle el conocimiento y habilidades que la joven pondrá en práctica en el bordado, el tejido y la confección de adornos en *chaquira*.

En la actualidad tanto las creencias como los rituales ligados a los animales compañeros y, en concreto a la boa o *Wíexu* han ido desapareciendo; sin embargo, se siguen dando en las comunidades más apartadas. Como es el caso de 'Uxáma, quien es mujer de conocimiento, perteneciente a una comunidad *wixárika* del estado de Nayarit y que en su experiencia con el animal compañero sagrado de las tejedoras y bordadoras, narra lo siguiente:

Yo me acuerdo que *Wíexu* estaba en el techo de la casa de mi abuela y mi abuela dijo: —Hay que curar a las niñas—. La agarraron de la cabeza y la cola y la pasaron por diversas partes del cuerpo de las tres niñas que estábamos ahí. Mi tío Miguel nos hizo la oración, junto con mi abuela. Y finalmente se le soltó y dejó ir con agradecimiento. Mi abuela dijo así: —Porque no es casualidad que *Wíexu* haya aparecido así en la casa—. Nos curaron para poder bordar y entender el mensaje. Le tienen gran respeto a *Wíexu*. En general quienes hacen el ritual son los abuelos y el *mara'akáme* a las niñas de corta edad.¹⁶

Es así como animales de profunda carga mitológica acompañan a las mujeres en el aprendizaje de las creaciones artísticas en forma de textiles y objetos de *chaquira*.

De la misma forma que *Takútsi Nakawé* se comunica mediante el telar con otras diosas, las mujeres se conectan a través del telar con el mundo sagrado y se comunican con sus principales deidades, ya sea representándolas en iconografías, trazos y colores, así como realizando ofrendas y peticiones explícitas para lograr

¹⁶ 'Uxáma Angelina Carrillo Muñoz. Entrevista telefónica en el mes de marzo de 2020.

adquirir mayor conocimiento para su creación artística. Dado que se trata de un entrenamiento que comienza en los primeros años, en el siguiente apartado se hablará de los principales momentos que marcan las etapas de formación de una mujer wixárika en su enseñanza en las diversas técnicas del bordado, tejido y elaboración de adornos de chaquira.

El camino inicial de las mujeres en las creaciones artísticas

Para la mayor parte de las niñas, la norma es dominar tres técnicas: bordado, trabajo en chaquira y tejido. Durante un periodo de cinco años se adquiere la maestría en estas ramas del arte, precisamente en ese orden, debido a que cada vez se requieren habilidades más complejas. Sin embargo, por su importancia ritual y artística, trataremos en primer lugar el proceso de aprendizaje en las técnicas del tejido y el bordado y la manera en cómo se relaciona con las etapas de vida de la mujer wixárika.



Figura 5. Mujer y joven aprendiendo a bordar en Guadalupe Ocotán, municipio de La Yesca, Nayarit, años 2000. Fotografía: Marina Anguiano.

En segundo lugar, revisaremos las similitudes que encontramos entre la concepción de la vida sagrada en el chamanismo con la preparación de la tejedora y bordadora como un camino paralelo para adentrarse al conocimiento del mundo sagrado. Por último, los principales elementos de la iconografía huichol tanto

en textiles como en chaquira como otra técnica artística presente entre los wixaritári.

El camino de las tejedoras y bordadoras

Las niñas wixaritári comienzan su entrenamiento como tejedoras alrededor de los seis años. Aprenden, primero a través de la observación y después mediante la práctica. Varios son los instrumentos que utiliza la tejedora: el huso con el malacate para hilar y el telar de cintura, llamado en huichol *itsári*. El telar es de origen prehispánico y construido por las mujeres, por sus padres o por los maridos con varas y trozos de madera. La lanzadera, denominada en huichol *'uparau*, está hecha de palo de Brasil. Su función es ir apretando el tejido dentro del telar. Uno de los extremos del telar se amarra a un árbol o a un palo y la tejedora ata el otro extremo a su faja. De ahí el nombre de telar de cintura.

El tamaño del telar depende de lo que se va a tejer. Los materiales empleados en la actualidad pueden ser: algodón, lana o estambres de colores. Para la técnica del bordado se utiliza una manta llamada de cuarta, es decir, un tejido entreabier- to que permite a las mujeres bordar con mayor facilidad. Así como distintos tipos de hilo para bordar entre los que destacaba la marca El Ancla, elaborados en Inglaterra y actualmente manufacturados en el país.¹⁷

Los primeros investigadores que escribieron sobre los wixaritári, entre ellos Lumholtz¹⁸ y Zingg,¹⁹ afirman que los colores que usaban en sus tejidos eran el blanco, negro y café oscuro, es decir, los colores naturales de la lana. Al introducir estambres comerciales, la paleta cambió y empezaron a utilizar colores vívidos, en una variedad de combinaciones. Pueden alternar entre el rosa, el rojo o el anaranjado, o

¹⁷ Salomón Nahmad Sitton, "Artesanías coras y huicholes", en *Mitos y arte huicholes*, Peter T. Furst y Salomón Nahmad (México: SEP, 172, col. SEP-Setentas, 50, 1972), 148-149.

¹⁸ Carl Lumholtz, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes* (México: INI, serie Artes y Tradiciones Populares, 3, 1986).

¹⁹ Robert M. Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, t. II (México: INI, Clásicos de la Antropología, 12, 1982).

con los colores primarios contrastantes, como el rojo brillante, el azul y el amarillo.

Hay muchos caminos a seguir para una niña o una mujer para convertirse en una artista con maestría. Puede ofrecer una promesa a un dios en particular; hacer un pacto con una planta o un animal compañero o protector, o escuchar sólo sus sueños, tener visiones al ingerir peyote (*cactus alucinógeno*) o hacer caso a su propia intuición.²⁰

En la cultura huichol existe el concepto denominado “estar completo” o “completarse”. Se emplea para definir a un chamán que ya ha pasado todas las etapas del entrenamiento, sacrificios personales y rituales. Además de poder curar, ya puede cantar en las ceremonias los diferentes cantos rituales. En el caso de las mujeres, ocurre algo muy similar: cuando una joven quiere “completarse” en las artes textiles, se convierte en iniciada, similar a la iniciación chamánica. De esta manera, el camino religioso que emprende tiene muchas similitudes al camino chamánico que siguen, en general los hombres, pero también algunas mujeres. El entrenamiento de ambos tiene una duración de cinco años.²¹

La investigadora Schafer comenta que su informante y maestra de tejido le contó que, cuando se “completó”, tuvo que llevar ejemplos de sus bordados, tejidos y trabajos en chaquira y ofrecerlos a una deidad en especial, junto con una jícara votiva hecha por ella, una vela y una flecha elaborada por su padre. Cada año que duró el aprendizaje, tuvo que elaborar y bordar una blusa, una falda y un morral para el dios que le estaba enseñando el oficio. El quinto y último año confeccionó y bordó varios trajes en miniatura para vestir a los dioses mediante los cuales se “estaba completando”.²²

²⁰ Schafer, “Becoming a weaver...”, 133.

²¹ El número cinco tiene gran importancia entre los huicholes. Cinco son los lugares sagrados, los cuales corresponden a los cuatro puntos cardinales y el centro. Según la cosmogonía wixárika, existen maíz, peyotes y venados de cinco colores. Al niño huichol a los cinco días de nacido, el chamán o su abuelo, le asignan su nombre wixárika. Todo infante de 0 a 5 años de edad debe participar en la Ceremonia del Tambor, con diferentes fines: preservar su salud, realizar un viaje mitológico a la tierra del peyote, mediante el cual conocerá la geografía huichol de la cosmovisión wixárika; es decir, también es una ceremonia educativa, el niño “aprende a ser huichol”.

²² Schafer, “Becoming a weaver...”, 122.



Figura 7. *Kutsiúri* o morral elaborado en telar de cintura con lanas naturales de borrego con borlas y cenefa de estambre de color rojo. El investigador Carl Lumholtz denomina a estos motivos como “redecillas” por representar a la estructura del segundo estómago de un rumiante. Este diseño huichol es considerado como el más antiguo.²³ Artista: Anónima de San Andrés Cohamiata, Jalisco. Década 1960. Colección: Marina Anguiano. Fotografía: Enrique Martínez y Miguel Sabido.

En ese sentido, las mujeres comienzan su camino en la enseñanza del tejido y el bordado al igual que un chamán y el rito de iniciación entre las jóvenes comienza y se describe de la siguiente manera:

La iniciación de las bordadoras comienza con ayuno de cinco días. La mujer se priva de sal, hace sólo una comida en la tarde y debe abstenerse de toda relación amorosa. Al quinto día, el padre o la madre toman una boa pequeña y la pasan por la espalda, el pecho y los brazos de la futura bordadora. Despues cortan un pedazo de la cola y untan dos mejillas con la sangre. La joven guarda en su costurero – *zamuri* – la cola y durante cinco años no puede casarse pues de lo contrario se enfermará de la vista. Cada

²³ Lumholtz, *El arte simbólico...*, 358.



Figura 8. Diversas ofrendas en la playa, entre las que destaca una falda bordada. Lugar sagrado, morada de la diosa *Tatéi Haramára*. Costa de San Blas, Nayarit, 2011. Fotografía: Marina Anguiano.

año debe cazar una boa y cortarle un pedazo de cola. Al quinto le atan a una serpiente de la misma especie una bolsa con una jícara donde se ha dibujado la figura de la mujer y en el centro una cuenta que representa su cara. En todo el tiempo de la iniciación la muchacha no cesa de pedirle que le enseñe a bordar.

Los padres de la niña que inicia su aprendizaje, o un padrino, toman una víbora y se la pasan por las mejillas, dejándole dos manchas azules. Al final de los cinco años amarran a una víbora la pequeña tela que ha bordado la muchacha.²⁴

Las muchachas aprendices del tejido, por indicación de su familia, buscan que las deidades las guíen, en es-

²⁴ Nahmad, "Artesanías coras...", 145-146.

pecial cuando duermen; es decir, los dioses les enseñarán a través de los sueños. Al día siguiente plasman los motivos con ayuda de su telar.

Animales compañeros de las bordadoras y tejedoras

Así como los chamanes buscan a un animal compañero, mientras dura su aprendizaje, las chicas que se inician en las artes textiles también lo hacen. Estos animales pueden ser serpientes de diversos tipos, pero de manera primordial: la boa, llamada en huichol *wíexu*; lagartos o lagartijas, como un lagarto venenoso llamado monstruo de Gila, un lagarto cornudo, denominado *teka*. Respecto a este hecho, el investigador noruego Carl Lumholtz, quien trabajara entre los huicholes a comienzos de siglo XX, describe tal costumbre de la siguiente manera:

Cuando una huichola quiere tejer o bordar algo, su marido le coge una gran culebra, la sujetá por el cuello con un palo hendido, y la alza en alto, mientras la mujer golpea, de arriba abajo, toda la espalda del reptil con una mano que luego se pasa sobre la cara y los ojos a efecto de adquirir aptitud para hacer un bonito dechado.²⁵

La investigadora Schaefer, en 1990, nos da a conocer la experiencia con la serpiente *wíexu* que tuvo su informante y comadre *'Utsima*: ella dice que las tres primeras veces que su padre cazó este tipo de serpiente, colocó la cola del animal vivo en la pretina de su falda y la sostuvo cerca de la cabeza de la tejedora; ella contó las líneas de los diseños de la parte trasera de la víbora, como si contara hilos; de inmediato tejió estos diseños. Más tarde, su padre cortó la punta de la cola del animal y se la dio a su hija como un objeto de poder que la ayudaría en su trabajo.²⁶

Eger Valadez puntualiza el por qué la tejedora o su familia escogen a la víbora *wíexu*. Además de ser su

²⁵ Carl Lumholtz, *El México desconocido*, vol. II (Méjico: INI, Clásicos de la Antropología, 11, 1981[1904]), 232.

²⁶ Schaefer, "Becoming a weaver...", 130.

animal protector, se convierte para la aprendiz en un sujeto inspirador en cuanto a bellos diseños. Estas son sus palabras: “Si quieres aprender nuevos motivos debes cazarla y tenerla junto a ti, donde está tu telar. Vas a aprender diseños, ya que cada minuto aparecen nuevos motivos y formas en su espalda. Pero le debes pedir permiso antes”.²⁷

Vestimenta de mujeres y hombres

Tanto la vestimenta femenina como la masculina, todavía en la década de 1960 era de manta bordada en punto de cruz. Las mujeres usaban una blusa corta a juego con una falda a media pierna; encima de la blusa portaban una especie de capa o *quechquémitl*, que también empleaban para cubrirse la cabeza del sol y el frío. Los hombres llevaban un pantalón y una camisa larga que sostenían sobre la camisa con varias fajas de diferente grosor. Se dice que el signo de masculinidad era la *tuwáxa*, un paño bordado, rematado por fieltro rojo. Portaban sombrero de paja adornado con semillas, re-cortes de franela o adornos de chaquira.

Nos permitimos hacer la comparación entre los atuendos huicholes que conocimos hace más de 50 años y los códices o libros de la época prehispánica y colonial. Los textiles decorados mediante el bordado o los objetos tejidos, constituyan verdaderos códices móviles, en los que representaban los huicholes su compleja cosmovisión.

En la actualidad, mujeres y hombres utilizan estas prendas bordadas sólo durante las ceremonias. En la vida cotidiana, las mujeres compran telas estampadas de brillantes colores, con las que confeccionan su atuendo siguiendo el mismo modelo que antaño. Los hombres visten como cualquier campesino de la región: de mezclilla, o pantalón delgado comprado en las tiendas locales, camiseta de algodón y un paliacate.

Las prendas que se realizan mediante el tejido son: fajas de diferente grosor, cintas para la cabeza y morrales de diversos tamaños que portan tanto mujeres como hombres.

²⁷ Eger Valadez, “Mirrors of The Gods: The Huichol Shaman’s Path of The Completion”, *Shaman’s Drum: A Journal of Experimental Shamanism*, vol. 6 (1986), 29-39.



Figura 9. El *mara’akáme* y artista Eligio Carrillo Vicente con su esposa Jacinta Reza Ríos, usando la vestimenta tradicional wixárika para dejar las ofrendas en el sitio sagrado de Haramaratsié. Costa de San Blas, Nayarit, 2011. Fotografía: Claudia Hernández.

Objetos de chaquira

Desde que Lumholtz estudió, al inicio del siglo XX, el arte y la cultura huichol, ya encontró adornos o joyería elaborados a base de cuentas de vidrio que en México llamamos chaquira²⁸ y que los huicholes denominan con el nombre de *kúka*. En ese entonces, el origen de este material usado para crear adornos era checoslovaco. En la actualidad es de plástico y es manufacturado en Japón. Con las cuentas se elaboran collares, pulseras, aretes, anillos, bandas para adornar los sombreros, cinturones y, en la actualidad, un sinnúmero de objetos de adorno hechos de madera, que compran los huicholes ya hechos y decoran con chaquira. A esta nueva modalidad le dan el nombre de “enchaquirado”.

²⁸ Lumholtz, *El México desconocido*, vol. II, 76 y 211.



Figura 10. *Hiyáme* o faja confeccionada en telar de cintura con lanas naturales de borrego. En esta pieza destaca el símbolo del peyote o *híkuri*, que se plasma de manera consecutiva y armónica. Artista: Anónima de San Andrés Cohamiata, Jalisco. Década 1960. Colección: Marina Anguiano. Fotografía: Enrique Martínez y Miguel Sabido.



Figura 11. *Kúka tiwame*, collar de chaquira confeccionado a base de una faja tejida en telar de cintura con estambres industriales de color azul y naranja. El cuerpo del textil tiene la representación denominada eslabón, instrumento para hacer fuego (Lumholtz, 1986: 348-350). En la parte inferior del collar tiene incorporadas diversas piezas de chaquira en distintos colores en forma de pulseras y aretes. Artista: Familia del *mara* 'ákame Nicolás, más conocido como "Colás" Carrillo, San Andrés Cohamiata, Jalisco. Década 1960. Colección: Marina Anguiano. Fotografía: Enrique Martínez y Miguel Sabido.

La elaboración de los adornos y joyería de chaquira, como ya expresamos antes, se equipara al tejido y al bordado. Las pulseras de hace 50 años todavía se hacían en una especie de bastidor, similar al telar de cintura, pero muy pequeño. Esta técnica no ha desaparecido, pero es escasa. Con la chaquira los huicholes crean una de las artes de mayor colorido y belleza. Los colores preferidos son los mismos ya señalados para los estambres de los tejidos y los hilos de los bordados.

La técnica que más demanda ha tenido por parte de los mestizos es la de los trabajos de chaquira. En los

alrededores de la capital del estado de Nayarit, Tepic, existen numerosos poblados y colonias que viven de la elaboración y venta de adornos de chaquira.

Iconografía de los textiles y los adornos de chaquira

La iconografía de los textiles (tejidos y bordados) como de los adornos de chaquira es muy rica y variada. Primero nos referiremos a los animales, los cuales en su mayoría son considerados como sagrados:



Figura 12. Jacinta Reza Ríos, proveniente de una familia de *mara* 'ákáte o chamanes, mostrando la joyería de chaquira que realiza para la comercialización, en esa ocasión en el patio de su casa en la colonia Huanacaxtle, Tepic, Nayarit, 2011. Fotografía: Claudia Hernández.

Las serpientes de diferentes especies, mencionaremos sólo tres por su connotación ritual: *wíexu*, que hemos mencionado ampliamente; la víbora de cascabel o *xáye*, que pertenece al dios del Fuego, y la llamada *háiku*, asociada a la Diosa del Maíz Azul. Respecto de las serpientes, Carl Lumholtz afirma lo siguiente: "Cualquiera que sea el diseño aplica-

do en una faja, siempre se interpretará como representación de las marcas dorsales de una piel de serpiente, y a la faja misma como una víbora. También las pulseras y las cintas para el pelo se consideran serpientes".²⁹

En la cosmovisión huichol, el venado es el animal totémico por excelencia. Se le designa con términos de parentesco, entre ellos, Bisabuelo Cola de Venado, Hermano Mayor Cola de Venado. No olvidemos que para los wixaritári existen venados de cinco colores, asociados a los puntos cardinales. Todos ellos se plasman en las artes de las que nos ocupamos.

Un animal de suma importancia es el águila, la cual representan con una cabeza o con dos. Otras aves mostradas en las artes son: el pavo, la urraca, el colibrí, la paloma y diversos pájaros locales. Otro tipo de animales: la mariposa, la ardilla, el perro, el caballo, el sapo, la rana, el alacrán, el cangrejo de agua dulce y el camarón.



Figura 13. *Xikúri* o especie de *quechquémitl*, elaborado con manta y bordado de punto de cruz. En la cenefa primera superior se pueden observar mariposas que finalizan con una flor de *tutú*. En la cenefa inferior están bordadas grecas azules que representan al agua y arriba de ella varios venados y dos pequeñas mariposas. Artista: Desconocida. Creado en los años 2000. Colección: Marina Anguiano. Fotografía: Enrique Martínez y Miguel Sabido.

En lo que respecta a las plantas, se representan –entre ellas– el peyote, por su carácter sagrado es representado profusamente, así como sus diferen-

²⁹ Lumholtz, *El arte simbólico...*, 394.

tes etapas de crecimiento; el maíz, la gramínea más importante para los pueblos de México, ya sea como planta madura, como en crecimiento; la calabaza, que junto con el maíz y el frijol constituyen la trilogía alimentaria del pueblo huichol, también la dibujan madura o en crecimiento; pero el símbolo más utilizado es la flor de *tutú*, la cual es una flor blanca que crece en la temporada de lluvias y simboliza a la lluvia y al maíz. La flor en sí se usa como adorno. Algunas mujeres durante las fiestas pegan la corola sobre sus mejillas o las de sus hijos. En los tejidos y bordados esta flor puede diseñarse de cuatro, cinco u ocho pétalos. La palabra *tutú* también es usada de manera metafórica para referirse al peyote o *hikuri*.



Figura 14. Mujer bordadora mostrando su trabajo con la representación de varias flores de *tutú* y el águila bífida sagrada en Guadalupe Ocotán, municipio de La Yesca, Nayarit, 2008. Fotografía: Marina Anguiano.

Entre los elementos del clima y el medio ambiente que son importantes para el cultivo, muchos de ellos son considerados deidades: El Dios Sol, El Dios Viento, las nubes, la lluvia y el rayo. Otros íconos representan

diversos objetos rituales, asociados a las diversas deidades: jícaras; flechas votivas; velas; el bastón de la Abuela Crecimiento; el doble bule para el agua, el que simboliza la lluvia. Por último, el que se conoce popularmente con el nombre de “ojos de dios”, cuyo nombre en huichol es *tsik+ri*. Se trata de un quincunce, que contiene los cuatro puntos cardinales y el centro.



Figura 15. *Kutsiúri* o morral elaborado con tela de cuadrillé y bordado con hilaza de colores con motivos que según Carl Lumholtz son denominados como ranas, animales sagrados vinculados con la lluvia (Lumholtz, 1986: 365). Artista: Anónima de San Andrés Cohamiata, Jalisco. Década 1970. Colección: Marina Anguiano. Fotografía: Enrique Martínez y Miguel Sabido.

Los diseños huicholes son un medio de comunicación simbólico, cargado de significados. La investigadora Schaefer considera que los diseños textiles: “Funcionan como repositorios de información enciclopédica y que el conocimiento y continuidad de su existencia recae en estas especialistas religiosas”.³⁰

Cabe mencionar que a lo largo del tiempo muchos de estos símbolos se han ido simplificando, se han convertido en íconos abstractos que sólo son recono-

³⁰ Schaefer, “Becoming a weaver...”, 253.

cidos por las artistas o los grandes conocedores de la cultura huichol.



Foto 16. *Kutsiúri* o morral en el cual se combinan dos técnicas: el cuerpo está elaborado con tela de cuadrillé y bordado en punto de cruz con hilaza de colores, mientras que el cordel fue hecho en telar de cintura a base de estambres industriales de diversos colores. Artista: Anónima de San Andrés Cohamiata, Jalisco. Década 1970. Colección: Marina Anguiano. Fotografía: Enrique Martínez y Miguel Sabido.

Conclusiones

Los trabajos textiles de las mujeres wixaritári son producto de una gran creatividad y constituyen una aportación a las culturas de América y del mundo en general.

Existe un balance entre hombres y mujeres, ya que ambos cuentan con caminos paralelos e importantes para conectarse con lo sagrado: chamanes y tejedoras.

La complicada y profunda cosmovisión de este pueblo se ve plasmada en las artes textiles, lo mismo que el respeto y veneración que tienen por la naturaleza, como lo hacen los diversos pueblos originarios del mundo.

Gran parte de los mitos y rituales ligados a las creaciones textiles de las mujeres fomentan la transmisión de un conocimiento sagrado a las nuevas generaciones. Y se trata de un arte en constante reinención y creación que se adapta al mundo contemporáneo, conservando los símbolos más importantes de su cosmovisión.

El arte textil se ha valorado, en primer lugar, por extranjeros que desde principios del siglo XX, lo han recolectado para llevarlo a diversos museos del mundo y darlo a conocer.

Ciudad de México a 31 de enero de 2022



Figura 17. *Kutsiúri* o morral que combina dos técnicas: el cuerpo está elaborado con tela de cuadrillé y bordado en punto de cruz con hilaza de color negro y el cordel confeccionado en telar de cintura a base de estambres industriales de color blanco y negro. El motivo que se repite es el *tsikiri* u ojo de dios. Artista: Emilia Ríos Medrano, hija del conocido *mara'akáme* José Ríos —*Matsiwa*—. El Colorín Viejo, Tepic, Nayarit, 2015. Colección: Marina Anguiano. Fotografía: Enrique Martínez y Miguel Sabido.



Tejiendo redes en una pequeña ciudad a través del *performance* “Un violador en tu camino”, el caso de Cartagena

*Weaving networks in a small city through the performance
“Un violador en tu camino”, the case of Cartagena*

Lizett Paola López Bajo*

Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM / lizettlopez@comunidad.unam.mx

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar la construcción de redes y alianzas al replicar el *performance* “Un violador en tu camino” en la ciudad de Cartagena (Colombia) en noviembre de 2019 entre distintos sectores del movimiento social de mujeres que hasta ese momento se habían mantenido aisladas. Uso la definición de la categoría de *marcos* a la luz de los postulados del sociólogo Erving Goffman, para explicar cómo los movimientos crean y articulan intereses. Se presenta los efectos que generaron entre los movimientos de mujeres alrededor del mundo el *performance*; luego muestro el contexto de la ciudad de Cartagena y cómo fue posible llevar a cabo el *performance* en la ciudad. Los datos se extraen de la participación de la autora en el evento a partir de diálogos informales con otras activistas de la ciudad. Finalmente, se muestra la potencialidad del evento y las circunstancias que propiciaron la creación y fortalecimiento de nuevas redes de trabajo entre las organizaciones de mujeres en la ciudad.

Palabras claves: análisis de marcos, *performance*, violencia hacia las mujeres, micromobilización.

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the construction of networks and alliances by replicating the *performance* “Un violador en tu camino” in the city of Cartagena (Colombia) in November 2019 among different sectors of the women’s social movement that until then had been kept isolated. I use the definition of the category of frames in light of the postulates of the sociologist Erving Goffman, to explain how movements create and articulate interests. The effects that *performance* generated among women’s movements around the world are presented. Then I show the context of the city of Cartagena and how it was possible to carry out the *performance* in the city. The data is extracted from the author’s participation in the event from informal dialogues with other activists in the city. Finally, the potential of the event and the circumstances that led to the creation and strengthening of new work networks among women’s organizations in the city are shown.

Keywords: Frame alignment processes, *performance*, violence against woman, micromobilization.

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2022

Fecha de aprobación: 20 de julio de 2023

*Una versión resumida de este trabajo fue presentada en la sección Relato en el aula de la *Revista Relato*: Lizett Paola López Bajo, “Análisis de marcos en el contexto de ‘Un violador en tu camino’: micromovilización, redes y significados”, *Revista Relato*, núm. 4 (octubre 26, 2022) acceso el 30 de noviembre de 2022, <https://relatocompol.com/analisis-de Marcos-en-el-contexto-de-un-violador-en-tu-camino-micromovilizacion-redes-y-significados/>.

Introducción

El *performance* “Un violador en tu camino” fue parte de una obra teatral que, como tal, nunca llegó a estrenarse. Lo creó el colectivo feminista chileno LasTesis, quienes lo presentaron por primera vez, en la ciudad de Valparaíso el 20 de noviembre de 2019,¹ en medio de las protestas sociales que sacudieron a Chile desde mediados de octubre de ese mismo año. La canción compuesta por el colectivo se volvió viral en redes sociales y luego interpretada en decenas de ciudades del mundo, incluyendo un evento con 10 000 mujeres en Santiago de Chile². En tan sólo unos días la canción se volvió un himno de protesta. Su letra, coreografía e iconografía se convirtieron en un fenómeno mundial y multitudinario replicado por distintos colectivos, organizaciones y movimientos feministas en varias partes del mundo. El objetivo de este texto es analizar la construcción de redes y alianzas al replicar el *performance* “Un violador en tu camino” en la ciudad de Cartagena (Colombia) en noviembre de 2019, entre los distintos sectores del movimiento social de mujeres de la ciudad que hasta ese momento se habían mantenido aisladas.

Las violencias que sufren las mujeres son de distintos tipos; pueden ser: física, emocional, económica, sexual, psicológica, patrimonial, digital, mediática, y no pueden ser consideradas como fenómenos aislados sino como parte de la estructura patriarcal de las relaciones de género.³ Los Estados han ratificado la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) y otros pactos internacionales que buscan

la igualdad entre los géneros.⁴ No obstante, los mecanismos de prevención y sanción han sido insuficientes para detener la violencia hacia las mujeres y, los Estados se quedan cortos en la implementación de las medidas que buscan protegerlas.⁵ En consecuencia, los movimientos feministas han combinado distintos repertorios para llamar la atención al Estado, gobernantes y a la sociedad en general sobre la situación de violencia hacia las mujeres.

En Cartagena, de acuerdo con datos del Sistema Integrado de Información sobre Violencias de Género,⁶ durante 2020 murieron cinco mujeres víctimas de feminicidio, uno más que en el 2019. Los feminicidios y su importancia de nombrarlo como tal es fundamental “para definir la muerte violenta de mujeres por razones asociadas a su género”.⁷ Frente a tales situaciones, las organizaciones del movimiento social de mujeres han denunciado las agresiones y expuesto la necesidad de aplicar medidas más fuertes en contra de los agresores, sistemas de atención integrados para las víctimas y programas para prevenir los casos a tiempo. Si bien los clásicos repertorios de protesta y movilización como las marchas y protestas han sido usados por décadas para exigir más garantías, es necesario que los movimientos renueven sus prácticas y creen oportunidades para que la gente se movilice.

El movimiento feminista en general ha comprendido bien esta situación y ha renovado sus repertorios, por ello ha sido común en las últimas décadas el uso de *performance* y otras manifestaciones artís-

⁴ OHCHR, “Ratification of the 18 international human rights treaties”, *Office of the High Commissioner for Human Rights*, 2 de agosto de 2020, acceso el 12 de noviembre de 2022, https://indicators.ohchr.org/Stock/Documents/MetadataRatificationTotal_Dashboard.pdf.

⁵ CEPAL, *Buenas prácticas para la erradicación de la violencia doméstica en la región de América Latina y el Caribe* (Santiago de Chile: ONU, 2005).

⁶ ONU Mujeres y Women Count. *Midiendo la pandemia de sombra: la violencia contra las mujeres durante el Covid-19* (Nueva York: ONU, Informes de proyecto/programa, 2021), acceso el 2 de diciembre de 2021, <https://colombia.unwomen.org/sites/default/files/2022-01/Midiendo%20la%20pandemia%20en%20la%20sombra.pdf>.

⁷ Karina Bidaseca, “Feminicidio y políticas de la memoria. Exhalaciones sobre la abyección de la violencia contra las mujeres”, en *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (Buenos Aires: Clacso, 2013), 79-100, 89.

¹ Kasumi Iwama, “Creatividad rebelde feminista. Tejido la colectividad a través de la reivindicación del cuerpo y la apropiación de la *performance* ‘Un violador en tu camino’ del colectivo LasTesis”, *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, núm. 55, (enero-junio 2022): 337-369.

² Ana Pais, “LasTesis sobre ‘Un violador en tu camino’: ‘Se nos escapó de las manos y lo hermoso es que fue apropiado por otras’”, *BBC Noticias*, 6 de diciembre 2019, acceso el 12 de noviembre de 2022, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50690475>.

³ Rita Laura Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires: Prometeo Libros / Universidad Nacional de Quilmes, 2003).

ticas que se han incorporado a los repertorios clásicos de protesta como la toma callejera, las protestas y las marchas.⁸ Una de las tantas razones de por qué el *performance* “Un violador en tu camino” resultó tan cautivante y tuvo mucha resonancia radica en el hecho en la novedad iconográfica que conllevó. Esta exploración sobre cómo el *performance* permitió la creación y fortalecimiento de redes entre los movimientos de mujeres retoma la idea seminal del alineamiento de *marcos maestros*, la cual faculta el establecimiento de un vínculo entre las orientaciones de las individualidades y las orientaciones interpretativas de las organizaciones de los movimientos sociales. Nos conduce a responder a la preguntas: ¿Qué explica el agrupamiento temporal de las organizaciones de movimientos sociales de mujeres en Cartagena y sus actividades para la realización del *performance*? Segundo: ¿Cómo el *performance* les permitió articular nuevas redes de trabajo?

El artículo se divide en tres partes: primero se repasa el planteamiento general sobre los marcos propuesto por Erving Goffman y su utilización en el estudios de los movimientos sociales; luego, se explora la articulación de los *marcos* de referencia de los movimientos sociales y las identidades colectivas e individuales que facilitó la articulación de distintas organizaciones de mujeres en torno a un propósito común; finalmente, se aplica lo anterior a las narrativas femeninas producidas, a partir del alineamiento de *marcos* como una condición necesaria para la creación y fortalecimiento de redes entre distintas organizaciones. Sin importar su naturaleza o intensidad de la micromovilización, es un hecho de interacción constante, que oxigenó el movimiento social y logró darle una mayor visibilidad del movimiento en la ciudad.

Los marcos de los movimientos sociales

Los *marcos* son un concepto muy usado en las humanidades y las ciencias sociales que a pesar de su omnipresencia presenta varias dificultades y carencias. Como señala Chihu Amparán,⁹ el concepto de *marco*

(*frame*) posee una conceptualización fragmentada, existe una falta de consenso sobre lo que se entiende por él y aunque es ampliamente aceptado y desarrollado por distintas disciplinas, es desconocida por otras, lo cual no es una carencia teórica sino una falta de mayor intercambio entre las distintas disciplinas que usan el concepto. Para los propósitos de nuestro análisis y delimitar lo que se entiende aquí por *marco*, se retoma la definición de este concepto del sociólogo Erving Goffman.

Goffman se refiere a los *marcos* como esquemas interpretativos que simplifican y condensan el mundo que está ahí afuera puntuando y codificando selectivamente objetos, situaciones, acontecimientos, experiencias y secuencias de acciones en el pasado y presente de los individuos.¹⁰ Lo que hacen los activistas es usar esos *marcos* y puntuar o destacar un problema social o algún aspecto de la vida y definirlo como injusto, intolerable y merecedor de una acción correctiva (incluso reparadora). Es así como los movimientos feministas han calificado y señalado todas las formas de violencia hacia la mujer como una situación injusta que merece ser corregida y cambiada, esto en razón de que:

Millones de mujeres alrededor del mundo son agredidas, violadas, mutiladas, asesinadas en la mayoría de los casos por miembros de su entorno familiar o por varones que alguna vez fueron parte importante de su vida emocional. Siempre hay advertencias que no fueron consideradas relevantes por ignorancia pero, sobre todo, porque la naturalización las hizo invisibles a los ojos no expertos.¹¹

La forma como se ha entendido la violencia hacia las mujeres ha evolucionado constantemente, de manera que hoy comprendemos este fenómeno de manera multifactorial. Ya no sólo incluye la violencia física

⁸ Sidney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (Madrid: Alianza, 2012).

⁹ Aquiles Chihu Amparán, “Los marcos de la experiencia”, *Sociológica* (Méx.), vol. 33, núm. 93, (abr. 2018): 87-117, acceso el 1

diciembre de 2022, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732018000100087&lng=es&nrm=iso.

¹⁰ Erving Goffman, *Frame Analysis: los marcos de la experiencia* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006).

¹¹ Liliana Hendel, *Violencias de género* (Buenos Aires: Paidós, 2017), 174.

sino otras formas de violencia como la económica, la psicológica, emocional, sexual, patrimonial, obstétrica, digital y mediática. El tema de la violencia ha resultado crucial en la lucha de las mujeres pues hoy se entiende que “la violencia contra la mujer sigue siendo un obstáculo para alcanzar igualdad, desarrollo, paz, al igual que el respeto de los derechos humanos de mujeres y niñas”.¹² Es así que los *marcos* evolucionan y cambian, por lo cual, se plantea necesario ampliar el horizonte de comprensión con que se estudian. Los colectivos y organizaciones de los movimientos empiezan a presentar más y mayores demandas, que requieren una organización, disposición a participar por parte de los integrantes, compromiso con la causa que se defiende e identificación ideológica.¹³ Las organizaciones de movimientos sociales son el sector organizado de forma permanente, compuestos por organizaciones que han sido formadas para procurar o resistir el cambio social, producir la masa crítica desde la perspectiva de un grupo social determinado.¹⁴ Los movimientos sociales en cambio son oleadas de protesta y desempeñan el papel de agencias de significación, profundamente involucradas a menudo con los medios de comunicación, los gobiernos locales y el Estado en lo que se ha denominado “política de significación”.¹⁵

Los *marcos* tienen distintas funciones, entre las que se encuentra la función de significación y los modelos de atribución.¹⁶ La función de puntuación cumple la función de dispositivos de acentuación: por un

lado, destacan y exageran la gravedad de una situación que es definida como injusta y, por otro lado, redefinen lo considerado injusto o inmoral, lo que antes era considerado como desafortunado aunque tolerable pasa a ser una situación que requiere un cambio. En cualquier caso, lo que hacen los y las activistas es emplearlos con el fin de destacar un problema social o alguna situación en particular, definirla como injusta y merecedora de una acción correctiva.

Ahora bien, en la literatura sobre movimientos sociales se ha reconocido que la simple identificación de una situación como injusta no es suficiente para conducir y dirigir la *acción colectiva*, es preciso, tal como argumentan Snow y Benford,¹⁷ que haya algún tipo de causalidad o culpabilidad, así como un tipo de responsabilidad personal para llevar a cabo la acción. En esta línea argumentativa, nos encontramos con el hecho de que la violencia hacia las mujeres ha estado presente a lo largo de la historia; sin embargo, las oportunidades políticas de las últimas 5 décadas ha permitido a las mujeres y también a los sectores aliados ponerla en la agenda pública como un tema político.¹⁸

Lo anterior nos conduce a la segunda característica de los *marcos de acción colectiva*: funcionan como modelos de atribución, es decir, realizan atribuciones de diagnóstico y pronóstico.¹⁹ En el primer tipo, los y las activistas atribuyen la culpa o responsabilidad de la situación que consideran injusta a algún agente, ya sea el Estado, el gobierno local, las empresas o individuos en particular; en el segundo tipo, se busca la línea general de acción para intentar resolver el problema. Los *marcos interpretativos* permiten a activistas y organizaciones “empaquetar” los fragmentos de la realidad observada y experimentada de manera tal que no haya retrocesos en las significaciones. Toda esa codificación posibilita entrelazar lo que antes se consideraba como inconcebible o poco claro, y ahora se

¹² ONU, “¡Únete! Activismo para poner fin a la violencia contra las mujeres y las niñas”, ONU, 2021, acceso el 30 de noviembre de 2022, <https://www.un.org/es/observances/ending-violence-against-women-day>.

¹³ Robert Benford *et al.*, “Framing processes and social movements: An overview and assessment”, *Annual Review of Sociology*, vol. 26 (2000): 611-639.

¹⁴ Jorge Cadena-Roa, *Las organizaciones de los movimientos sociales y los movimientos sociales en México, 2000-2014* (México: Friedrich Ebert Stiftung, 2016).

¹⁵ David Snow y Robert Benford, “Ideología, resonancia de marcos y movilización de los participantes”, en *El análisis de marcos en la sociología de los movimientos sociales*, ed. por Aquiles Chihu Amparan (Mexico: UAM-Iztapalapa / Porrúa, 2006), 83-117.

¹⁶ David Snow *et al.*, “Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation”, *American Sociological Review*, vol. 51, núm. 4 (1986): 464-481.

¹⁷ David Snow y Robert Benford, “Marcos maestros y ciclos de protesta”, en *El análisis de marcos en la sociología de los movimientos sociales*, ed. por Aquiles Chihu Amparan, (México: UAM-Iztapalapa / Porrúa, 2006), 119-153.

¹⁸ Flavia Biroli y Mariana Caminotti “The conservative backlash against gender in Latin America”, *Politics & Gender*, vol. 16 (2020): 1-38.

¹⁹ Snow y Benford, “Marcos maestros y...”.

conecta de una forma que tiene un significado que es dado por los agentes.

Más que los elementos cognitivos, la novedad de los *marcos* de interpretación estriba en la manera en que los y las activistas los entrelazan y les dan significado. Una situación de violencia que había sido poco clara, diríamos más bien, inconcebible, es que al interior de la vida de una pareja ocurriera una violación, en tanto se presuponía que todas las relaciones sexo-maritales hacen parte de la vida común.²⁰ Al introducir la categoría del consenso, las activistas feministas han buscado mostrar que se puede presentar una violación si no se consiente tenerlas; a ello se le ha denominado como un proceso de “desnaturalización de la violencia”. Nos encontramos aquí con una ampliación de los *marcos* de referencia que permite encontrar responsables directos frente a agresiones.

Alineamiento de marcos

El alineamiento de *marcos* es una condición necesaria para la participación de un movimiento, no depende de su naturaleza e intensidad, sino que es un hecho de interacción constante. En el estudio de los movimientos sociales ha sido un tema recurrente el apoyo de las organizaciones de los movimientos sociales en sus actividades y campañas. Si bien las organizaciones dentro de un movimiento no son heterogéneas y tienen distintas demandas o exigencias, en ciertos momentos se unen para trabajar por una causa común, los individuos crean vínculos al ser miembros de distintas organizaciones y grupos;²¹ el feminismo es uno de los movimientos sociales que más ha impulsado el cooperativismo como una manera de disminuir e incluso erradicar la lógica patriarcal, la cual tiende a ser individualista en su cadena de mando. De igual manera, la existencia de factores psicológicos, estructurales/organizacionales posibilitan este trabajo mancomunado.

El alineamiento de *marcos* se da como un vínculo entre las orientaciones de los individualidades y las orientaciones interpretativas de las organizaciones de movimientos sociales, de tal modo que el conjunto de intereses, valores y convicciones de quienes integran las organizaciones sea congruente y complementaria con sus propias actividades, metas e ideologías.²²

Es necesario exponer a continuación cuatro tipos de alineamiento de *marcos*; estos cuatro procesos son: a) el puente entre marcos; b) la amplificación de marcos; c) la extensión de marcos; d) la transformación de marcos.²³ La premisa que subyace es que el alineamiento de marcos es fundamental para la participación en los movimientos y en respuesta a nuestra pregunta que guía este trabajo, brinda la oportunidad para observar cómo se construyeron las redes.

El puente de *marcos* hace referencia a la vinculación entre dos o más marcos —congruentes en el plano ideológico pero estructuralmente desconectados— que se refieren a un asunto o problema particular.²⁴ En este punto es importante resaltar la expansión organizativa, la difusión de información a través de redes interpersonales o intergrupales o a través de los medios de comunicación. Por ejemplo, en el caso del *performance* “un violador en tu camino” fue fundamental la difusión que tuvo en redes la presentación en la ciudad de Valparaíso, “Después de lo de Valparaíso, por los registros (de video), nos empezaron a contactar personas de otras regiones de Chile preguntando si podíamos ir a Temuco, a Valdivia y otros lugares”, relatan las integrantes del colectivo LasTesis, en entrevista con la BBC.²⁵

Las redes sociales tuvieron un papel clave, pues las creadoras del *performance* fueron contactadas por activistas de la ciudad de Santiago de Chile: “Decidimos ir, aprovechando la fecha del 25. Convocamos durante

²⁰ Kathya Araujo et al., “El surgimiento de la violencia doméstica como problema público y objeto de políticas”, *Revista de la CEPAL*, núm. 70 (2000): 133-145.

²¹ Mario Diani, “Networks and Participation”, en *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. por David A. Snow, Sarah A. Soule y Hanspeter Kriesi (Oxford: Blackwell, 2004), 339-359.

²² David Snow et al., “Procesos de alineamiento de marcos, micromobilización y participación en movimientos”, en *El análisis de los marcos en la sociología de los movimientos sociales*, ed. por Aquiles Chihu Amparán, (México: UAM-Iztapalapa / M. A. Porrúa, 2006), 31-83.

²³ Snow et al., “Procesos de alineamiento...”

²⁴ Snow et al., “Procesos de alineamiento...”

²⁵ País, “LasTesis sobre...”

ese fin de semana y (el lunes) fueron alrededor de 100 personas, a las que luego se fueron sumando muchas más en la misma intervención en la calle”²⁶ En total, se estima que en la presentación en Santiago el 25 de noviembre (Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer) estuvieron alrededor de 10 000 mujeres, el hacerlo en esa fecha tan simbólica es importante por el mayor alcance que tuvo el evento, la visibilidad generada, finalmente, el contenido mismo de la canción que denuncia la violencia sistemática hacia las mujeres.²⁷

Dentro del puente de marcos y la producción de micromovilización se generan una serie de tareas, como el crear nombres para producir un fondo de participantes y atraer más personas dentro de la infraestructura de las organizaciones. Lo que esto implica es que las distintas organizaciones deben constituirse muy bien para atraer a nuevas participaciones y que aquellos/as que estén indecisos se sumen a los movimientos o al menos a la causa. El impacto del *performance* logra, justamente, establecer tareas para que la presentación en Santiago fuera tan masiva y de ahí su expansión mundial, que implicó coordinación. “Los registros también se difundieron rápidamente y ahí empezó el contacto desde otros países, como México y Colombia, por ejemplo, siempre bajo la premisa de que querían hacer la intervención en sus lugares. Fue entonces que decidimos poner a disposición la base musical, que también está creada por nosotras, y la letra, con la idea de que cada territorio pudiese transformarla”²⁸

Los movimientos feministas han logrado articular esas redes, trabajar en ellas, articular a las distintas organizaciones. Disponer de esas conexiones ciertamente facilita el trabajo de los movimientos; a ello se abona el hecho de que los marcos pasan a ser del común de las organizaciones y sucede una apropiación de éstos, lo que ha fortalecido el movimiento en general en los últimos años. A la difusión del *performance* de manera tan rápida entre los movimientos en las distintas ciudades le siguió el trabajo de organi-

²⁶ Pais, “LasTesis sobre...”.

²⁷ Iwama “Creatividad rebelde feminista...”.

²⁸ Pais, “LasTesis sobre...”.

zar, asignarse tareas, asignar funciones, conseguir los espacios donde el *performance* se presentaría, entre otras; sobre este punto volveremos más adelante.

Para Snow, Rochford, Worden y Benford, la amplificación de marcos “hace referencia a la clarificación y el fortalecimiento de un marco interpretativo, alude a un asunto, problema o a un conjunto de eventos particulares”.²⁹ Es decir, se busca la amplificación de valores y de creencias. Los valores son formas de conducta acerca de los cuales se considera que vale la pena proteger o promover, se constituyen como metas o estados de realidad. Las creencias, por su parte, se refieren a relaciones supuestas entre dos o más objetos o entre un objeto y una característica del mismo. Las creencias pueden ser interpretadas como elementos que respaldan u obstaculizan cognitivamente la acción que busca realizar mediante los valores deseados. Las creencias, de acuerdo con la literatura sobre el encuadramiento de marcos, señala que son de cinco tipos: acerca de la gravedad del problema; acerca de la sede de la responsabilidad de la culpa; las creencias estereotípicas acerca de los antagonistas; acerca de la posibilidad del cambio, y acerca de la necesidad de oponerse.³⁰

Podemos decir entonces que el impacto de la canción radica en la creencia de que la violencia sistemática hacia las mujeres es estructural. Las creadoras de la canción, a pesar no haberse pensado como un canto de protesta sino como parte de una obra performática que se vuelve “viral”, afirman:

Probablemente sea porque lo viral es la violencia sistemática que vivimos los seres humanos a partir de estructuras del Estado moderno. Se vuelve transnacional porque finalmente es como un grito que a todas nos corresponde dar. Hay un impacto que tiene que ver con que lo colectivo, al parecer, nos permite unificar sin partidos políticos hacia un enemigo que es abstracto.³¹

²⁹ Traducción propia. Cita original: “To the clarification and invigoration of an interpretive frame that bears on a particular issue, problem or set of events”. Snow *et al.*, “Frame Alignment Processes...”, 469.

³⁰ Snow y Benford, “Ideología, resonancia de marcos ...”.

³¹ Ana Pais, “LasTesis sobre...”.

La canción responsabiliza al Estado y a sus agentes de la victimización y revictimización de las mujeres cuando acuden a denunciar.

La extensión de *marcos* en las organizaciones busca ampliar los límites de las fronteras de sus esquemas de interpretación con el fin de abarcar intereses de los simpatizantes potenciales.³² Si bien las creadoras del *performance* no lo pensaron inicialmente como un evento que iba a ser replicado de manera mundial, la denuncia del mismo interpela la vida de muchas mujeres, dado que la violencia en razones de género es un hecho que atraviesa a muchas culturas. La letra de la canción llama la atención sobre la revictimización que opera contra las mujeres en tanto son culpabilizadas de la violencia que sufren, especialmente la violencia sexual; de ahí que la frase “el violador eres tú” señale a los agentes del Estado, a quienes corresponde encontrar al culpable de una situación en particular, y los señala en razón de la omisión que cometen las instituciones encargadas de atender esos casos a los que habrían de dar pronta solución.

La transformación de *marcos* busca sembrar y alimentar nuevos valores, en últimas, que los significados y las interpretaciones antiguas tengan que ser desecharadas; por ejemplo, la letra de la canción recalca que la violencia no es culpa de la víctima sino del agresor. Si hay creencias y valores que son erróneos, es clave que los enmarcados más engañosos deban ser enmarcados nuevamente. En este caso específico, es fundamental resignificar la violencia hacia las mujeres y lograr que las personas simpatizantes se identifiquen y puedan sancionar toda conducta violenta. El objeto de la transformación de *marcos* es lograr el apoyo y reunir participantes seguros, lo que cambia el modo en que la situación es definida y, en consecuencia, el modo en que es experimentada.

Un evento global en un contexto local

¿Qué pasó en Cartagena? Participar en ese evento me llevó a sistematizar la experiencia de lo que ocurrió con el *performance* en aquella ciudad. Luego de la pre-

sentación del *performance* el 25 de noviembre en la ciudad de Santiago de Chile, muchas activistas sentían la necesidad de replicar la canción en sus contextos locales. Lo que cautivaba era que tocaba las fibras de muchas mujeres que han sido víctimas de violencia. Parto de datos recogidos de la observación participante y de conversaciones más bien informales con muchas de las activistas que organizaron la actividad en la ciudad.³³ La etnografía nos permite generar conocimiento basado en el contexto y prestar atención a las perspectivas de las personas presentes en un determinado evento.³⁴ Ahora, si bien la inmersión en el campo como integrante de la comunidad puede producir tonos grises, la etnografía nos resulta útil para tener evidencias detalladas del tipo de conocimiento que se pueda producir.

Cartagena es una ciudad costera ubicada al norte de Colombia con una población de un millón de habitantes, su economía se concentra en la industria y el turismo.³⁵ En la ciudad existe una amplia pluralidad de movimientos, como aquellos que luchan específicamente por la erradicación de las distintas formas de violencia hacia la mujer, la defensa de la vida y la dignidad de las mujeres; también existe una creciente conformación de colectivos y organizaciones de mujeres que luchan por el territorio y la paz dentro de éstos, la gestión comunitaria, sindicatos exclusivos de mujeres, colectivos artísticos, organizaciones que trabajan en la promoción de los derechos sexuales y reproductivos, colectivos universitarios en contra del acoso sexual. Existe a su vez una mesa del movimiento social de mujeres que agrupa a varias de esas organizaciones y mujeres activistas independientes, conformadas desde 2007 con el propósito de articular los conocimientos, experiencias y saberes en torno a

³³ López, “Análisis de marcos...”

³⁴ Edward Schatz, introducción a *Political Ethnography What Immersion Contributes to the Study of Power*, Edward Schatz, ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2009).

³⁵ María Aguilera Díaz *et al.*, *Composición de la economía de la región Caribe de Colombia, Ensayos sobre economía regional*, núm. 53 (Cartagena: Sección de Estudios Económicos de Sucursales-Centros Regionales del Departamento Técnico y de Información Económica-DTIE, 2013), acceso el 7 de noviembre de 2022, https://www.banrep.gov.co/sites/default/files/publicaciones/archivos/eser_53_caribe_2013.pdf.

³² Snow, *et al.*, “Procesos de alineamiento...”

la defensa de los derechos humanos de las mujeres y visibilizar apuestas políticas en espacios de decisión a nivel distrital y departamental.³⁶

Algunas de las integrantes de esta mesa y representantes de algunas organizaciones estuvieron interesadas en llevar a cabo el *performance* del “violador en tu camino”, en razón de aprovechar eventos de tipo cultural que se estaban celebrando en la ciudad, las activistas del movimiento: “Intentan crear una acción colectiva (presentar protestas, crear organizaciones de movimientos sociales y similares) a lo largo del tiempo histórico y a través de ubicaciones geográficas, sus éxitos se relacionan consistentemente con la mayor presencia de recursos disponibles en sus entornos más amplios”.³⁷

Dentro de las colectividades existían una serie de dudas sobre si era posible realizarlo, si el tiempo del que se disponía para organizar la actividad era suficiente, cuándo y dónde sería apropiado hacerlo. También había una duda que persistía sobre cuál sería el alcance en la ciudad. Aquí fue importante la decisión de algunas activistas en la pertinencia del *performance* y no quedarse atrás frente a otras ciudades del país donde ya se estaba poniendo en marcha.

Es importante la expansión organizativa y difusión de la convocatoria a través de redes interpersonales o intergrupales. Para la difusión de la convocatoria fueron importantes las redes con las que contaban las activistas con algunos medios de comunicación locales así como las redes sociales. La convocatoria de los ensayos se difundió a través de los periódicos locales. En el diario *El Universal*, de Cartagena,³⁸ se publicó la

³⁶ Mesa del Movimiento Social de Mujeres de Cartagena y de Bolívar [blog], acceso el 12 de noviembre de 2022, <http://movimientosocialdemujerescartagena.blogspot.com>.

³⁷ Traducción propia. Cita original: “When movement activists do attempt to create collective action (fielding protests, creating social movement organizations, and the like) through historical time and across geographical locations their successes are consistently related to the greater presence of available resources in their broader environments”. Bob Edwards y John D. McCarthy, “Resources and Social Movement Mobilization”, En *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. por David S. Snow, Sarah A. Soule y Hanspeter Kriesi, (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 116-152, 116.

³⁸ Zuleima Balaguera, “Cartagena se alista para cantar ‘Un violador en tu camino’ por los derechos de la mujer”, *El Universal*, 4

fecha en que sería el primer ensayo y el lugar donde se congregarían.³⁹ La convocatoria se difundió y llegaron más de doscientas mujeres de distintos sectores de la ciudad motivadas a participar de la actividad.

Cualquier micromovilización implica una serie de tareas, entre ellas elaborar listas para producir un fondo de participantes. En ese punto de la logística, es preciso contar con un espacio seguro donde practicar, para lo cual se tuvo a disposición el patio del Museo Histórico, en el Centro Histórico de la ciudad, lugar céntrico y acceso relativamente sencillo. La disponibilidad de este espacio se debió a que ya se celebra en él un espacio de “Aquelarre”, una vez cada mes, lo cual facilitó la gestión del espacio de ensayo con las directivas del lugar. Ambos elementos: la difusión a través de medios locales y redes sociales, más contar con un espacio [seguro] donde ensayar, favoreció las condiciones materiales para que el *performance* se llevara a cabo.

Sigue como tarea atraer a las personas dentro de las infraestructuras de las organizaciones. Ello fue posible luego del primer ensayo, cuando se creó un grupo de WhatsApp en el cual se unieron distintas feministas y activistas de la ciudad; en tal grupo sólo se aceptaron mujeres (cis, lesbianas y trans). El grupo permitió la coordinación de las siguientes prácticas, así como la interacción de las activistas, el diálogo entre las integrantes de los distintos colectivos, cuáles eran las actividades que llevaban a cabo o las zonas de la ciudad donde desempeñaban su activismo. El grupo también facilitó compartir bibliografía sobre temas de género y feminismo, promocionar algunas actividades paralelas que se estaban organizando en distintos sectores de la ciudad, en su mayoría desconocidas por muchas de las activistas. También propició la discusión (álgida, en algunas ocasiones) sobre el proceder de la actividad: se cuestionó el rol de algunas lideresas y se asentaron en su mayoría posiciones que demandaban mayor horizontalidad para decidir sobre ciertos aspectos de la actividad.

de diciembre de 2019, acceso el 21 de noviembre de 2022, <https://www.eluniversal.com.co/cartagena/cartagena-se-alista-para-cantar-un-violador-en-tu-camino-por-los-derechos-de-la-mujer-MX2099187>.

³⁹ López, “Análisis de marcos...”.

Una regla que se tuvo desde el principio fue no dejar ingresar hombres (cis) al espacio de práctica, pues se consideraba que debía ser un espacio seguro para las mujeres que estaban en él. Ello se ratificó y fue condición *sine qua non* cuando en la segunda práctica ingresó un joven con una cámara y empezó a grabar el ensayo; la situación generó el descontento y también el nerviosismo de algunas mujeres presentes en el ensayo del *performance* y se indicó a la persona que no podía grabar: se decidió que a los ensayos sólo ingresarían mujeres.

Se escogió el día 10 de diciembre como fecha de la presentación del evento, para aprovechar que ese día había un evento de tipo masivo en la ciudad. Que se realizara en aquel espacio fue posible gracias a que algunas activistas conocían a varios de los organizadores del evento; además, se contaba con que ese día iba a llegar mucha gente. La presentación se realizó en el centro histórico de la ciudad, lo que permitía la llegada de personas tanto locales como turistas que visitan Cartagena en esa época del año; participaron más de 300 mujeres de diferentes colectivos y organizaciones feministas.

Como se había señalado antes, el análisis de marcos es una teoría de alcance medio que permite entender teórica y empíricamente cómo conseguir seguidores e integrantes. El fin era movilizar a muchas mujeres, pero también generar un impacto sobre el público espectador y concienciar sobre la violencia que se vive en la ciudad.

Las redes forjadas

Si algo ha caracterizado al movimiento feminista de los últimos años es la articulación de movimientos locales con movimientos internacionales:

[La] articulación de movimientos locales y globales reafirmó la manera en que los conflictos domésticos son productos de transformaciones globales, estableciendo como posibilidad que los militantes reclamen ante las autoridades internacionales la resolución de conflictos locales.⁴⁰

⁴⁰ Adrián Pablo Berardi Spairani, “La transversalidad militante y la participación política”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 82 (2020): 645-672, 647.

Son dos los actores que se presentan aquí, el Estado, en su doble papel: como actor y como arena principal, donde ocurren las disputas políticas; el segundo actor son los grupos que presentan sus demandas ante aquél. Ahora:

El vínculo entre la estructura del Estado y las estrategias e identidades de los grupos locales necesita una mayor especificación. En primer lugar, debe prestarse más atención a la variación institucional local y las estructuras de oportunidades políticas locales. Los movimientos no responden simplemente a cambios en el gobierno central, sino también a cambios en el entorno local en el que operan. En segundo lugar, necesitamos un mayor estudio de los procesos intermedios, en particular aquellos que explican cómo los cambios en las oportunidades entran en los cálculos estratégicos de las personas y/u organizaciones.⁴¹

La realización del *performance* como tal representaba una toma del espacio público en la ciudad por parte de las mujeres. Ocupar el espacio público, presentar las demandas, implica el “registro consciente del entorno espacial (con diversidad de personas, situaciones, objetos e imágenes) adquiere un ritmo intermitente: en un instante domina el registro consciente del entorno y un instante después se deja de registrar el espacio circundante”⁴² para apropiarse de él.

Una demanda de muchos colectivos de mujeres ha sido la deficiencia del sistema de atención para las

⁴¹ Traducción propia. Cita original: “The link between the structure of the state, however, and the strategies and identities of local groups needs further specification. First, there needs to be more attention to local institutional variation and local political opportunity structures. Movements do not simply respond to changes in the central government, but also to changes in the local environment in which they operate. Second, we need further study of intermediary processes, in particular those that explain how shifts in opportunity enter into the strategic calculations of individuals and/or organizations”. Cathy Schneider, “Framing Puerto Rican identity: political opportunity structures and neighborhood organizing in New York City”, *Mobilization: An International Journal*, vol. 2, núm. 2 (1997): 227-245, 228-229.

⁴² Alicia Lindon, “Experiencias espaciales femeninas en los desplazamientos cotidianos”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 82 (2020): 37-63.

mujeres víctimas de violencia.⁴³ El evento en el que se desarrolló el *performance* constituyó una oportunidad para demandar mejor atención por parte de las autoridades locales, un cálculo bien pensado de las activistas y las organizaciones para plantear sus demandas.

El *performance* “sugiere una forma de praxis corporal que no sólo reta la distinción entre experiencia y representación, sino que también cuestiona la frontera entre arte y teoría social”.⁴⁴ Lo “inesperado” del efecto directo de la realización del *performance* fue el fortalecimiento de las redes entre las distintas organizaciones. Los ensayos permitieron que muchas activistas se conocieran entre sí y conversaran acerca del trabajo que estaban llevando a cabo. Se invitaban entre las organizadoras para organizar actividades de distinto tipo como talleres, conferencias o proyectos, compartir experiencias y saberes, promocionar la venta de productos hechos por los colectivos para autofinanciar las actividades que emprenden en los barrios de la ciudad, así como, un espacio de diálogos entre activistas mayores y las más jóvenes.

La gran oportunidad para los movimientos fue articular redes de trabajo y mostrar que había un movimiento social de mujeres en la ciudad, cuando parecía que sólo eran islas, trabajando cada una por su cuenta. Las redes facilitan la participación de los movimientos en las actividades que son consideradas como una versión del capital social.⁴⁵ ¿Bajo qué condiciones se vuelven relevantes estas redes? En tanto permiten una mayor asociatividad entre las distintas organizaciones y es posible articular los movimientos. Ello no quiere decir que los movimientos sean un campo libre de luchas y conflictos, sino la capacidad que tengan de tramitar dichos conflictos y poder convertir las demandas en cuestiones concretas. Los movimientos sociales:

Presentan como características de sus acciones públicas y colectivas; expresiones de participación; formas de movilización que se manifiestan de maneras claras ante la sociedad; como parte de los actores sociales en un contexto y territorio bien determinado; como un movimiento antagónico en una entidad social o política; como resultado de un conflicto y de interacciones sociales confrontadas.⁴⁶

En este caso, luego del *performance*, es posible encontrar un movimiento que se halla conectado, que ha logrado difundir las actividades que organizan, que ha creado una plataforma de acción conjunta. Con el tiempo algunas de esas relaciones se fortalecieron o se desvanecieron pasada la efervescencia de la presentación del *performance*; no obstante, fue significativo el encuentro de mujeres con distintos orígenes en un espacio común. El éxito del esfuerzo de movilización se debe —al menos en cierta parte— a la capacidad de las organizaciones para producir y mantener un tipo particular de alineamiento,⁴⁷ lo cual requiere cierta capacidad de convocatoria para atraer y movilizar a los sectores a los cuales quiere llegar.

Conclusión

Los marcos de análisis son una teoría de alcance medio que busca comprender teórica y empíricamente cómo los movimientos pueden llegar a conseguir más integrantes y simpatizantes a la causa que defienden. Es un enfoque estratégico y racional: se eligen los fines y se ajustan los medios para alcanzarlos. Tiene, en consecuencia, la centralidad de los agravios, en el *performance* “Un violador en tu camino”, la centralidad fue la violencia sistemática hacia las mujeres. Ahora bien, ésta existe desde hace mucho y se pretendió —aunque inicialmente no de manera intencional— ponerla en el centro de la cuestión y crear el marco que llevó la movilización, eso fue lo que aprovecharon las organi-

⁴³ Margarita Robles Villegas y Rosario Ascencio Tapia, “Calidad de la atención: acceso a la justicia a las mujeres víctimas de violencia intrafamiliar basada en género” (tesis de maestría, Facultad de Ciencias Sociales y Educación, Universidad de Cartagena, 2019).

⁴⁴ Josefina Alcázar, “Feminismos y *performance* en América Latina. *El tendedero y Un violador en tu camino*”, *Cuadernos del CIL-HA*, núm. 35 (2021): 1-32, 12.

⁴⁵ Diani, “Networks and Participation...”.

⁴⁶ Julia del Carmen Chávez Carapia, “Movimientos sociales en México: una mirada desde la perspectiva de género”, en *Movimientos sociales en México y Latinoamérica*, Francisco Javier Aguilar García, coord. (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 2017), 27-56, 37-38.

⁴⁷ David Snow *et al.*, “Procesos de alineamiento...”.

zaciones que convocaron la presentación en la ciudad de Santiago y, más adelante, los colectivos que lo reprodujeron alrededor del planeta.

Contagiadas por el espíritu de la canción, las organizaciones de mujeres en Cartagena replicaron aquella estrategia. Logró en ese momento particular una participación comprometida por parte de las activistas, además, los intereses que se articularon no se pueden inferir de posiciones sociales o ambientales. La asistencia masiva de las activistas a esta actividad aun cuando para muchas llegar a los ensayos era com-

plicado, muestra que las personas no responden sólo a las cosas directamente o dependiendo de su utilidad, sino dependiendo de los significados. Cada interpretación puede ser cuestionada y transformada. Para muchas, el espacio del *performance* no sólo fue la presentación en el día señalado, sino las posibilidades que surgieron de ese espacio. La creación de nuevas redes y una mayor presencialidad de las organizaciones de mujeres en la ciudad fue, sin lugar a dudas, la mayor de las ganancias.



La Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides: espacio de tradición y comercialización

The Tuna Fair in San Martín de las Pirámides:

space for tradition and commercialization

Esperanza Muñoz Elizondo

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / esperanzamzo50@gmail.com

RESUMEN

Los proyectos turísticos en torno de las zonas arqueológicas, impulsados desde los gobiernos federal o estatal, con frecuencia tienden a justificarse mediante discursos de la distribución de la derrama económica hacia las poblaciones aledañas; sin embargo, en no pocas ocasiones estos proyectos han infligido afectaciones al patrimonio arquitectónico en zonas arqueológicas y los beneficios obtenidos del incremento del número de visitantes se tornan materia de disputa entre los sectores involucrados en el turismo, así como entre cada sector. Por ejemplo, la pretendida derrama económica obtenida no siempre ha representado una mejora en las condiciones de comercialización del sector de artesanos, quienes, por otro lado, y aunque de manera limitada, buscan acceder a los posibles beneficios de un mayor número de visitantes a través de su asistencia a las ferias organizadas por sus mismas localidades, bien sea municipales, estatales o regionales, como es la Feria de la Tuna que, año con año, desde 1973, se lleva a cabo en el municipio de San Martín de las Pirámides, Estado de México.

Palabras claves: turismo, patrimonio, derrama económica, distribución, artesanos.

ABSTRACT

Touristic projects initiated by federal and local governments to increase the number of visitors to archaeological zones may result in damage to sites. Those promoting the projects justify such damage by arguing that they bring opportunity to those who make their living from tourism, such as artisans. Artisans themselves prefer a more targeted approach which specifically promotes their products. They participate in local and even distant fairs which display their arts and crafts. The Cactus Flower Fair of San Martín de las Pirámides in the state of Mexico has successfully promoted local and regional crafts every year since 1973.

Keywords: tourism, heritage, targeter approach, distribution, artisans.

Fecha de recepción: 06 de febrero de 2023

Fecha de aprobación: 20 de julio de 2023

Introducción

Apartir de 2009, y como resultado de las afectaciones infligidas a los monumentos arqueológicos de la Zona Arqueológica de Teotihuacán (ZAT) al instalar un espectáculo de luz y sonido, decidí dar un giro a los temas de investigación que hasta entonces había estudiado y que se relacionaban con la educación; esta vez el objetivo era analizar el tema del turismo y la conservación del patrimonio cultural.

En ese entonces desempeñaba un cargo dentro del Comité Sindical de Investigadores del INAH, antes Delegación Sindical D-II-IA-1, del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE). Ahora es un sindicato independiente: Sindicato Nacional de Profesores de Investigación Científica y Docencia (SNPICD) y forma parte de las organizaciones sindicales de la Secretaría de Cultura del Gobierno Federal.

Como trabajadores e investigadores del INAH, el patrimonio cultural forma parte de nuestra materia de trabajo, tal y como se establece en el artículo 2 de la Ley Orgánica del Instituto. Así que, en 2009, como en otros momentos,¹ se produjo una gran respuesta en defensa de los monumentos arquitectónicos de la ZAT, no sólo por parte de los trabajadores e investigadores del INAH, sino también de la sociedad civil e incluso de los legisladores² y algunos organismos internacionales, entre ellos el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS, por sus siglas en inglés).³

Aquellas movilizaciones sociales también estuvieron acompañadas por diversas publicaciones dirigidas a la opinión pública, a través de la prensa, y se expre-

¹ Véase el 1er. Foro de Defensa del Centro Histórico y Vivienda en Monumentos. Centro Histórico de la Ciudad de México. 11 y 12 de septiembre de 1986 (Méjico: Delegación Sindical Académicos del INAH y Coordinadora Única de Damnificados, 1986); y también el 1er. Foro por la Defensa del Patrimonio Arqueológico, Histórico y Subacuático. Casa del Gobernador Fuerte de San Juan de Ulúa, Veracruz, Ver. 8, 9 y 10 de septiembre de 1988 (Méjico: 1988).

² Cfr. *Teotihuacán, defensa efectiva, no al resplandor. Memorias de una acción civil a favor del patrimonio cultural de la nación*, coord. de José Alfonso Juárez del Real y Aguilera (Méjico: Cámara de Diputados, 2009), acceso el 25 de octubre de 2023, http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/ce/scpd/LX/memor_teotihu_lx.pdf.

³ Este organismo intervino en el dictamen final que llevó a suspender el proyecto “Resplandor Teotihuacano”, motivo de las afectaciones a los monumentos arqueológicos de Teotihuacán.

saron en foros organizados por el Sindicato de Investigadores, en los que se reflexionaba, una vez más, en torno de los daños perpetrados al patrimonio cultural por el auge del turismo y la implantación de proyectos turísticos,⁴ como el que había lesionado a los monumentos arquitectónicos de Teotihuacán.

Como investigadora del INAH me interesó conocer aquello que parecía encontrar la justificación del uso irresponsable del patrimonio cultural: la derrama económica que propiciaría el aumento de visitantes a la ZAT y cuyo fin último sería beneficiar a la población de los municipios que conformaban el proyecto del corredor turístico denominado “Acolman-Teotihuacán-Otumba-San Martín-Axapusco-Nopaltepec-Ecatepec”. ¿Acaso podía esa posible derrama económica justificar los daños cometidos a los monumentos arquitectónicos afectados? ¿Cuáles eran los beneficios que los pobladores de esos municipios iban a obtener al establecerse el corredor turístico? Éstas fueron algunas de las preguntas que formulé de modo inicial. Fue así como tomé la decisión de dirigirme a alguno de los sectores que tuviera una relación directa con el consumo turístico, como el caso de los artesanos, y conocer de primera mano las ventajas que representaba para ellos el establecimiento del proyecto de luz y sonido y la creación del corredor turístico.

Para Miriam Cardozo: “Las políticas públicas constituyen respuestas diseñadas y aplicadas, a través de procesos políticos y técnicos, para resolver problemas que, por su relevancia para importantes sectores de la sociedad, no son factibles de enfrentarse eficazmente desde el ámbito privado”.⁵ Para la autora citada, el proceso de las políticas públicas puede desagregarse en etapas que no deben entenderse –en todos los casos– como una secuencia temporal estricta. Ellas tienen una etapa de formulación, que por lo regular se basa en un diagnóstico y definición del problema. Otra etapa es la implementación, que suele corresponder a

⁴ Véase *Dimensión Social del Patrimonio Cultural del Mundo Maya* (Méjico: Delegación D-II-IA-1, Sección 10, SNTE. Académicos del INAH, 1999).

⁵ Myriam Cardozo Brum, “Políticas públicas: Los debates de su análisis y evaluación”, *Andamios*, vol. 10, núm. 21 (enero-abril, 2013): 39-59, 40.

la puesta en práctica y control de la formulación realizada. Una tercera es la evaluación, en la cual pueden encontrarse explicaciones y condicionantes que permitan cuantificar los resultados y el grado de efectividad de una política pública.⁶

Frente a una evaluación de la política pública relacionada con la creación del corredor turístico, desde el punto de vista de la eficacia, y medida a través de indicadores cuantitativos como la consecución de objetivos o resultados al menor costo posible, caso en el que se toman en cuenta aspectos económicos, ambientales y sociales, ya que éstos se determinan por lo regular en términos de la productividad o la rentabilidad financiera, tomé la decisión de adoptar una metodología cualitativa que permitiera acercarse a las comunidades locales y poner el énfasis en los aspectos cualitativos, como la construcción de significados y el estudio de lo individual, para profundizar en el análisis de sus intereses, motivaciones y actitudes frente a la política pública que intentaba instituirse.

La investigación ha pasado por distintas etapas: en un primer momento se concertó un encuentro con la Unión de Artesanos de San Martín de las Pirámides, que se había conformado en el municipio del mismo nombre, a raíz del cierre, durante un mes, de la ZAT, con motivo del brote de influenza que aquejó a México en 2009.

Con el fin de abordar la producción de artesanía no como un resultado sino como un proceso en el que se producen mercancías las cuales habrán de circular dentro de un mercado inscrito en relaciones de producción capitalistas,⁷ en esa primera etapa llevé a cabo entrevistas directas con los artesanos; la finalidad era conocer sus inicios, la obtención de sus materiales, las formas de producción y comercialización, su relación con la zona arqueológica, además de la opinión que les merecía el corredor turístico y la designación de San Martín de las Pirámides, en ese entonces, como Pueblo con Encanto, y los beneficios que podrían representar para ellos tanto el corredor turístico como el

nombramiento concedido a ese municipio.⁸ También tuve la oportunidad de que me permitieran visitar sus talleres y videogravar sus procesos de producción.

Sin embargo, y ya que la Unión de Artesanos se había dispersado por distintas razones —después de dos años de existencia—, y sólo había logrado entrevistar a los nueve que aún se mantenían en esa organización, en 2018 creí necesario ampliar el universo de mis entrevistas y el tipo de artesanos que había entrevistado (trabajadores lapidarios de la obsidiana), y como resultado concreté treinta entrevistas más: veintiuna a lapidarios de obsidiana, tres de producción agroindustrial, un orfebre, un alfarero, un decorador de masilla epóxica, un tlachiquero, y dos familias: una productora de nieves y otra de pan. En esa serie de entrevistas se buscó recabar información también sobre sus formas de producción, las relaciones que establecen entre ellos, las formas de comercializar sus mercancías, su relación con la zona arqueológica como supuesto mercado directo al que tendrían oportunidad de acceder para vender sus mercancías, así como las formas de organización que han adoptado en determinados momentos o a las que acuden para poder acceder a apoyos a través de las instituciones establecidas para tal fin, o a alguna otra que ellos pudieran haber integrado.

Con base en la información de primera mano, obtenida a través de las entrevistas donde se aplicaron los cuestionarios a artesanos residentes en San Martín de las Pirámides, principalmente del ramo que trabaja la obsidiana, pude tener un panorama más general de los aspectos que me interesaba conocer y, a través de la sistematización de esos datos, responder a las preguntas que originalmente me había planteado, aunque fueron surgiendo otros aspectos que consideré necesario indagar. Así fue que con posterioridad recorri los municipios que comprendían al corredor turístico diseñado por el gobierno del Estado de México; de esa manera podía conocer la situación en que se hallaba ese proyecto, cuya fecha de conclusión se

⁶ Cardozo, “Políticas públicas...”, 41.

⁷ Victoria Novelo, *Artesanías y capitalismo en México* (México: INAH, 1976), 8.

⁸ Los resultados de esta primera etapa se encuentran en el texto “De artesanos, orfebres y talleristas, en San Martín de las Pirámides, Estado de México”, documento inédito, México, 2016.

había previsto para 2025. Un primer recorrido lo efectué en el 2014 y el segundo en el 2018.⁹

Las indagaciones dejaron en claro que la organización de ferias y festivales representa una de las actividades más recurrentes y que se proponen como el medio para hacer llegar a los productores locales la derrama económica proveniente de los visitantes a los eventos. En consecuencia, y para aprovechar la oportunidad de haber sido invitada por el encargado de Fomento a la Artesanía en el municipio para participar como jurado en el concurso de artesanía que se lleva a cabo en esa feria, en la edición de agosto de 2019, me propuse levantar un registro de la XLVI Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides y entrevistar a algunos de los artesanos que ofrecían sus productos en ella.

A partir de la información que ya había recabado, me propuse ahondar en aquel tema en particular pues, si bien había aparecido en entrevistas y conversaciones con los encargados de turismo y desarrollo social de los distintos municipios que visité, era un tema que no se había incluido en los cuestionarios aplicados a los entrevistados y era preciso dilucidar, en este caso, si esa feria representaba en verdad una oportunidad de vender las mercancías y si tal tipo de celebraciones les resultaba económicamente conveniente, pues se había tenido oportunidad de estar en otras ediciones de la feria y en otras celebraciones pero, a pesar su recurrencia, no se había recabado información al respecto, así que pensé que la vía más adecuada para obtener información era la aplicación de una breve encuesta que tuviera como único y principal objetivo conocer las experiencias de los productores de artesanías que se encontraban vendiendo sus productos, con respecto a esa feria y a otras que hubieran asistido, así como los apoyos que hubieran obtenido en esa ocasión o en alguna otra, para asistir a la feria y

⁹ Los resultados de esos recorridos y el análisis de algunos de los aspectos considerados en la implementación de ese corredor turístico como medio para lograr una derrama económica que beneficie a los pobladores de los municipios que lo conforman se encuentran en el texto: “Turismo, patrimonio y desarrollo local. El caso del corredor turístico Acolman-Teotihuacán-Otumba-San Martín-Axapusco-Nopaltepec-Ecatepec”, 2022 [en proceso de dictamen].

si les resultaba conveniente asistir. Se elaboraron preguntas cerradas y sólo una abierta, con el fin de que se expresaran libremente acerca de cualquier aspecto relacionado con su asistencia a las ferias. (Ver cuestionario anexo.)

A parte de la introducción, conforman este trabajo los siguientes apartados: “Ferias y festivales como medios de comercialización”; “La Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides, Estado de México”; “Diversas escenas de las celebraciones de la Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides” (se presentan a través de fotografías); “Resultados de la encuesta levantada en la XLVI Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides sobre comercialización de artesanía” (se presenta el número de personas entrevistadas, su división por género y rango de edades, así como su lugar de procedencia, el tipo de taller –individual solo, individual con trabajadores, o familiar–, así como las respuestas que se obtuvieron en cada uno de los distintos rubros. Por último, aparece el apartado donde se presentan “Algunas reflexiones finales”).

Ferias y festivales

como medios de comercialización

En muchos de los municipios que conforman la república mexicana pueden reconocerse reminiscencias de tradiciones mesoamericanas que prevalecen hasta la fecha, y si bien han adquirido diferentes rasgos a lo largo del tiempo, mantienen su esencia principal: la redistribución de bienes a través del intercambio y la comercialización de mercancías, sean éstas productos agrícolas o artesanales o de alguna otra naturaleza.

Los tianguis, mercados, y ahora con mayor frecuencia las ferias, representan los medios a través de los cuales se redistribuyen los bienes entre las distintas localidades que integran a los municipios, tanto si concurren en la cabecera municipal o algún otro municipio para comercializar las mercancías de cada una como si acuden a abastecerse de los artículos que necesiten.

Las ferias se celebran en diferentes momentos: oficios religiosos o fiestas patronales, cívicas, patrias o conmemorativas, como la Batalla del 5 de Mayo, entre otras más. Por lo general se acompañan de otros even-

tos, como concursos, danzas, presentaciones artísticas o exposiciones. Pueden tener un carácter local, regional, nacional e incluso internacional.

En San Martín de las Pirámides, como cada año desde 1973, se celebró la Feria de la Tuna (2019) en su versión XLVI. Este municipio se localiza en la región nororiental del Estado de México, en lo que el doctor Manuel Gamio llamó el valle de Teotihuacán. En esencia, ese festejo representa una reminiscencia de la tradición mesoamericana, dado que su principal objetivo es la presentación y comercialización de la producción tunera del municipio y que vivían con gran orgullo sus pobladores y productores. Hasta 2020, San Martín aún era el primer productor nacional de ese cultivo;¹⁰ sin embargo, en fechas más recientes el municipio de Nopaltepec ha ascendido a ese puesto (conversaciones personales con funcionarios municipales y productores de San Martín de las Pirámides, agosto de 2022).

En 2015, San Martín, contaba con una población de 24 851¹¹ habitantes, con una superficie total de 7 000.50 Ha; de ese territorio, el 60.41% está destinado a la agricultura, y de esa proporción, 56.58% al cultivo del nopal tunero, xoconoxtle y nopal verdulero. Hoy en día son varias las pequeñas industrias que se han establecido en el municipio, entre ellas la producción artesanal de licores elaborados a partir de nopal, tuna y xoconoxtle, así como las de mermeladas, dulces, botanas e incluso pan.

Por lo regular, la Feria de la Tuna se celebra cada año en el mes de agosto y a ella asisten comerciantes y habitantes de otros municipios y localidades; en ella es posible también observar la práctica de reciprocidad entre diferentes municipios de la región, como Otumba, Nopaltepec, Axapusco, San Juan Teotihuacán, e incluso municipios del estado de Hidalgo, dado que es costumbre invitar a cierto número de artesanos y comerciantes a participar en la feria para ofrecer sus productos.

¹⁰ Blanca Estela Hernández Bonilla *et al.* “Análisis económico de productores y comercializadores de nopal en el valle de Teotihuacán”, *Revista Iberoamericana de Contaduría, Economía y Administración*, vol. 9, núm. 17 (enero-junio 2020), acceso el 25 de octubre de 2023, <https://doi.org/10.23913/ricea.v9i17.147>.

¹¹ INEGI, Censo General de Población y Vivienda 2020, acceso el 30 de octubre de 2023, <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>.

La Feria de la Tuna

en San Martín de las Pirámides, Estado de México

La celebración de la Feria de la Tuna inicia casi siempre con un acto religioso que se verifica en el denominado “El tianguis de la Tuna”,¹² el cual consiste en la bendición, por parte de un sacerdote, de cada uno de los camiones y camionetas cargados con guacales de madera llenos de tunas. En 2022 también comenzó con un acto religioso, pero éste se celebró con una misa en la parroquia consagrada a San Martín Obispo de Tours (figura 1), desde donde se concedió la bendición a todos los productores y autoridades municipales.

La inauguración de la feria se lleva a cabo en la plaza principal de la cabecera municipal, al término del acto religioso. El maestro de ceremonias presenta y da la bienvenida al presidente municipal y funcionarios estatales y municipales, así como a los invitados especiales, entre ellos, los representantes de distintas dependencias como la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) y el Instituto de Investigación y Fomento a la Artesanía del Estado de México (IIFAEM). También se invita al gobernador del Estado de México, quien habitualmente envía a un representante. En ese mismo acto de inauguración se corona a la reina de la Feria de la Tuna¹³ y, a continuación, el presidente municipal corta el cordón que da por inaugurada la exposición de los productores de la tuna, así como de artesanos y expendedores de alimentos y productos provenientes del nopal, la tuna y el xoconoxtle.

¹² Se encuentra en las inmediaciones de San Martín, a orillas de la carretera que se dirige a Otumba, Estado de México.

¹³ También en 2022 hubo modificaciones al respecto, ya que el nombramiento y coronación de la Reina de la Tuna se llevaron a cabo dos días antes de inaugurada la feria, si bien el día de la inauguración estuvo presente y formó parte de la comitiva que dio inicio a la feria. En esa ocasión, por razones de economía, fue elección directa, a diferencia de otros años, en que las participantes se presentaban y concursaban entre sí en distintas categorías (conversación personal con un empleado del municipio, 2022).

Diversas escenas de las celebraciones de la Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides

Por lo regular, la feria se celebra en un lapso de dos o tres días. Casi siempre se premia en el último día a los productores de tuna y a los artesanos que se inscriben en el concurso de artesanía (la mayoría de las veces, trabajo de lapidaria en obsidiana). Los premios suelen ser monetarios, aunque en el 2019 éstos consistieron en implementos de trabajo y se abrieron más categorías para ampliar el número de participantes y beneficiados (figuras 2 a 8).¹⁴



Figura 1. Portada dedicada al Santo Patrono, San Martín Obispo de Tours, con motivo de la celebración de la Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides. Fotografía de Viridiana Hernández, 2016.



Figura 2. Grupo de concheros que se prepara para celebrar el ritual de inicio de la feria. Fotografía de Viridiana Hernández, 2016.

¹⁴ En la feria celebrada en agosto de 2022 se regresó al concurso sólo del trabajo lapidario en obsidiana.



Figura 3. Muestra de la producción tunera en San Martín de las Pirámides. Fotografía de Viridiana Hernández, 2016.



Figura 4. Muestra de la producción agroindustrial de tuna, nopal y xoconoxtle. Fotografía de Viridiana Hernández, 2016.



Figura 5. Música tradicional: chirimía acompañada de percusión. Fotografía de Viridiana Hernández, 2016.



Figura 6. Banda tradicional de música de San Martín de las Pirámides.
Fotografía de Viridiana Hernández, 2016.



Figura 7. Taller de cultivo para menores de edad.
Fotografía de Dánae Marmolejo, 2019.



Figura 8. Exhibición de premios para ganadores del concurso de productores de tuna. Fotografía de Viridiana Hernández, 2016.

La actividad más importante en esta región y en San Martín es, sin duda, el turismo, ya que la ZAT recibe visitas del turismo nacional e internacional; además, el 21 de marzo, fecha en que se celebra el equinoccio de primavera, se calcula una afluencia mayor de 200 000 visitantes (cifra aproximada de personas que asisten a ese evento; conversación personal). A la Feria de la Tuna también acuden comerciantes y habitantes de otros municipios y localidades, y lo mismo sucede durante las festividades de San Martín Obispo de Tours, santo patrono de San Martín de las Pirámides, y la dedicada a *Ecce Homo*.

De igual manera, el comercio y las artesanías son un gran apoyo para algunas familias, que comercian en diferentes lugares turísticos y centros artesanales en la Ciudad de México y varios estados de la república mexicana. Esta actividad es importante para la economía de la población. En 2013 estaba registrado un total de 904 unidades económicas. Las cuatro principales eran: comercio minoritario, con 408 unidades; industrias manufactureras, con 156; otros servicios (no gubernamentales) con 101, y establecimientos para servicios de alojamiento temporal con 89 (Instituto de Información e Investigación Geográfica, Estadística y Catastral del Estado de México, Igecem, Gobierno del Estado de México, Estadística Básica Municipal. San Martín de las Pirámides, 2013).

Como ya se mencionó, en la actualidad existen varias las pequeñas industrias que se han establecido en la zona, entre ellas la producción artesanal de licores elaborados a partir de nopal, tuna y xoconoxtle, así como mermeladas, dulces y botanas.

El trabajo artesanal reviste gran importancia en San Martín de las Pirámides; en 2011, la Séptima Regiduría notificó la existencia de 660 artesanos, pertenecientes a las diversas ramas de artesanía que hoy en día se elaboran en el municipio. Por ello, en 2019, cuando fui invitada a formar parte del jurado que calificó a los participantes en el concurso de artesanías, me di a la tarea de conocer más de cerca qué opinaban los artesanos acerca de la feria, vista como oportunidad para comerciar sus productos, así que redacté y apliqué una breve encuesta a algunos de ellos.

Resultados de la encuesta levantada en la XLVI Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides sobre comercialización de artesanía

La XLVI Feria de la Tuna se llevó a cabo entre el 1 y el 4 de agosto de 2019 en la Plaza Central de San Martín de las Pirámides. El domingo 4, último día del festejo, levanté una encuesta integrada por 10 preguntas; su finalidad era determinar si asistir a ella había representado algún beneficio para los artesanos que allí vendían sus productos, ya que ésta ha sido una de las formas en que los distintos niveles de gobiernos, sobre todo los municipales, han adoptado para hacer llegar a sus pobladores la derrama económica obtenida a través de la realización de estos eventos.

De acuerdo con la información proporcionada por el Lic. Adolfo Emigdio Moreno Martínez, coordinador de Fomento Artesanal del Ayuntamiento (2019), se establecieron 100 lugares para la venta de artesanías que contribuyeron a apoyar esta actividad productiva de enorme relevancia para San Martín de las Pirámides.

Del total de artesanos que vendieron sus productos en esa ocasión, logré aplicar la encuesta a 23 de ellos. La gran afluencia de visitantes que asistieron el domingo, entre las 12 y 18 horas, impidió la realización de más encuestas, ya que los vendedores a quienes podía entrevistar apenas se deban tiempo para atender a los visitantes interesados en sus productos; sin embargo, los datos obtenidos con las 23 encuestas aplicadas delinean, sin duda, un panorama general de la forma en que se vive este suceso y los resultados obtenidos de los artesanos a los que se buscó beneficiar.

La encuesta aplicada incluía datos generales, como nombre, edad, procedencia, así como el tipo de taller (individual o familiar), la asistencia a ediciones previas de la feria, el balance general de sus participaciones en esta feria, la posible intervención en otras durante ese año y en cuáles, y, desde luego, la conveniencia de asistir a encuentros comerciales semejantes; por último, incluía un espacio para algún comentario que la persona quisiera formular al respecto; todo tenía el propósito de reunir opiniones en relación con los participantes, la realización de la feria y la comercialización de sus productos.

De las 23 personas entrevistadas, 15 fueron hombres y 9 mujeres (una de ellas pareja de la persona entrevistada y que también accedió a responder la encuesta). Los límites de edad de los hombres fluctuaron entre 14 y 64 años, con un mayor número de participantes con edades de 41 a 60 años:

14-20 años = 1
21-30 años = 3
31-40 años = 2
41-50 años = 4
51-60 años = 4
61-64 años = 1

Con respecto a las mujeres, sus edades se extendieron de 21 a 63 años, con el mayor número ubicado en las edades de 21 a 30 años:

21-30 años = 3
31-40 años = 1
41-50 años = 1
51-60 años = 1
61-63 años = 2

A propósito del lugar de procedencia se obtuvieron los siguientes datos:

Lugar	Número	Observaciones
San Martín de las Pirámides	13	Uno originario de la Ciudad de México, casado con una originaria de San Martín y residentes de San Martín
San Francisco Mazapa	3	Localidad de San Juan Teotihuacán
Santa María Coatlán	1	Localidad de San Juan Teotihuacán
Otumba	1	Municipio del Estado de México
Zumpango	1	Municipio del Estado de México
Temascalapa	1	Municipio del Estado de México
Estado de Hidalgo	3	Uno originario de Ciudad de México pero actualmente con residencia en Tula, Hidalgo

Tipo de artesanía

En cuanto a los tipos de artesanías expendidas, en su mayor parte elegí a aquellos con trabajo de lapidaria; sin embargo, en casi todos los puestos se exhibían productos de diferentes clases de materiales. De ese total, observé que cuatro vendían figuras y productos de obsidiana, el llamado *jabón para masaje*, así como

huevos de obsidiana y otro tipo de “masajeadores”, también de obsidiana. Con venta de productos de obsidiana y plastilina epóxica identifiqué a tres locales. Los productos de obsidiana, epóxica, engarzado y otros materiales (textiles, tejidos, cartonería, joyería en alpaca y concha) se expusieron en seis locales. Apliqué la encuesta a siete lugares que comerciaban artesanía con distintos materiales: cerería, metalistería, concha con madera, vitromosaico, joyería en plata, talabartería y artículos hechos en madera (en su mayor parte juguetes), todos con un local respectivo.

Tipo de taller: individual (solo), individual con trabajadores o familiar

En esta categoría encontré los siguientes resultados: siete talleres de tipo individual (en los que sólo trabajaba el artesano); dos de tipo individual con trabajadores no familiares; 12 de tipo familiar (trabajo con parentela, ya sea esposa, esposa e hijos, o algún otro familiar); de los dos artesanos restantes no obtuve el dato, aunque de uno de ellos sé que trabaja con su cónyuge, dado que conocí a la persona a través de una entrevista aplicada con anterioridad.

Puesto que se trata de una feria celebrada año con año, a los individuos que resolvieron la encuesta les pregunté por el número de veces que habían asistido a esa feria. De todos ellos, 10 acudían por primera vez; dos manifestaron que asistían desde hacía 20 años; un tercero refirió que lo hacía cada año, pero no precisó desde cuándo; un cuarto señaló que había dejado de asistir durante dos años porque no había alcanzado lugar; otro más afirmó que cada año lo invitaban, pero sólo tenía seis años de asistencia a esta feria; dos más contestaron que era la segunda vez que asistían, y un tercero, que estaba ahí por tercera ocasión.

El tiempo invertido en el trabajo de campo en este municipio me ha permitido conocer con precisión las dinámicas que subyacen a los apoyos recibidos por los artesanos de las autoridades municipales o el IIFAEM. También he podido constatar, tal y como lo afirmaron diferentes productores de artesanías en distintos momentos de la investigación, que los artesanos del municipio no siempre reciben información de los recursos que extiende el gobierno estatal y que no se emiten

convocatorias abiertas o con la suficiente difusión para alcanzar a todas las localidades; en realidad, en ocasiones sólo se exponen las convocatorias en las oficinas municipales, o bien, la información se propaga de boca en boca, a menudo cuando ya expiraron los plazos para solicitar un lugar o un local en la feria.

Como efecto de lo anterior, y dado que los lugares que se ofrecen no son suficientes para todos los artesanos de este municipio (660 en 2011), muchos de ellos son reticentes a asistir a la feria o solicitar un lugar. Adoptan esa resolución porque consideran que los lugares sólo se conceden a los más cercanos de los funcionarios en turno, o porque no les conviene dejar a un lado su producción para asistir a este tipo de eventos, donde sus ventas no son seguras.

Al tratarse del último día de la feria, una pregunta obligada era: ¿cómo había estado la venta y si regresarían en otra ocasión a esta feria? Para la primera pregunta, cuatro contestaron que les había ido “más o menos”, pero manifestaron que sí regresarían a la feria; cinco respondieron que las ventas habían estado bajas o muy bajas, y el balance era malo o regular; otro indicó que la venta había estado “floja” y que algunos comerciantes habían rematado su mercancía (por ejemplo, una que tenía un valor de 70 pesos acabaron por ofrecerla en 35). Las opiniones también coincidieron en que, durante los primeros días (la feria había iniciado un jueves), la gente que había concurrido era la de los pueblos circunvecinos y que sólo hasta el día anterior (sábado) habían llegado los visitantes procedentes de puntos más distantes, y que, en realidad, si bien algunos de ellos sólo preguntaban por los precios, sí habían mejorado las ventas. Dos individuos encuestados se mostraron muy satisfechos: uno contestó que había vendido cinco veces más de lo esperado, y otro, que había vendido la máscara que había quedado inconclusa para el concurso.¹⁵

Del total de personas (23) que contestaron las preguntas, sólo tres respondieron que no regresarían a la feria, una persona no contestó a la pregunta y los

demás (19) confirmaron su deseo de volver, pese a que algunos de ellos (4) tuvieron una venta regular o francamente mala. Una de estas personas se refirió a la seguridad, dado que en la noche del sábado al domingo dos o tres de los locales de la feria fueron asaltados. Una de las víctimas del robo aseguró que el móvil había sido la venganza, ya que la mercancía no la habían sustraído sino destruido.

Otras opiniones más se relacionaron con el espacio donde se había celebrado la feria; por ejemplo, en la avenida 16 de Septiembre, una de las principales vías de la cabecera municipal de San Martín de las Pirámides, no había lugar para estacionar los automóviles donde transportaban las mercancías, lo cual ponía en riesgo a las piezas y ello representaba dificultades para los que exhibían sus productos, así como una mayor inseguridad.

En relación con su asistencia a otras ferias celebradas ese año (2019) y a cuáles eran, tres personas respondieron que no habían acudido a ninguna en ese periodo y una no contestó la pregunta; dos señalaron que habían asistido a otras ferias locales celebradas en San Martín de las Pirámides: uno a la feria en honor de *Ecce Homo*, imagen religiosa venerada y celebrada en el mes de mayo en ese municipio, y otro de los entrevistados acudió a la feria organizada con motivo del equinoccio de primavera; siete de los entrevistados asistieron a la Feria de la Obsidiana, que tiene lugar en el municipio de San Juan de Arista, Teotihuacán, también con motivo del equinoccio de primavera. Otra feria en la que participaron tres de los que contestaron la encuesta fue la Feria del Burro, que año con año se celebra en el municipio de Otumba, también en el Estado de México; una feria cercana más a la que asistieron tres de los entrevistados fue la de Tultitlán; uno acudió a la Feria de la Barbacoa en el municipio de Actopan, en el estado de Hidalgo, otros dos a la de Tula y un tercero a Pachuca, la capital de aquella entidad; uno más aseveró que había estado en una feria de Toluca, capital del Estado de México, y otro en la de Tequisquiac, municipio de ese mismo estado; algunos entrevistados asistieron a ferias en estados de la república más lejanos: uno asistió a una feria en el estado de Zacatecas; otro a una de Chiapas y otra de Campe-

¹⁵ Como ya se mencionó, en la celebración de la Feria de la Tuna también se organiza un concurso de artesanía en el que las piezas inscritas se presentan por primera vez y deben entregarse con anticipación.

che, así como en el estado de Tabasco, al que también asistió otro de ellos, quien además había participado en una feria en la Ciudad de Cancún, en el estado de Quintana Roo.

De las 23 personas que contestaron la encuesta, sólo dos manifestaron su decisión de no volver a asistir a la Feria de la Tuna. Una de ellas porque, lamentablemente, fue de las víctimas del robo de mercancía, y otra, porque le convenía más vender sobre pedido. Aunque muchos opinaron que su venta había sido regular, cuando no mala, 21 personas entrevistadas afirmaron que regresarían a la Feria de la Tuna. La mayoría considera que es bueno asistir a las ferias porque la venta es directa, sin intermediarios, además de que tienen la oportunidad de contactar a clientes que, si bien no les compran en el momento, se ponen en contacto con ellos después para comprar. En dos casos se señaló que, en otra edición de la feria, celebrada en un espacio denominado “Globopuerto”, la experiencia había ido muy mal; ese espacio se localiza en una de las entradas a San Martín, que colinda con una carretera que se dirige al municipio de Otumba. Pese a que aquel lugar es mucho más amplio y tiene espacio para estacionamiento, el acceso a los visitantes de otras localidades representa mayores dificultades por la falta de transporte público.

Alguno de los entrevistados indicó que le convenía vender más en las ferias porque en las tiendas le regateaban el precio. Otro sujeto más indicó que le convenía más vender al mayoreo, pero también acudir a las ferias porque allí era posible establecer contactos. Sobre esto último hubo otra opinión favorable.

Uno de los expositores contó que había insistido mucho en que lo enviaran a ferias y que el año anterior lo habían mandado a Colima, donde lo apoyaron con viáticos, alojamiento y un local, con un total de 3 000 pesos que allá le reembolsaron. También afirmó que las buenas ventas en las ferias dependen de los días en que se efectúen y de que esos sean días de quincena; infortunadamente, en ese momento del año (agosto) era el regreso a las escuelas y “pues no, no es igual que en otras temporadas del año”.

Hay personas que asisten a las ferias, aunque no cuenten con vehículos para transportar sus artículos,

“por la necesidad de salir adelante”. Otro de los entrevistados indicó que formaba parte de los Vigías del Patrimonio¹⁶ y había cursado el diplomado ofrecido por el Conaculta, y que también impartía talleres de artesanía junto con su esposa y había sido objeto de varios reconocimientos por su participación en “artesanía histórica”. Comentó que había obtenido una licenciatura en Criminología, que también era diseñador y que tenía un proyecto de alchileos;¹⁷ además, tenía leyendas y su fin era crear una fundación, más que colectivos o grupos. Él y su esposa expenden en muchos lugares.

Varios de ellos expresaron su complacencia por los apoyos que habían recibido de los funcionarios en turno, de quienes externaron que los percibían como mejores respecto de los de otros años y de los encargados de otras ferias a las que habían asistido, en las que más bien les habían cobrado. De igual modo, ciertos individuos refirieron que en algunas ferias, por ejemplo la celebrada en Texcoco, cobran hasta 25 000 pesos por un local, y en otras entre 5 000 y 25 000, además de que había más lugares antes y ahora ya eran insuficientes.

Encontré, también, que en la feria habían participado dos personas que cuentan con locales de venta dentro de la ZAT, lo que podría considerarse un tanto injusto, dado que los locales de la feria no eran suficientes para todos los productores, que se ven obligados a comercializar su producción a través de intermediarios, a diferencia de aquellos que sí tienen un local dentro de la zona arqueológica.

Algunas reflexiones finales

Coincidieron varios autores en ubicar la política estatal del estímulo al desarrollo del turismo, a partir de los años cuarenta del siglo XX y el creciente interés, a partir de la década de los veinte, por fomentar la exportación y venta de artesanías.¹⁸

¹⁶ Programa impulsado por el entonces Consejo de la Cultura y las Artes (Conaculta), en 2015.

¹⁷ Una de las danzas tradicionales que se baila en las fiestas patronales en San Martín de las Pirámides.

¹⁸ Novelo, *Artesanías y capitalismo...*; Cahtarine Good Eshelman, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero* (México: FCE, 1988), 7-34.; A. M. Aguilar, “Una reflexión sobre el concepto de artesanía”, en *Anuario 1993 Instituto Chiapaneco de Cultura*

El fomento a las artesanías ha pasado por distintos procesos, muy ligados a las necesidades de desarrollo del capitalismo, que ha influido en su industrialización, así como en la pérdida del sentido ritual y simbólico que acostumbraban tener, sobre todo en el medio rural, algunos de los objetos que hoy se ponen a la venta como una más de las mercancías que se encuentran en el mercado de la exportaciones y en la oferta turística; sin embargo, a mediados de la década de 1990, esta situación empezó a dar un giro y cobraron un nuevo sentido las expresiones culturales y la multiculturalidad, pues frente al turismo de masas, se empezó a promover el acercamiento de los turistas a nuevas experiencias a través de establecer contacto con otras culturas y obtener productos artesanales originales, frente a producciones en serie. No obstante, como lo expresan Medina y Armas: “Ante un entorno cambiante como el nuestro y la globalización como parte de la vida cotidiana que influyen en la economía nacional, sumamos las nuevas economías asiáticas, la complejidad de las patentes, la importación de artículos sustitutos, las exportaciones, los programas de fomento de artesanías con resultados a medias, la pobreza extrema, falta de homogeneidad y convergencia del Estado con los artesanos”.¹⁹

Con las reflexiones anteriores como telón de fondo, destacamos que en su Comunicado de Prensa Núm. 179/2017, de marzo de 2021, el INEGI manifestó que: “En 2019 el gasto en artesanías realizado por los hogares ascendió a 135 453 millones de pesos corrientes, lo que equivale a 18.7 % del total de gasto ejercido por los hogares en bienes y servicios culturales”.

Si bien las cifras arriba mencionadas pudieran hablarnos de que las artesanías sí tienen acceso a un determinado mercado, a través de varias temporadas de campo que he emprendido en el municipio de San Martín de las Pirámides, ubicado en el Estado de Mé-

(México: ICC, 1993), 203-237; Ariadna Medina del Valle y Enrique Armas Arévalos, “La construcción del sector artesanal, para un desarrollo comunitario”, en *Factores críticos y estratégicos en la interacción territorial desafíos actuales y escenarios futuros* (México: UNAM / Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo Regional, 2020), acceso el 30 de octubre de 2023, <https://ru.iiec.unam.mx/5154/>.

¹⁹ Medina y Armas, “La construcción del sector...”, 1.

xico, he tenido oportunidad de conocer de forma más estrecha las dificultades que enfrentan estos artesanos semiurbanos.²⁰

Por un lado, el espacio de comercialización que representa la ZAT, en virtud de la afluencia turística que la visita, no es del todo accesible para la mayoría de ellos, puesto que en la actualidad existen siete grupos (conversación personal con personal del INAH, 2019) que acaparan la comercialización en la zona y la mayoría no se dedica a la producción sino tan sólo a revender, e incluso son dueños de los locales ubicados dentro de la zona.

Algunas de las tiendas que se encuentran en el circuito de la zona arqueológica y se dedican a la venta de artesanías dicen ser cooperativas de productores, pero no es así: también son revendedores. Esto lo pude constatar de manera personal.

Llama mucho la atención que el gobierno del Estado de México cuente con varias tiendas dedicadas a la venta de artesanías en varios otros centros turísticos, denominadas Casa de las Artesanías del Estado de México (Casart), que forman parte del IIFAEM, y que hasta hoy no haya establecido una cercana a la ZAT. Aunque entre los años 2018 y 2019 se abrió una muy pequeña dentro del espacio del Museo Comunitario “Quetzalpapalotl”, ubicado en avenida Cuauhtémoc núm. 20, en San Juan de Arista, Teotihuacán centro, pero carece de la necesaria accesibilidad para que el turismo acuda, además de que sólo satisface las necesidades de comercialización de los artesanos del municipio de San Juan.

Por otro lado, todos esos artesanos semiurbanos, que se encuentran a poco menos de 50 km de la Ciudad de México, tienen la oportunidad de comercializar su producción en diferentes puntos de la ciudad, así como de trasladarse a otros centros turísticos cercanos, si bien con costos para ellos, en términos de gastos en pasajes y disminución del tiempo dedicado a

²⁰ Victoria Novelo, “La fuerza de trabajo artesanal en la industria mexicana”, presentación en simposio: La Historia Económica en la Perspectiva Arqueológico-Industrial. Segundo Congreso Nacional de Historia Económica. La Historia Económica hoy, entre la Economía y la Historia. Ciudad Universitaria, D.F., 27-29 de octubre de 2004.

la producción, por lo que también se ven obligados a recurrir a revendedores que viajan a otros centros turísticos como Cancún, Playa del Carmen, Puerto Vallarta, entre muchos otros.

Llama la atención el despliegue de negocios y servicios que giran en torno de la producción artesanal del valle de Teotihuacán y que dependen de ésta. Un ejemplo de ello son las comisiones que cobran los guías de turistas, choferes y agencias turísticas para que los viajeros compren en determinadas tiendas. De manera similar, han aparecido tiendas que comercian implementos necesarios para la producción artesanal. Todo ello no ha representado mejores ingresos para los artesanos productores, quienes en pequeña escala asisten a las ferias como vía de comercialización, aunque son pocos los locales que pueden instalarse en éstas, en comparación con el número de artesanos que producen en San Martín de las Pirámides y en todo el valle de Teotihuacán.

Como puede advertirse, son diversos los aspectos que pueden destacarse aquí y que intervienen para

conseguir una distribución de la derrama económica, es decir, de los beneficios económicos que pueden derivarse de los visitantes a las zonas arqueológicas y sus entornos. Si bien las tradiciones como las ferias y festividades patronales pueden representar una oportunidad más de comercialización para los artesanos, como ya se observó, también existen factores político-económicos que tienden a imponer sus propios intereses y socavan el acceso que los productores de artesanía puedan tener a los beneficios económicos derivados de los visitantes a las zonas arqueológicas y eventos tradicionales como las ferias.

Por último, este trabajo da cuenta de cómo los investigadores del INAH encaminamos nuestro quehacer sindical no sólo a la defensa de nuestras condiciones de trabajo, sino también a la defensa de nuestra materia de trabajo, al aportar conocimientos que buscan contribuir a la solución de problemas de la población del país, en este caso, el equitativo acceso de los artesanos a los beneficios económicos derivados de la actividad turística.

ANEXO (preguntas que se hicieron a 23 artesanos, de los asistentes a la Feria de la Tuna en San Martín de las Pirámides, Estado de México, en 2019)

Nombre:		Edad:	
Lugar de procedencia:			
Tipo de producto:			
Taller:	Familiar	Individual	
¿Cuántas veces ha venido a esta feria?			
¿Cómo le fue de venta en la feria?			
¿Le cobraron por el local?			
¿Regresaría a la feria?			
¿A cuántas ferias ha ido este año?		¿En dónde?	
¿Le ha convenido ir a las ferias?			
Comentarios			

Las respuestas obtenidas a través de la encuesta se concentraron en un cuadro de Excel para compararlas, agruparlas y poder presentar los resultados obtenidos.



Enraizarse para florecer: sikhs en Madrid y en la Ciudad de México

Take root to flourish: Sikh communities in Madrid and Mexico City

Greta Alvarado Lugo*
El Colegio de San Luis / gretaalv@ucm.es

Resumen

La religión sikh es originaria del noroeste de India. Debido a diversos factores históricos han sido una comunidad migrante; ello ha incentivado una propagación del sikhismo en nuevos espacios geográficos y culturales. El objetivo general de este artículo es conocer los mecanismos de inserción social que han configurado los sikhs indios asentados en Madrid y en la Ciudad de México. Mediante trabajo de campo en Madrid, Ciudad de México y Punjab; entrevistas semiestructuradas y estudios de caso, se analizarán las motivaciones, las rutas migratorias, así como las divergencias y convergencias entre ambas comunidades. Veremos cómo cada grupo ha generado diversas estrategias para insertarse en la cultura receptora. Los sikhs en Madrid se caracterizan por ser una agrupación conformada por migrantes indios y sus familias, por lo que organizan sus celebraciones de forma interna. Mientras que en México, conviven mexicanos conversos o adeptos al Sikh Dharma con los sikhs indios. Ambos se han interesado por dar a conocer su religión mediante eventos en la vía pública o en la Embajada de India, como una táctica de visibilización e integración en la sociedad receptora.

Palabras clave: México, Madrid, migración, religión, sikh, Sikh Dharma.

ABSTRACT

The Sikh religion is native to northwestern India. However, due to various historical factors they have been a migrant community. This has encouraged a spread of Sikhism in new geographical and cultural spaces. The general objective of this article is to understand the social insertion mechanisms that have shaped Indian Sikhs settled in Madrid and Mexico City. Through fieldwork in Madrid, Mexico City and Punjab; semi-structured interviews and case studies, the motivations, migratory routes, as well as the divergences and convergences between both communities will be analyzed. We will see how each group has generated various strategies for integrating into the receiving culture. The Sikhs in Madrid are characterized by being a group made up of Indian migrants and their families, which is why they organize their celebrations internally. While in Mexico, Mexican converts or followers of Sikh Dharma coexist with Indian Sikhs. Both have been interested in making their religion known through events in public spaces or at the Indian Embassy, as a tactic of visibility and integration into the receiving society.

Keywords: Mexico, Madrid, migration, religion, Sikh, Sikh Dharma.

Fecha de recepción: 18 de enero de 2023

Fecha de aprobación: 20 de julio de 2023

* Miembro de la Red América Latina y el Caribe sobre China. Doctorante en Estudios Antropológicos en El Colegio de San Luis, México. Máster y título de Especialista en Arte de India en la Universidad Complutense de Madrid, España. Diplomatura en Asia, Universidad del Chaco Austral, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7514-7037>.

*Puede que todos seamos inmigrantes
cambiando una casa por otra
primero dejamos el útero por el aire
después los suburbios por una ciudad mugrienta
buscando una vida mejor
resulta que algunos de nosotros dejamos países enteros¹*
—Rupi Kaur, hija de sikhs indios asentados en Canadá

Introducción

La religión sikh se originó en el siglo xv en la región del Punjab, en el noroeste de India. Se considera como su fundador a Gurú Nanak, ya que, a partir de 1499, fue quien concilió las posturas de diversas espiritualidades, como el hinduismo y el islam. Reflexionó acerca de varios aspectos que estaban instituidos por esas religiones, pero que denigraban la vida humana.² A partir de él, le precedieron nueve gurús (guías espirituales). En el siglo XVIII, Gobind Singh decidió que ya no existiría un líder representante de los sikhs.

Los conocimientos de los gurús quedaron compilados en un libro que recibe el nombre de Gurú Granth Sahib (el libro sagrado), el cual es tratado como un monarca. El libro tiene una sala para descansar, en la madrugada se le levanta, se le arropa, se le lleva a un espacio donde se recitan los versos y en la noche se le coloca en su recámara. De esa manera, los sikhs ven en el libro no un objeto, sino *la presencia* de sus maestros, compilada en las palabras como una unidad, al cual se dirigen como “el gurú”.

Los sikhs son una espiritualidad que, con el paso de los años, se ha configurado como una religión monotheísta. Su dios, llamado Akál Purakh (la realidad última) se encuentra en todas las personas y en todas las cosas. La doctrina del sikhismo se basa en tres principios: *seva*, el servicio desinteresado a los demás; *langar*, la comida comunal y *sangat*, congregación y pertenencia. Los sikhs presentan cinco elementos externos, llamados “cinco k’s”, ya que en lengua punjabí las obligaciones comienzan con la letra “k”: 1. *kesh*, el cabello sin cortar que debe de protegerse con un turbante (tampoco cortan su barba); 2. *khanga*, el

peine que lo sujetá; 3. *kara*, la pulsera de acero que recuerda las armaduras; 4. *kirpan*, un puñal para defender al débil, y 5. *kachda*, un calzón corto, necesario para montar a caballo, distintivo de los guerreros. La doctrina de los sikhs se manifiesta en el Gurú Granth Sahib y en el código de conducta denominado Sikh Rehat Maryada.

Los sikhs han sido una comunidad migrante desde el siglo XIX; sin embargo, identifico dos sucesos históricos que inciden directamente en las migraciones del siglo XX a Madrid y hacia la Ciudad de México. Uno de ellos es la Partición, que se suscitó con la Independencia de India de 1947, pues se cedió un territorio exclusivo para musulmanes ubicado al norte, en Pakistán, lo que generó un flujo migratorio de los hindúes hacia territorio indio y los musulmanes hacia su nuevo país. El segundo sucedió en 1984, cuando los sikhs trataron de luchar por la autonomía del Punjab, lo que desembocó en la Operación Blue Star, evento en el que la primera ministra de India, Indira Gandhi, atacó al Harmandir Sahib (uno de los templos de mayor importancia para los sikhs, localizado en Amritsar, Punjab) para controlar los intentos de independencia. Aunado a ello, meses después se llevó a cabo un genocidio hacia los sikhs como “represalia” por el asesinato de Indira Gandhi en Nueva Delhi, el 31 de octubre de 1984, a manos de sus guardaespaldas sikhs.

También existen causas económicas, como la desigualdad en la repartición de tierras agrícolas en el Punjab, área fértil, rodeada entre cinco ríos. Ha sido destinada a la siembra de trigo, algodón y sobre todo, mostaza. Los factores antes mencionados han sido los detonantes para que los sikhs busquen oportunidades de trabajo en diversos países y, con ello, se disemine su religión en nuevos espacios culturales. Los fenómenos migratorios están vinculados al proceso de la transnacionalización, el cual es “una nueva perspectiva”³ que hace referencia a una dimensión

¹ Rupi Kaur, *El sol y sus flores* (Barcelona: Seix Barral, 2018), 128.

² El sistema de castas, el *sati* (la obligación de las viudas a lanzarse a la pira funeraria de su marido), o el matrimonio infantil, por mencionar algunas.

³ Alejandro Portes, “Conclusion: Theoretical convergencies and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism”, *The International Migration Review*, núm. 3 (2003), 874-892, acceso el 28 de enero de 2023, <http://www.jstor.org/stable/30037760>.

política, ideológica y cultural que constituye el complemento o el reverso de la mundialización económica y tecnológica.

Como señala Csordas, la migración es uno de los medios a través del cual se produce una globalización de la religión. Este autor considera al mundo como una red neuronal, donde las manifestaciones religiosas pueden surgir de cualquier nodo y son libres de seleccionar la dirección hacia la cual dirigirse. Los canales son multidireccionales, ya que los fenómenos religiosos se esparcen como “semillas de diente de león en el imaginario cultural”. Señala dos características que deben reunir los fenómenos religiosos para propagarse en el espacio geográfico y cultural: 1) es portátil, así, hay un mayor éxito en la difusión de prácticas que requieren pocos conocimientos especializados, equipamiento ritual y familiaridad con las especificidades de la tradición cultural de origen y, 2) un mensaje transportable, que implica la capacidad de plasticidad y generalizabilidad del mismo. Lo que permite que se transforme y adapte a nuevos contextos, manteniéndose actualizado, sin descaracterizarse como tradición.⁴

El tránsito de los agentes y los bienes religiosos (materiales, espirituales, rituales y teológicos) alimenta otros intercambios que activan los vínculos entre países y redirige la atención hacia prácticas nacionales o regionales que aprovechan la porosidad de las fronteras. Así, las comunidades transnacionales se encuentran en un movimiento de desterritorialización y de reterritorialización que se alimenta del vínculo mantenido con un lugar de anclaje identitario más o menos virtual o imaginado, en la sociedad de origen y en la sociedad de acogida.⁵

Teniendo en cuenta esos factores, De la Torre sintetiza al proceso de la transnacionalización religiosa

⁴ Thomas Csordas, “Modalities of transnational transcendence”, en *Transnational transcendence: Essays on religion and globalization*, de Thomas Csordas coord. (Berkeley: University of California Press, 2009), 1-130.

⁵ Stefania Capone y André Mary, “Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa”, en *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre, et al. coords. (Marseille: IRD Éditions, 2012), 10, 14.

en tres fases: en la *des-localización* (1) las culturas desenraízan, es decir, se desanclan los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, debido a que los extraen de sus soportes tradicionales locales y nacionales. La *trans-localización* (2) consiste en la reconversión de los bienes culturales en “bienes portátiles” y “transportables”, que son puestos en circulación por nuevos agentes en nuevos circuitos, redes y canales. Y en la *re-localización* (3) no sólo atiende la puesta en escena de los bienes culturales en otros lugares, sino que, en el contexto de la globalización, elementos simbólicos que se encontraban en circulación son finalmente trasplantados en otros lugares y territorios.⁶

A partir de lo anterior, este artículo se centra en analizar la movilidad de los sikhs en Madrid y en la Ciudad de México, para comparar y reflexionar acerca de cómo han llevado a cabo la relocalización de sus valores religiosos en nuevos escenarios culturales, lo que conlleva un “proceso de transnacionalización religiosa”.⁷ Es decir, como se enraízan para florecer. Es importante, pues ese fenómeno ha sido investigado en otras religiones como el islam, el cual tiene algunas similitudes con los sikhs en la manera en que se han insertado en múltiples geografías y sociedades; pero aún falta el entendimiento y la visibilidad a este grupo minoritario, originario del Punjab indio y que, poco a poco, mexicanos se han adherido a tal espiritualidad.

A manera de ejemplo, en un primer momento, grupos de migrantes musulmanes se asientan en nuevos países, como México y, posteriormente, son los locales quienes comienzan a convertirse a aquella religión. Cabe señalar que las motivaciones que llevan a los conversos a seguir un dogma que sobresale por su diversidad respecto de lo que culturalmente es predominante en su localidad son tan variables que cada estado ha necesitado de un estudio particular. Muestra de ello es el caso de Guadalajara, México, analizado minuciosamente por la doctora Arely

⁶ Renée de la Torre, “Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional”, *Revista Cultura y Representaciones Sociales. Un Espacio para el Diálogo Transdisciplinario*, núm. 24 (2018).

⁷ De la Torre, “Itinerarios teórico-metodológicos...”.

Medina; en sus investigaciones narra la existencia de musulmanes en Jalisco a partir de 1990, debido al asentamiento de extranjeros provenientes de países como Marruecos, Indonesia o Arabia Saudita. En el mismo sentido, ha estudiado a los conversos tapatíos que siguen la senda propuesta por el profeta Mahoma.

Las personas han seleccionado el islam después de buscar una espiritualidad alternativa a la católica, por el imaginario que se ha configurado en los medios de comunicación (telenovelas o series turcas) o debido a los matrimonios mixtos.⁸ Las investigaciones de Medina van más allá y ha analizado la transnacionalización religiosa en los latinos que acuden a Estados Unidos de América y deciden afiliarse a agrupaciones musulmanas como una estrategia de inserción migratoria; con la finalidad de tejer redes de sociabilidad que les permitan una mayor facilidad para encontrar trabajo, alojamiento u obtener con rapidez la documentación necesaria de los departamentos de extranjerías.⁹

Por su parte, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, existen varios chamulas¹⁰ conversos al islam. La llegada de musulmanes a aquel estado se dio en 1994, con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Con ello, arribaron varios simpatizantes de esta causa, entre ellos, musulmanes de Granada integrantes del Movimiento Mundial Murabitun, quienes luchan por la reconstrucción de las comunidades autónomas. Ahora, existen allí mezquitas y los chamulas siguen los cinco pilares del islam. Han visitado otros países como Granada, España, e incluso han realizado la peregrinación a La Meca en Arabia Saudita, para seguir formándose en la doctrina musulmana.¹¹

⁸ Arely Medina, *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización* (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2014).

⁹ Arely Medina, *Islam-latino. Identidades étnico-religiosas. Un estudio de caso sobre los mexicanos musulmanes en Estados Unidos* (Zapopan: El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte, 2019).

¹⁰ Comunidad indígena de etnia tzotzil.

¹¹ Angélica Schenerock, “Más allá de velos y peinados. Las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas musulmanas sufis en San Cristóbal de Las Casas”, *Liminar: Estudios Sociales y Humanísticos*, num. 2 (2004): 75-94.

En Europa, en la ciudad de Madrid, España, al 2022 existían alrededor de 100 000 musulmanes. La mayoría con nacionalidad española, después marrroquí, nigeriana y bangladesí.¹² Como se menciona en la presentación de un curso acerca del islam que organiza la Universidad Complutense de Madrid: “Existe un discurso que considera que la diversidad en general, y el islam en particular, una presencia novedosa y extraña, que amenaza la cultura y la forma de vida propias de la sociedad local”.¹³ Sin embargo, ya se cuenta con medidas para contrarrestar el racismo hacia los musulmanes y políticas para brindarles acogida en la comunidad madrileña. Una de ellas es el espacio de reflexión del curso mencionado y otras son acciones diseñadas por los mismos musulmanes.

Algunas comunidades se han organizado para ser visibles en el espacio público y han desarrollado estrategias para participar en los procesos de gobernanza local en la diversidad religiosa, como es el caso de los musulmanes bangladesíes en Lavapiés, Madrid en España. Uno de los principales objetivos es unirse como una medida de protección ante la islamofobia.¹⁴ Con este breve acercamiento del islam en México y España, se puede inferir que existe una frágil estructura en los marcos normativos para el pluralismo religioso de la república mexicana. Mientras que, en España, se están llevando a la práctica nuevos modelos de gobernanza que atienden los temas religiosos, en este caso del islam, en el ámbito local.

Debo apuntar que los musulmanes migrantes y los conversos han sido foco en las investigaciones sociales de México y España, continuamente se han analizado

¹² Rosa Fernández, “Musulmanes en la Comunidad de Madrid 2022, por nacionalidad”, *Statista*, acceso el 11 de junio de 2023, <https://es.statista.com/estadisticas/555386/musulmanes-en-la-comunidad-de-madrid-por-nacionalidad/>.

¹³ “IslaMad Proyecto Innova - Docencia UCM”, Proyectos de Innovación, Universidad Complutense de Madrid, acceso el 10 de junio de 2023, <https://www.ucm.es/islamad/#:~:text=Aproximadamente%20cien%20mil%20de%20los,relaci%20n%20concreta%20con%20la%20relig%20n>.

¹⁴ Óscar Salguero y Mar Griera, “Pluralismo religioso y políticas públicas locales el caso del islam bangladesí en Madrid”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 25 (2020): 114-120.

las problemáticas de su proceso de asentamiento e integración; sin embargo, en el caso de los sikhs, al ser un grupo minoritario en ambos países, son escasas las publicaciones que atienden sobre ellos en España y casi nulos en México. Su incorporación a la sociedad de acogida, así como su organización interna son dignos de análisis, pues han configurado diferentes tácticas para adaptarse a las nuevas ciudades y a la población receptora.

En el caso de los sikhs mexicanos conversos, adeptos al Sikh Dharma, han consolidado alianzas con los sikhs migrantes para luchar por su libertad de culto y su derecho de portar sus insignias religiosas, específicamente, el turbante. Los sikhs en España buscan pasar inadvertidos en Madrid y se dan a conocer en ciudades donde tienen un mayor asentamiento, como Barcelona y Valencia. Además, en medida de lo posible, buscan distanciarse de los conversos que siguen la vía del Sikh Dharma o que son practicantes del kundalini yoga.¹⁵

Cada uno de los casos mencionados es una manifestación concreta dentro del pluralismo religioso, pues, aunque sean sikhs, existe un contexto y fenómeno social que lo distingue de los otros. Por ello, este artículo se centrará en dos estudios de caso: la comunidad sikh india asentada en Madrid y la de la Ciudad de México. Ambas han configurado diversos mecanismos para insertarse en el nuevo país receptor; sin embargo, los sikhs son un grupo étnico-religioso que ha quedado invisibilizado o categorizado bajo prejuicios y estereotipos que han emergido a partir del 11 de septiembre de 2001, con el ataque a las Torres Gemelas en Estados Unidos.

Como apunta Appadurai, los medios de comunicación masivos transforman la construcción de la imagen de uno mismo y del mundo.¹⁶ Se han difundido estigmas asociados a que cualquier persona que porte

¹⁵ Práctica que consiste en varios ejercicios físicos, meditación y recitación de mantras. La finalidad es despertar la energía dormida y enroscada que se encuentra ubicada en el coxis, la cual tiene forma de serpiente, para que suba por la espina dorsal hacia la coronilla.

¹⁶ Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica / Trilce, 2001), 19.

turbante y barba será inmediatamente relacionado con un “terrorista musulmán” y, esa imagen se ha reforzado continuamente en las películas estadounidenses; esto ha desencadenado varios ataques de los centros religiosos de los sikhs, llamados *gurdwaras* (puerta al Gurú).¹⁷ Por ello, es necesario dar a conocer estas comunidades que forman parte de la diversidad religiosa de España y México.

El objetivo general del presente artículo es conocer los mecanismos de inserción social que han configurado los sikhs indios asentados en Madrid y en la Ciudad de México. Entre los objetivos particulares se encuentran indagar sobre las motivaciones y las rutas migratorias, así como interpretar las divergencias y convergencias entre ambas comunidades. Con referencia a lo expuesto, la investigación busca responder las siguientes preguntas: ¿cómo y por qué llegaron los sikhs indios a la Ciudad de México y a Madrid?, ¿qué motivos los han llevado a establecerse en estas ciudades?, ¿cuáles son sus rutas migratorias?, ¿a qué se dedican?, y ¿qué tipos de relaciones establecen con sus lugares de origen?

Se empleó como recurso metodológico la etnografía multilocal propuesta por George Marcus, quien hace hincapié en que la etnografía multisituada es extensiva; analiza y comprende varias comunidades relacionadas en un mismo contexto y establece su vínculo con base en una investigación etnográfica directa. El objeto de estudio es por ello móvil y su situación, múltiple. Un relato de vida que desde el discurso individual y multisituado, lo denomina “seguimiento de la trama, la vida o biografía”.¹⁸ Por ello, se practicó trabajo de campo en Madrid durante un año, en 2017; en India, durante los meses de octubre

¹⁷ El 4 de agosto de 2012 hubo una matanza de seis sikhs provocada por un joven en la *gurdwara* localizada en Milwaukee, Wisconsin, el 5 de agosto del 2012. El asesino confundió a los sikhs con musulmanes, ya que su propósito era vengar los atentados del 11 de septiembre de 2001. “Seven killed in Wisconsin Sikh temple shooting”, *BBC News*, 5 de agosto de 2012, acceso el 28 de enero de 2023, <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-19138754>.

¹⁸ George E. Marcus, “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, *Alteridades*, núm. 22 (2001): 111-127, acceso el 28 de enero de 2023, <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702209.pdf>.

a diciembre de 2018, y en México durante dos años, entre el 2019 y el 2020. Se entrevistó a G. Singh, portavoz y encargado del *gurdwara* en Villaverde, Madrid, y a J. Singh para conocer su trayecto migratorio del Punjab a Madrid. De igual manera, se dialogó con I. Singh, empresario de textiles en la Ciudad de México para indagar sobre la movilidad de sus negocios de Nueva Delhi a México. A cada uno de ellos agradezco su tiempo y confianza para brindarme la información necesaria.

Abriendo surcos: sikhs indios en Madrid

En España existen alrededor de 21 000 personas que profesan la religión sikh. La concentración más numerosa de migrantes sikhs indios se encuentra en Barcelona, donde hay alrededor de seis *gurdwaras* (templos). En Madrid y Valencia existen dos recintos religiosos sikhs en cada ciudad.¹⁹ El fenómeno migratorio y religioso de la comunidad sikh en Barcelona ha sido estudiado por la doctora Sandra Santos en varias publicaciones.²⁰ Sin embargo, son escasos los estudios que abordan a la comunidad sikh madrileña. La agrupación de los sikhs en la capital española tiene la particularidad de estar conformada por una población mayoritaria de migrantes in-

¹⁹ Nachatter Singh Garha y Andreu Domingo, “Migration, religion and identity: a generational perspective on Sikh immigration to Spain”, *South Asian Diaspora*, núm. 11 (2019) 33-50, acceso el 28 de enero de 2023, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/019438192.2018.1464702>.

²⁰ Sandra Santos, “Los cuerpos sikhs: Un caso de corporalización y ostentación de la identidad religiosa”, *Quaderns-e de l’ICA*, núm. 14 (2019), 1-11, acceso el 28 de enero de 2023, <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/148364>; Sandra Santos, “La comunidad sikh en Barcelona. Una aproximación etnográfica: prácticas, negociación y transformaciones en el cuerpo y la corporalidad tras el proceso migratorio” (tesis doctoral, Departament d’Antropología Cultural i Història d’Amèrica i d’Àfrica, Universitat de Barcelona, 2016), 20-361, acceso el 28 de enero de 2923, <http://www.tesisenred.net/handle/10803/397676>; Sandra Santos, “Etnografías multisituadas y multifocalizadas. Cuando es el ‘campo’ el que te lleva. Siguiendo a los sikhs y descubriendo a los góra sikhs”, *Antropología Experimental*, núm. 17 (2017), 19-34, acceso el 28 de enero de 2023, <https://eprints.ucm.es/id/eprint/71504/>.

dios, pues en otras ciudades y países, por lo general conviven con locales conversos que han seguido las enseñanzas del Sikh Dharma, senda propuesta por Yogi Bhajan.

La comunidad sikh en Madrid se consolidó en 2008; es precisamente en ese año cuando se instaló el *gurdwara* Nanaksar Sahib en la zona de Villaverde Alto [figura 1]. Aunque está abierto toda la semana, ya que ahí habitan G. Singh con su familia, el domingo es el día que se ha instaurado para acudir en comunidad. Antes de ingresar al recinto, los sikhs se descalzan, lavan sus manos y los pies. Tanto hombres como mujeres deben cubrir su cabeza con un pañuelo en señal de respeto hacia el Gurú, el libro sagrado.

Después, los hombres acuden a la cocina ubicada en la planta baja para preparar los alimentos que se brindarán en el comedor comunitario (*langar*). Las mujeres acceden a la planta alta para preparar la sala en la que se lleva a cabo la lectura de versos del Gurú Granth Sahib. Se ejecutan cantos devocionales por varias horas y al final, algunos miembros de la comunidad conversan sobre los temas abordados en las lecturas o noticias actuales de importancia para la comunidad. Estas actividades se desarrollan en idioma punjabí.

Al terminar, las personas acuden a la planta baja, donde se ubica el comedor. Se sientan sobre las alfombras y comparten los alimentos en el *langar* [figura 2]. Se prepara comida vegetariana como guisados de lentejas, garbanzos, samosas (empanadas de vegetales), arroz, chapatis (pan) y chai (té negro con leche y especias). Cabe señalar que los sikhs en el Punjab, por lo general, no son vegetarianos. En el libro sagrado o en el código de conducta tampoco se especifica alguna norma sobre ello; sin embargo, en los *gurdwaras* se sirven platos sin carne o pescado con la finalidad de que sean accesibles a todas las personas y las puedan consumir, aún si tienen alguna restricción alimenticia.

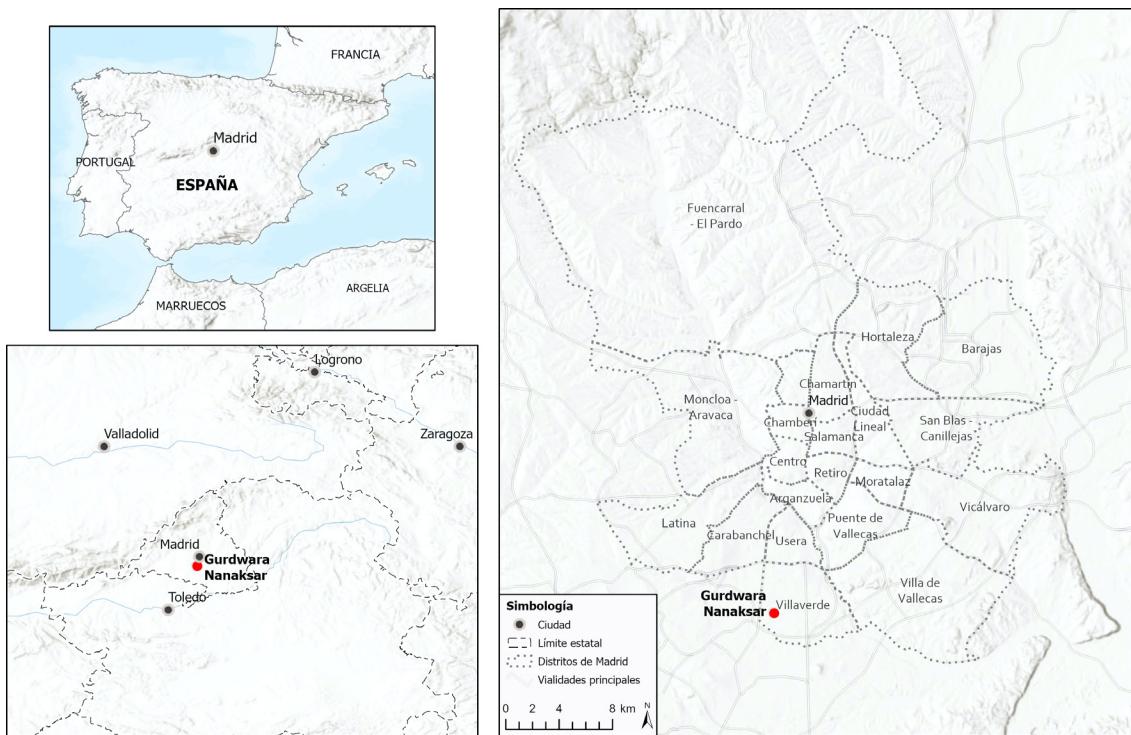


Figura 1. Localización del *gurdwara Nanaksar Sahib* y zona residencial de los sikhs asentados en Villaverde, Madrid, España. Elaboró: Lic. Marco Antonio Hernández Andrade (2021).



Figura 2. *Langar* dominical en el *gurdwara Nanaksar Sahib*, Madrid, España. Fotografía: Greta Alvarado, 2017.

Los varones aprenden español por cuestiones laborales, mientras que las mujeres, al encargarse del trabajo doméstico, conocen muy pocas palabras en castellano. Los hijos e hijas que acuden a los colegios públicos saben español, pero en sus hogares y en el *gurdwara* hablan el idioma de sus padres. Los varones laboran como cocineros o mozos en restaurantes de comida india o son empleados en tiendas de abarrotes. Habitán en la zona alrededor de Villaverde.

Los estudiantes acuden a los institutos de enseñanza ubicados en el área, como el Colegio Público Antonio de Nebrija de Villaverde Bajo. Los sikhs indios asentados en Madrid, usualmente, no se casan con mujeres locales, sino que regresan a sus pueblos en India, donde sus familiares les conciernen matrimonios y, posteriormente, gestionan la documentación necesaria para realizar la reagrupación familiar. Así, crece la comunidad y comienzan a abrir surcos en la tierra española.

Para conocer sobre los trayectos de migración, presentaré el caso de J. Singh (comunicación personal, 04 de julio de 2018, Madrid, España), un varón de 38 años originario de la ciudad de Phagwara, Punjab, en India. Él radica desde 2011 en Madrid. En 2006 (a la edad de 22 años), varios de sus amigos planearon migrar de India para mejorar su estilo de vida. J. Singh vivía con su familia y se dedicaba a la construcción. Decidió ir a Dubai con seis amigos. El traslado lo hizo en avión y el viaje fue gestionado por la empresa que lo contrató.

Durante 16 meses trabajó en la instalación de aluminio en edificaciones y vivió con sus compañeros en un departamento. Un día, un primo lo llamó desde Barcelona y lo convenció para visitarlo porque requerían personal en una empresa de construcción. J. Singh intuía que mudarse a Europa era caro y complicado; sin embargo, buscó ayuda con unas personas dedicadas a tramitar visas y en 2008 se mudó a Barcelona. Laboró en la misma compañía junto a su primo. Para obtener mayores ingresos, varios meses al año acudían a la cosecha de cítricos para ser contratados como jornaleros.

En 2011 acudió a Madrid para apoyar a la comunidad sikh con una demostración de *gatkha* (arte

martial sikh). Allí le ofrecieron trabajo como profesor de danza tradicional del Punjab y ahora tiene su academia, ha obtenido la residencia española y también complementa sus ingresos con el manejo de un taxi [figura 3]. J. Singh recuerda que el principal reto de vivir en España era el idioma español, el cual aprendió poco a poco, con sus estudiantes. Otro desafío es el uso del turbante. G. Singh (comunicación personal, 1 de julio de 2018, Madrid, España) cuidador del *gurdwara*, mencionó que en la calle algunas veces les han gritado “Osama”, por confundirlos con terroristas por su vestimenta.

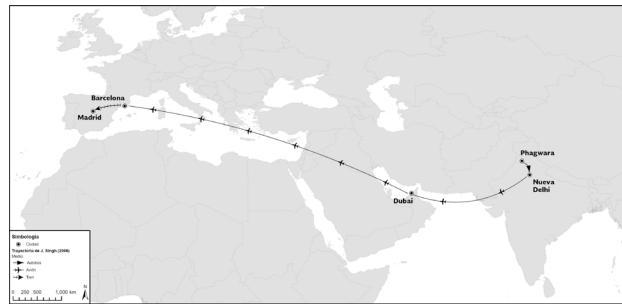


Figura 3. Ruta migratoria de J. Singh (de India a España). Elaboró: Lic. Marco Antonio Hernández Andrade (2021).

La importancia religiosa del uso de esta prenda también se desconoce en departamentos oficiales. Por ejemplo, en 2018 J. Singh acudió a la Embajada de México en Madrid y, al momento de sacar la fotografía para el visado, se le pidió que se quitara el turbante. Después de brindar explicaciones al personal del consulado sobre la importancia de su uso y no poder despojarse de él en público, aceptaron a regañadientes a hacerle la fotografía portándolo.

En otros países, como en Francia, se ha prohibido el uso del turbante y lo han modificado a una pequeña tela que cubre el cabello recogido en un nudo. Sin embargo, en otros países los sikhs deciden cortarse el cabello para pasar inadvertido. En Madrid, al contar con una comunidad de apoyo, la integración es más fácil si se identifican como sikhs. Por ello, es importante el uso del turbante, pues portarlo favorece su inserción entre la agrupación, incentivando que los integrantes lo apoyen con alojamiento, alimento y búsqueda de empleo.

Una de las características de los sikhs en Madrid es que no buscan darse a conocer entre la comunidad local. Los sikhs en Barcelona, Valencia o en México organizan cada año el festival de Baisakhi (celebración agrícola en marzo-abril, que marca el inicio de año para los sikhs) en las calles principales. Se lleva a cabo un desfile con el libro sagrado, cantos devocionales y demostraciones de *gatkha*. En contraste, los sikhs en Madrid organizan eventos internos, dentro del *gurdwara*, para la propia la comunidad. Por lo general sólo acuden sikhs indios, pues aún son escasos los conversos que siguen la vía Sikh Dharma de Yogi Bhajan.

Retomando la propuesta de De la Torre, en la que sintetiza al proceso de la transnacionalización religiosa en tres fases, se puede concluir que la des-localización del sikhismo se genera con la migración de los sikhs indios hacia ciudades europeas, como Madrid. La causa principal de tal desplazamiento se debe, principalmente, a la búsqueda de un empleo estable. Ya veremos que, en comparación con el caso mexicano, los sikhs llegan sin un capital para instalar sus propios negocios. Por ello, hacen escalas en otros países en Emiratos Árabes Unidos, particularmente en la ciudad de Dubái, para ahorrar dinero al trabajar en la construcción y hacer contactos para conseguir un empleo en los países que son considerados asentamientos preferentes debido a la calidad de vida que ofrecen, como pueden ser Alemania, Londres o España.

Al desplazarse, llevan consigo su religiosidad. Así, en los puntos estratégicos se han instalado *gurdwaras* que ofrecen alimentos y hospedaje a los migrantes sikhs. Esos recintos son ejes importantes que dan soporte a los viajeros que se aventuran a tales trasiegos, debido a que en su país no existen las condiciones para tener una vida digna o, han sido foco de ataques por parte del gobierno nacionalista hindú. Además, son los sitios donde se lleva a cabo la reproducción cultural del sikhismo en el extranjero.

Como expliqué en párrafos anteriores, la práctica espiritual de los sikhs es interna, no requiere una gran parafernalia. Los practicantes conocen de memoria los versos del libro sagrado que deben recitarse diariamente y, existen páginas en internet como SikhNet, una plataforma en la que se puede acceder al Guru

Granth Sahib en varios idiomas.²¹ Por otra parte, no existe una formación especializada para llevar a cabo los rituales, sino que la comunidad designa a una persona que sobresale por su conducta moral y conocimientos en la doctrina, para que dirija el *gurdwara* y las actividades en este lugar.

Es así como se reúnen las características que señala Csordas para que los fenómenos religiosos continúen propagándose en los países a donde acuden sus devotos. En consecuencia, se lleva a cabo una trans-localización exitosa, pues su reproducción requiere pocos conocimientos especializados o equipamiento ritual. Son los integrantes de la comunidad quienes, en la cotidianidad, invocan a uno de los gurús para agradecer por los alimentos o se reúnen en alguna casa para hacer la lectura del libro y convivir. Conforme van asentándose, se organizan para comprar una vivienda para adecuarla como *gurdwara*. Con ello, ocurre la re-localización del sikhismo: se instalan espacios adecuados para incentivar la unión entre los miembros y se alienta a que los varones, quienes son los que migran con mayor incidencia, concreten matrimonios con mujeres sikhs indias, a las que, mediante la reagrupación familiar, las instalarán con ellos en Madrid para lograr una reproducción cultural étnico-religiosa.

Como mencioné, en esa ciudad española son escasas las personas españolas que acuden al *gurdwara*, ya sea por curiosidad o porque sean conversas al Sikh Dharma. Muy diferente al caso de los sikhs en la Ciudad de México, donde la principal divergencia con la comunidad madrileña es que su congregación se compone de sikhs indios y de mexicanos conversos. A continuación, analizaré las causas de este fenómeno religioso.

Arraigo entre reflejos: migrantes indios y Sikh Dharma en México

La comunidad sikh en México se integra por migrantes sikhs indios y mexicanos conversos. Estos últimos son practicantes del Sikh Dharma, una senda del sikhismo conformada en la década de los setenta en Es-

²¹ “Guru Granth Sahib”, *SikhNet*, acceso el 9 de junio de 2023, <https://www.sikhnet.com/Siri-Guru-Granth-Sahib>.

tados Unidos, a través de un sikh indio conocido bajo el seudónimo de Yogi Bhajan, quien dio a conocer su religión aunada a la práctica de kundalini yoga. A partir del arraigo de Bhajan en México, existe una comunidad Sikh Dharma consolidada desde 1980.

Instalaron un *gurdwara* en un edificio de La Condesa, en la Ciudad de México. En tal recinto también se llevan a cabo meditaciones o clases de yoga, pues los mexicanos conversos, por lo general, son practicantes de kundalini yoga. Los adeptos al Sikh Dharma tienen un poder adquisitivo medio a alto. Llevan a cabo el rito de paso durante una ceremonia llamada *amrit samskar* (toma del *amrit*, la bebida de la inmortalidad), que se realiza durante el solsticio de verano en Española, Nuevo México, Estados Unidos, y algunas veces al año en México. A partir de ese momento, deben de seguir el código moral de los sikhs, es decir, portar las “5 k’s” y ser célibes si son solteros, o monógamos si han contraído matrimonio.

Cabe mencionar que Yogi Bhajan, al difundir el Sikh Dharma en México, quedó admirado por la veneración que tenían los mexicanos hacia la Virgen de Guadalupe. Por ello, asoció esta figura con una divinidad femenina que menciona Gobind Singh (el décimo gurú) en el *Dasam Granth* (libro sagrado); a partir de esa incorporación, la imagen de la Virgen de Guadalupe se coloca en altares durante las meditaciones o en las propias casas de los devotos.

También propuso varios pilares para una vida saludable, como seguir una dieta vegetariana, realizar ejercicios físicos de yoga, meditación, evitar el consumo de estupefacientes, ejecutar sonidos del gong, técnicas de relajación y algunas otras prácticas que no son totalmente aceptadas por los sikhs más ortodoxos; se considera que tales acciones se encuentran veladamente prohibidas en el código de conducta, exceptuando la ingestión de drogas y alcohol, acciones que están explícitamente vedadas.

Los practicantes de Sikh Dharma son el reflejo de una religión que brotó en México, una tierra alejada del Punjab. Durante su diseminación o relocalización se amalgamaron saberes locales con la tradición india. Sus integrantes visten de blanco, pues consideran que ese color irradia a su cuerpo de energía positiva.

Tanto hombres como mujeres portan un turbante, el cual protege a un *chakra* (centro energético) ubicado en la coronilla. Diariamente realizan ejercicios físicos (kundalini yoga) y meditación. Llevan una dieta latovegetariana y acuden a los eventos o meditaciones, como el Summer Solstice, White Tantric (meditación en parejas que busca conectar los siete puntos energéticos ubicados desde el coxis hasta la espina dorsal) o el Sat Nam Rasayan (meditación para la eliminación o prevención de enfermedades) en Estados Unidos, Italia, Francia o México.

A partir del asentamiento y arraigo de sikhs indios en México se ha conformado un engranaje entre ambas comunidades para proteger su derecho de culto y la libertad de portar sus insignias religiosas, sobre todo el uso del turbante en sus trabajos, escuelas o en las fotografías de documentos oficiales, como la credencial del Instituto Nacional Electoral o el pasaporte. Para analizar las similitudes, así como las diferencias entre las comunidades sikhs indias y de los mexicanos conversos, relataré cómo llegaron los sikhs indios a México.

Desde 1992 empezaron a asentarse en la Ciudad de México, Guadalajara, Monterrey, Cuernavaca, Cancún y Querétaro, para trabajar como ejecutivos de negocios y programadores de *software*. La Embajada de India en México estima que, alrededor 2 000 indios residieron en el país durante el 2019. Entre ellos se encuentra I. Singh (comunicación personal, 6 de marzo de 2020, Ciudad de México), quien nació en Saharanpur, en el estado de Uttar Pradesh, al norte de India. Continuó su formación académica en Nueva Delhi. En 1987 obtuvo la visa para ir a Estados Unidos; decidió mudarse a aquel país para mejorar su situación económica. Su hermano ya residía en San Diego, California.

Trabajó en el negocio de su hermano, enfocado al comercio de textiles procedentes de India. Sus principales clientes eran mexicanos que cruzaban la frontera para comprarles ropa y venderla en México. En 1992 hubo un cambio en las políticas de importación de productos de Estados Unidos hacia México. Se incrementaron los documentos requeridos para la facturación, haciendo indispensable el trámite del Registro Federal de Contribuyentes y por lo tanto, el pago

de impuestos. Con estas nuevas medidas, el negocio disminuyó y afectó económicamente a la empresa. Para remediar la situación, buscó otras opciones de mercados y decidió vender directamente la ropa en Guadalajara, Jalisco, en México.

En diciembre de 1992 viajó con sus textiles desde San Diego, Estados Unidos, al aeropuerto internacional Miguel Hidalgo y Costilla en Guadalajara, México. Al finalizar el día, le sorprendió que había vendido la carga completa de 1000 piezas de ropa en menos de 24 horas. Sus compradores eran comerciantes que tenían tiendas de mayoreo ubicadas en Zapotlanejo y en Guadalajara. Con esta experiencia, I. Singh visualizó que había una gran oportunidad para comerciar sus textiles directamente en México. Esa misma semana que llegó a Jalisco, inmediatamente abrió una oficina de ventas en Guadalajara. En 1994 decidió mudarse al Distrito Federal (ahora Ciudad de México) porque ofrecía una mayor oportunidad de ventas y contactos con sus compradores. A partir de 1995, con el éxito obtenido en el negocio de textiles, su hermano decidió asentarse en México, así como su hermana y el marido de ésta (figura 4).



Figura 4 . Ruta migratoria de I. Singh y sus familiares (de India a México). Elaboró: Lic. Marco Antonio Hernández Andrade (2019).

Sus negocios se ubican, en la actualidad, en el Centro Histórico o en el barrio de Tepito, de la Ciudad de México. Ellos residen en Tecamachalco, Estado de México. Ahí adecuaron una casa para un *gurdwara*. Cada domingo se reúnen alrededor de unas 15 familias sikhs para dar lectura a los versos del libro, entonar cantos devocionales y el *langar* con platillos vegetarianos. Algunas mujeres trabajan en los negocios de sus maridos o son amas de casa. Los hijos acuden a colegios donde se habla inglés. En las reuniones predomina el idioma

punjabi, pero si acuden mexicanos a los eventos, se contemplará hablar en español, por cortesía.

En algunos *gurdwaras* dominicales también asisten mexicanos conversos que siguen el Sikh Dharma de Yogi Bhajan. Participan con gran entusiasmo y dinamismo, ya sea en la lectura del libro, en los cantos o en la organización de las diversas actividades (figura 5). Al finalizar, es recurrente observar que se celebra el cumpleaños de algún niño o niña sikh punjabí a la manera mexicana: rompiendo una piñata. Han integrado al menú del *langar* platillos vegetarianos mexicanos, como las calabazas con chile poblano, tinga de zanahoria (guisado con chile chipotle), entre otros.

Una estrategia que los migrantes indios y mexicanos conversos han configurado para integrarse como una sola comunidad sikh es la organización de actividades religiosas en conjunto. La principal festividad es Baisakhi, el año nuevo para los sikhs. Se celebra entre marzo y abril en el centro de eventos Expo Reforma, con un *gurdwara*. Se traslada al libro sagrado del *gurdwara* (puede ser desde La Condesa, si el libro es perteniente a Sikh Dharma, o de Tecamachalco, si es de los sikhs indios) en una limosina hacia el centro de convenciones. Varios músicos acompañan el trayecto con el canto de los versos, se hacen peticiones por la salud de alguna persona y se comparten alimentos. Al finalizar, se llevan a cabo honores a la bandera y un desfile por la avenida Paseo de la Reforma de la Ciudad de México. Durante el traslado, reparten a los espectadores unos libros pequeños acerca del sikhismo, para dar a conocer quiénes son y por qué portan turbante.

Otro de las eventos que organizan es el Samagan, una reunión anual que surgió en Dodra (Punjab, India). Con la diáspora se lleva a cabo en diversos países como Estados Unidos, Australia, Canadá e Inglaterra. También se organiza en la Ciudad de México, gestionado por las familias sikhs indias. La finalidad de este encuentro es brindar un espacio para meditar en comunidad durante tres o cuatro días, de las 5:00 a las 21:00 horas, con recesos para comer y descansar. Acuden mexicanos seguidores del Sikh Dharma y sikhs de diversos países de Norteamérica, ya sea porque están de paso por el país o, asisten específicamente para sociabilizar y concretar negocios.



Figura 5. Gurdwara en Tecamachalco, Estado de México, México. Fotografía: Greta Alvarado, 2019.

Con ello, se puede constatar que la comunidad sikh en México, se conformó en sus inicios, en la década de los setenta, por conversos. La des-localización del sikhismo se concretó específicamente por un migrante indio, Yogi Bhajan, quien comenzó a dar clases de yoga y, posteriormente, amalgamó esta práctica al sikhismo, religión de la cual era practicante. Su llegada a América se dio en una coyuntura favorable, pues, en la época hippie estaban en boga las espiritualidades orientales. La trans-localización y la re-localización se efectuaron eficazmente, gracias a la habilidad de Bhajan para detectar las necesidades de sus alumnos-discípulos y por configurar una espiritualidad que se adaptara a los devotos mexicanos, integrando figuras católicas, como la Virgen de Guadalupe. Imagen que es capaz de unificar a toda una nación. Además, integró saberes tradicionales, como la herbolaria.

Los sikhs indios lograron un asentamiento exitoso en México hacia 1990, al tener negocios ya consolidados de textiles en Estados Unidos. Como se refirió con anterioridad, un cambio en las leyes de exportación favoreció la instalación de sus tiendas en Guadalajara y en el Distrito Federal. De esta manera, llevaron a cabo una trans-localización y re-localización planeada. Primero, los varones se establecieron y organizaron sus comercios, lugares de residencia, *gurdwara* y se afianzaron estratégicamente en puestos ligados a la embajada de India. Acto seguido, trajeron consigo a sus esposas de Estados Unidos o India. Después, construyeron lazos migratorios con sikhs ubicados en América del Norte y en la actualidad, apoyan con el traslado y empleo a los sikhs jóvenes que se encuentran en India. Los migrantes indios han buscado la manera de integrarse con la población local al organizar festividades en la vía pú-

blica y, al mismo tiempo, han ideado estrategias para visibilizarse. Por su parte, los mexicanos seguidores del Sikh Dharma o practicantes de kundalini yoga se han acercado a los migrantes sikhs indios para conocer la manera en que profesan su religión, han reinterpretado elementos culturales, como la Virgen de Guadalupe, y colaboran en los eventos o ceremonias impulsadas por los sikhs indios.

Se ha forjado una alianza entre ambos grupos para luchar por su derecho a portar el turbante, elemento que ha sido foco de actos discriminatorios por asociarlo con terroristas procedentes de Medio Oriente. Han gestionado reuniones con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), con la finalidad de conseguir que se respete el uso de sus insignias religiosas en los lugares de trabajo y en algunas fotografías de identificación oficial; sin embargo, entre los sikhs indios y los conversos aún existen diferencias que han aprendido a tolerar. La principal es que los migrantes observan con rechazo la práctica de yoga y otras actividades esotéricas, como los baños de gong, el empleo de piedras por sus atributos energéticos, entre otros. En una vía para eliminar estas prácticas, en cada celebración que tienen juntos, se brindan charlas sobre lo que dicta el código moral sikh.

Entre estos puntos de unión y de tensión, se ha entrelazado un comunidad sikh en México; con dos grupos que se mezclan, sin diluirse, pero que han logrado brotar raíces y crecer como las enredaderas que se enroscan en los troncos de los árboles. Cada uno crece sin interferir en el florecimiento del otro.

Reflexiones finales

La religión sikh ha sido difundida en otros espacios y contextos culturales debido a la migración de los indios que la profesan hacia diversos países, entre ellos a España y México. Acorde a la propuesta de Csordas, el sikhismo es una práctica con un mensaje transportable, pues el libro sagrado y el código de conducta se encuentran accesibles en portales de internet y en varios idiomas, como el español, el punjabí o el inglés, lo cual facilita que los migrantes y los conversos alrededor de todo el mundo los consulten.

Los sikhs en Madrid y en Ciudad de México, son transmigrantes, es decir, mantienen relaciones con sus poblaciones originarias en India y en los países de asentamiento, con las que se busca perpetuar su cultura sikh-india en América y Europa. Una de las estrategias migratorias sobresalientes es la conformación de redes sociales que se tejen entre las comunidades ya consolidadas y los migrantes que buscan una oportunidad para asentarse.

En la Ciudad de México y en Madrid, el *gurdwara* es el espacio central al que confluyen los migrantes sikhs, pues saben que la comunidad les brindará hospedaje, alimento y les conseguirá empleo; sin embargo, los migrantes sikhs indios asentados en Madrid conforman una colectividad hermética, no organizan celebraciones religiosas en las vías públicas y son escasos los visitantes locales que acuden a los *gurdwaras* organizados en Villaverde. Apenas se están integrando practicantes de kundalini yoga, alrededor de cinco o seis acuden a tocar en el *kirtan* (cantos devocionales).

Sus ceremonias se practican en idioma punjabí y el libro sagrado sólo se encuentra escrito en este idioma. Cabe señalar que son reacios a que exista un libro en el idioma local. Hace algunos años, un sikh indio que reside en Ciudad de México compró varios libros traducidos al español y los llevó personalmente para obsequiarlos en distintos países de habla hispana, como Colombia, Venezuela y en España acudió a Valencia, donde fue bien recibido; sin embargo, en Madrid, el *granthi* (encargado del templo) rechazó la adquisición de un libro en español enfatizando que: "Eso no se ocupa aquí".

Los sikhs en Madrid son un grupo endogámico, son escasos, casi nulos los matrimonios que se han concertado con extranjeras. La comunidad pertenece a una clase media dedicados a las tiendas de abarrotes, restaurantes o construcción. En una vía por reforzar su identidad, su alimentación se ha modificado a ser vegetariana e incluso vegana. La vestimenta masculina se basa en el turbante (*dastar*), así como el cabello y la barba sin cortar, compran sus prendas en tiendas de moda occidental, como Pull & Bear o H & M. Las mujeres optan por el uso del *salwar kameez* (blusón largo, pantalón holgado y velo que cubre la cabe-

za). Mientras que los jóvenes y niños se decantan por moda occidental, sin cortar el cabello y, en caso de los varones, cubren el cabello hecho nudo con un pañuelo pequeño llamado *patka*.

Por su parte, la comunidad sikh india en la Ciudad de México busca visibilizarse en la sociedad: organizan eventos para mantener relaciones sociales y comerciales con los sikhs de países cercanos (Estados Unidos y Canadá). Han logrado puestos dentro de la Embajada de India en México como representantes comerciales entre ambos países. Sus negocios son exitosos, por lo que pertenecen a una clase económica media y alta.

Aunque la mayoría preferirá casarse con una mujer sikh india, hay varios casos de matrimonios mixtos, por lo general varones indios con mexicanas. Su alimentación es mayoritariamente vegetariana, pero consumen mariscos y pollo con mole. Los varones usan el turbante, el cabello y la barba sin cortar, con ropa occidental. En las festividades, usan el *kurta* (blusón). Las mujeres portan diariamente el *salvar kameez* y en caso de fiestas que estén relacionadas con India (como el día de la Independencia) usarán el *sari* (tela larga ajustada al cuerpo) o un *anarkali* (vestido amplio); en ceremonias donde convivan con una mayoría de mexicanos, como las graduaciones escolares, usarán un vestido de cóctel o de noche; portan un velo con el que cubren su cabeza sólo cuando están en el *gurdwara*.

Los sikhs indios se encuentran abiertos a colaborar con mexicanos seguidores del Sikh Dharma, los ven como “sus hermanos”; sin embargo, veladamente no están de acuerdo con algunas prácticas esotéricas, como la convicción de la influencia de los horóscopos en el futuro de las personas o de la energía emanada por las rocas.

Yogi Bhajan adecuó el kundalini yoga y el sikhismo al contexto que sus alumnos mexicanos necesitaban o buscaban en la década de los setenta. Instauró un régimen alimenticio vegetariano, la práctica diaria de yoga, la recitación de mantras, la conjunción de saberes tradicionales como la herbolaria tradicional, e interpretó a la Virgen de Guadalupe, como la energía femenina suprema. Usan prendas de color blanco porque se asocia a una amplificación de la radiación

energética. Hombres y mujeres portan un turbante, debido a que deben de cubrir un punto energético ubicado en la coronilla y ajustar los huesos del cráneo. Son asiduos a diversas meditaciones como el Sat Nam Rasayan, o los baños con sonido del gong, a los que se les atribuyen capacidades curativas.

De esta manera, se pudo constatar que cada uno de los estudios de caso de la comunidad sikh de Villaverde, Madrid, y de la Ciudad de México, han configurado mecanismos específicos para insertarse en el nuevo país receptor. La des-localización se ha llevado por diferentes motivos. En el caso de Madrid, los sikhs arribaron por ser el sitio donde consiguieron un empleo digno. La trans-localización y re-localización se llevó a cabo por los migrantes varones, pero se consolidó con la llegada de las esposas indias, quienes son las agentes que llevan a cabo la reproducción cultural y, por ende, religiosa en la capital española. Al consolidarse una comunidad sikh, se propicia el acceso a los integrantes de la sociedad receptora que acudan a ellos por curiosidad, pero ellos o el propio gobierno no han configurado políticas de integración. La comunidad sikh en la ciudad madrileña se caracteriza por ser hermética, aunque poco a poco se han insertado españoles practicantes de kundalini yoga.

La comunidad sikh en México, por su parte, se compone de migrantes indios y de mexicanos seguidores del Sikh Dharma. Los mexicanos conversos comenzaron a seguir las enseñanzas de Yogui Bhajan desde 1970, un indio que brindaba cursos de yoga en Los Ángeles y, posteriormente, sus alumnos abrieron recintos en la Ciudad de México. Allí se brindaban clases de kundalini y se vendían productos naturistas. Bhajan amalgamó la práctica del kundalini yoga con la doctrina de los sikhs, junto a otras prácticas. Así, configuró una espiritualidad que cubriera las necesidades de sus estudiantes y seleccionó figuras arraigadas en la devoción —como la Virgen de Guadalupe— para lograr la eficacia de re-localización religiosa. La cual se ha expandido por varios países. En la actualidad existe un gran auge del Sikh Dharma con adeptos y conversos en China, Japón, Reino Unido, Alemania, Francia o Italia; agrupaciones que aún faltan por ser abordadas en las investigaciones sobre transnacionalización religiosa.

En la Ciudad de México llegaron los migrantes a partir de 1990 debido a un cambio en las políticas comerciales, lo que generó que mudaran sus tiendas de textiles de los Estados Unidos a México. Al consolidar sus negocios, se asentaron en el Estado de México, una zona en la que adquirieron viviendas y un recinto para el *gurdwara*. Así, trajeron consigo a sus esposas y familiares, con quienes han afianzado una comunidad de aproximadamente 80 personas, y entre ellos siguen reproduciendo la doctrina, ceremonias y ritos

de paso de los sikhs. Se reconoce aquí que falta realizar estudios de matrimonios mixtos entre latinas y europeas con sikhs indios, residentes en India.

En conclusión, los migrantes indios que profesan la religión sikh han llevado a cabo estrategias para lograr su integración y enraizamiento en el país receptor. No contemplan como una opción o meta, el retorno permanente a su país. Por lo que ninguno de ellos volverá para regar las semillas de mostaza en los campos punjabíes, sino que florecerán en nuevas tierras.



Los Cachudos de Santa María Coyotepec: Fiesta de San Pedro y San Pablo. Mayordomía de Santa Isabel de Portugal

*The Cachudos of Santa María Coyotepec
Feast of San Pedro and San Pablo. Stewardship of Santa María de Portugal*

Roberto López Flores
Documentalista independiente / lopezflores.roberto@gmail.com

Fecha de recepción: 06 de marzo de 2023
Fecha de aprobación: 23 de mayo de 2023

Durante los meses de junio-julio de 2022 fui invitado a recoger el registro audiovisual del patrimonio cultural de las festividades de San Pedro y San Pablo, así como la Mayordomía de Santa Isabel de Portugal, en el municipio de Santa María Coyotepec del estado de Oaxaca, población situada a unos diez kilómetros de la capital. No se buscaba hacer un “documental” en estricto sentido, con cierto tipo de narrativa que diera estructura al video, ni entrevistar a “expertos” en el tema. En este caso, la intención era contar con un archivo audiovisual lo más fidedigno a los hechos que fuera posible para uso de la comunidad, ya que los habitantes de Santa María Coyotepec carecían de investigación histórica acerca del origen y tradiciones del poblado;¹ de ahí la importancia de contar con este registro. Desde el principio, cada paso de la producción y la decisión sobre el mismo fue puesto a consideración del Cabildo y quien coordinó el trabajo de registro en video fue la regidora de Educación, la maestra Miriam Galán. También la edición final fue aprobada por votación del Cabildo. La metodología que seguí fue la de asistir a cada uno de los procesos de las fiestas para grabarlos en video; a saber: Corte de Carrizo, Elaboración del Festón, Mañanitas, Cachudos, Carrera de Caballos, en el caso de la festividad de San Pedro y San Pablo;

¹ Como inspiración formal y referencia temática, revisé el documental *El Señor de las Tres Caídas* (56 min., México: Fonca-Conaculta, 2015), del director Roberto Olivares y producido por el colectivo Ojo de Agua Comunicación, sobre la mayordomía de El Señor de las Tres Caídas en Santa María Ixcatlán, Oaxaca.

Mayordomía, Comparsa, Carreras de Caballos, en lo que respecta a la fiesta de Santa Isabel de Portugal. Buscábamos retratar los eventos tal como sucedían, lo más fiel a los hechos. Posteriormente nos centramos en el testimonio de tres abuelos de la comunidad, quienes aportaron sus remembranzas sobre el origen de estas festividades, que empezaron a principios del siglo XX; además, su testimonio es muy importante ya que, por la avanzada edad de los participantes, estaba en riesgo de perderse. Al inicio del video los entrevistados nos presentan un relato a veces fantástico y en el cual la imaginería católica está siempre presente; ellos narran el origen de Santa María, que inicialmente fue un rancho el cual se separó de la población de San Bartolo Coyotepec. La división entre ambas poblaciones vecinas es muy marcada y continúa hasta la fecha. Con respecto a la fiesta de San Pedro y San Pablo, está dedicada al “pedimento de lluvia” y se acompaña de la comparsa de los Cachudos, tradición en donde los varones jóvenes de la comunidad pintan sus cuerpos de colores llamativos y se adornan con cuernos y cabelleras de ixtle, creando un espectáculo visual llamativo. Desde la mañana, los participantes se reúnen en sus casas para preparar sus distintivos disfraces, formándose diferentes bandos de Cachudos que salen gritando por los barrios de Santa María, para después bailar frente al palacio municipal e integrarse a la comparsa, terminando en las carreras de caballos. El baile y la música están siempre presentes, particularmente una canción llamada “La Catarina”, emblemática de los Cachudos. La autoría de esta canción es de origen desconocido, al principio se interpretaba con guitarra y violín mientras los participantes de la comparsa, Cachudos y pobladores, cantaban rimas ingeniosas, de las cuales se conservan hoy sólo unas pocas y que ya no se cantan en la fiesta. Era importante dejar registro del origen de “La Catarina”, la cual se toca innumerables veces durante el transcurso de la celebración, aunque ahora se hace con banda de tipo sinaloense, y se toca en otras poblaciones y festividades, sobre todo del Valle de Oaxaca, que no están relacionadas con Santa María Coyotepec. Durante la celebración de San Pedro y San Pablo, la comunidad ofrece comida y bebida para todos. La fiesta comienza a las doce del día y se prolonga hasta la madrugada del día siguiente. Todas estas actividades se repetirán en orden y forma, a los ocho días, en la mayordomía de Santa Isabel de Portugal.

Los pobladores de Santa María Coyotepec contaban únicamente con fotografías de particulares sobre esas festividades, por lo que su registro audiovisual de los Cachudos, realizado por mi persona y por encargo de la comunidad, se suma al archivo iconográfico de Santa María. En el video se utilizó la música compuesta en los años cincuenta por el compositor originario de Santa María, Zacarías H. Álvarez. Esas piezas musicales son: “Aires Zapotecos” y la marcha “Manuel Cabrera”, que en el presente aún son ampliamente interpretadas en Oaxaca por las bandas locales.

Para los habitantes de Santa María es importante tener este archivo audiovisual de su patrimonio cultural producido por ellos mismos para las nuevas generaciones y, también, para que se reconozca a los Cachudos como una tradición originaria de esta comunidad que debe ser preservada.



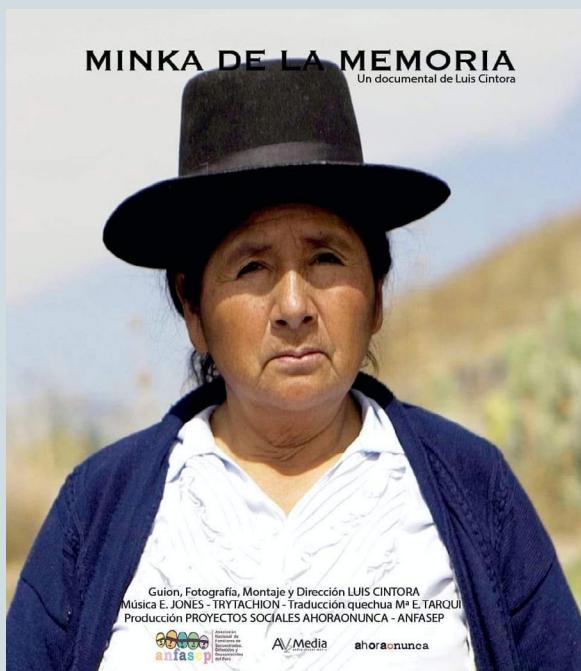
Da clic en la imagen para acceder al video



Minka de la memoria

Memory Minka

Lius Cintora, dir.



Afiche de documental *Minka de la Memoria*.

Autor: Luis Cintora.

Minka de la memoria es un cortometraje documental realizado en 2019 en Ayacucho, Perú, por el realizador español Luis Cintora. Como su propio título indica, el documental representa una “minka”, una práctica ancestral en los Andes, un trabajo comunitario que en este caso realizan las madres de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (Anfasep). Ayacucho fue, de hecho, el epicentro del conflicto armado interno que enfrentó al Estado peruano y a los movimientos subversivos Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX, conflicto que cobró la vida de cerca de 70 000 personas y que causó la desaparición de unas 20 000 personas.



Las madres de Anfasep.
Autor: Luis Cintora.

Esta minka se lleva a cabo en el terreno de La Hoyada de Los Cabitos, el antiguo campo de tiro del cuartel militar Los Cabitos, donde cientos de civiles (entre ellos, esposos e hijos de las señoras de Anfasep) fueron ejecutados y enterrados en fosas clandestinas o incluso incinerados en hornos crematorios por miembros del Ejército peruano durante los años ochenta.



La Hoyada de Los Cabitos con tanque de combustible de hornos de incineración.
Autor: Luis Cintora.

Las propias madres de Anfasep (con quienes el director Luis Cintora ha colaborado a título voluntario desde 2010) son quienes le solicitaron que las acompañase en este acto para realizar un registro audiovisual de la minka.

El documental está planteado desde un emotivo canto en quechua de una de las esposas de los desaparecidos, la señora Rosa Llamocca, quien expresa su dolor y sufrimiento al no encontrar los restos de su esposo desaparecido, Julio Taco Gutiérrez. Fue la misma señora Rosa quien solicitó que se grabara su canto de manera totalmente espontánea ese día en el terreno de La Hoyada. Mediante este sencillo pero sentido canto, se representa un relato de desaparición forzada y de terrorismo de Estado, concepto tabú en el Perú incluso en la actualidad.

Cruz
que rinde homenaje a Julio
Taco Gutiérrez (esposo
desaparecido de la señora
Rosa Llamocca, protagonista
del documental).
Autor: Luis Cintora.



Minka de la memoria es un trabajo que se enmarca dentro de una larga serie documental sobre memoria y antropología de la violencia en Ayacucho realizada por el director y actualiza la investigación de un largometraje documental anterior, *Te saludan Los Cabitos* (2015), que trata sobre el caso de desapariciones forzadas en el cuartel militar Los Cabitos y en este lugar de la Hoyada. De igual manera, es uno de los varios audiovisuales realizados por el director para Anfasep durante la última década de manera voluntaria, sin ánimo de lucro (*Anfasep 30 años de verdad y justicia, Ricardo regresa a casa, Aniversario de la cruz en La Hoyada*) y con la finalidad de reforzar la creación de un santuario de la memoria en este terreno de La Hoyada, un lugar que dignifique la memoria de los desaparecidos de Ayacucho.



Luis Cintora durante un
registro de memoria con
comunidad ayacuchana de
Totos. Autor: Luis Cintora.

Una vez editado, *Minka de la Memoria* se proyectó con las madres de Anfasep en el Museo de la Memoria, para recoger su opinión e incorporar sus sugerencias en el montaje final. Asimismo, desde la propia organización se trabajó la traducción del canto en quechua al castellano.

Las madres de Anfasep tienen todos estos trabajos audiovisuales en su Museo de la Memoria de Ayacucho, donde comercializan algunos de ellos (los ingresos de la venta son al 100% para ellas) y se sirven de los mismos en sus actividades y actos. Igualmente, han participado en varias de las presentaciones públicas y en festivales del documental.



Da clic en la imagen para ver el documental

Sinopsis

La Asociación de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (Anfasep) organiza una *minka* en el terreno de La Hoyada de Ayacucho, donde cientos de civiles fueron ejecutados extrajudicialmente y enterrados en fosas clandestinas o cremados por miembros del Ejército peruano en los años ochenta.

Ficha técnica

Género: Documental social

Coproducción: Perú-España

Formato: Full HD

Guion, dirección y montaje: Luis Cintora

Canción testimonial: Rosa Llamocca

Música: Evan Jones/TryTachyon

Traducción quechua: María Elena Tarqui - Anfasep

Duración: 04:49

Año: 2019

Producción: Proyectos Sociales Ahoraonunca, en colaboración con Anfasep

Semblanza del director

Luis Cintora

Documentalista independiente

Dirección: Calle Manuela Sáenz N34-351, Quito, Ecuador

Nº teléfono: +593 983410192 +34 697578942

Email: luchocintora@gmail.com

Minka de la memoria es un proyecto de investigación audiovisual realizado de manera autoproducida y autofinanciada.

Biografía

Durante la última década, Luis Cintora ha estado implicado en la realización de documentales y en proyectos de defensa de derechos humanos en países como Perú, Chile, Ecuador, España, Mongolia, Argelia y Somalia.

Ha realizado una serie documental sobre el conflicto armado interno en Perú, compuesta por 12 documentales, entre los que destacan *Te saludan Los Cabitos* y *Minka de la Memoria*, que se han difundido y sido premiados en numerosos festivales internacionales de cine.

Ha trabajado en el departamento de memoria del Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), en el departamento audiovisual del Museo de la Memoria de Santiago de Chile, y ha colaborado con otras organizaciones de derechos humanos, asociaciones de familiares y víctimas y comunidades golpeadas por la violencia en Perú.

En la actualidad, prosigue con su actividad documentalista en temas de derechos humanos, conflictos y memoria en Latinoamérica.

Bibliografía - filmografía

Mártires de Uchuraccay (2011), *Las huellas del Sendero* (2012), *El expresivo Cabanino* (2013), *Anfasep: 30 años de lucha por la verdad y la justicia* (2013), *Desmonumentando a Merino* (2014), *Te saludan Los Cabitos* (2015), *Totos: memoria de un pueblo olvidado* (2016), *Perpetuo (Justicia para Vladimir Urbay)* (2017), *Somalilandia, una verdad bajo tierra* (2019), *Minka de la Memoria* (2019), *Ricardo regresa a casa* (2019), *Un viaje hacia nosotros* (2021) y *Hualla, pecado y castigo* (2023).



Luis Cintora.



Iván Turguéniev y la antropología. Una visión occidental

Leif Korsbaek (†)¹

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Fecha de recepción: 22 de noviembre de 2022

Fecha de aprobación: 22 de mayo de 2023

LEIF KORSBAEK, IN MEMORIAM

La tristeza que inundó las aulas y pasillos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) el martes 18 de mayo de 2023 fue la señal de una ausencia profunda en la comunidad. Alumnos y profesores se unieron para colocar un altar en la entrada de la Dirección, con flores blancas, un ejemplar de la obra *El joven Malinowski* y cartulinas que anunciaban: “Buen viaje, Leif Korsbaek”.

Su partida deja un hondo vacío no sólo en la compleja tarea de formar nuevas generaciones de antropólogos a nivel de licenciatura y posgrado, sino en toda la comunidad antropológica de México que veía en él a un profesionista comprometido, abierto al diálogo, a un amigo y un ser humano lleno de calidez y generosidad. Leif Korsbaek era antropólogo social egresado de la Universidad de Copenhague, Dinamarca, doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-unidad Iztapalapa, e investigador titular del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Sus líneas de investigación eran la teoría antropológica de tradición británica, la antropología política y el pluralismo jurídico, éstas últimas basadas en trabajos etnográficos de notable profundidad con pueblos campesinos e indígenas. Sus aportes a las ciencias sociales se disparan en múltiples direcciones y se concretan en un sinfín de publicaciones relativas a la defensa de comunidades en el marco del actual orden globalizante. Sus aproximaciones a los sistemas de cargos y fiestas, sobre todo en el Estado de México, revelan una densidad teórica que envuelve su labor etnográfica y que le permitió cuestionar los

¹ Antropólogo social de la Universidad de Copenhague en Dinamarca, doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM-I en la Ciudad de México, Profesor de tiempo completo en el Posgrado de Antropología Social de la ENAH. Leif Korsbaek lleva cuarenta años viviendo y trabajando en México, donde es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

patrones de la antropología que suelen definir los rituales, por mencionar un ejemplo, como espacios autónomos sin considerar aspectos materiales de la vida en comunidad.

Las reediciones y traducciones de textos clásicos de la antropología estuvieron en sus inmejorables manos. De manera paralela a su quehacer etnográfico, destacan sus reflexiones metadisciplinarias e históricas que jamás se limitaron a reseñar el devenir de algún personaje o a seguir ensalzando las obras de tradición. Leif Korsbaek se esforzaba por descubrir tanto genialidades como errores y nuevas líneas de reflexión; lo hizo con Meyer Fortes, Evans-Pritchard, Edward B. Tylor, Bronisław Malinowski y muchos más. En ese marco, sus cursos de teoría antropológica y antropología política eran verdaderas cátedras de vida para los jóvenes estudiantes de la ENAH.

Cuando falleció Fernando Cámara Barbachano, Leif le dedicó unas líneas que bien funcionan para esta ocasión: “No cabe duda de que, con una libreta en el bolsillo, sigues anotando la vestimenta de los ángeles y sus comportamientos, así como los procedimientos de admisión al cielo”. Leif Korsbaek continúa observando y dialogando con nosotros. La revista *Narrativas Antropológicas* se complace en presentar una publicación póstuma que así lo confirma.

Blanca María Cárdenas CarrIÓN

Introducción¹

Yo soy antropólogo, pero me interesa la antropología y la interdisciplinariedad y, dentro de ese interés por la interdisciplinariedad, en particular me interesa la relación entre la antropología y la novela.

Para defender mi interés por la interdisciplinariedad, quisiera citar a Radcliffe-Brown, un antropólogo clásico y bastante tradicional, si no reaccionario, quien declaró que la antropología no es una disciplina, sino un conjunto de disciplinas: “La antropología, en el sentido en que dicho término se usa corrientemente, como, por ejemplo, en un plan de estudios universitarios, no es una materia, sino que abarca varias materias relacionadas de algún modo, al tiempo que excluye otras no menos relacionadas”.² La cita de Radcliffe-Brown es tal vez un tanto arbitraria y hasta contraproducente, pues en otro lugar de la temprana juventud de la antropología social señala el mismo Radcliffe-Brown: “Creo que una de las razones que explican la incapacidad de la antropología social para situarse en la posición que debería ocupar ha sido su incapacidad para reconocer que es completamente

diferente de la sicología”,³ así que si Radcliffe-Brown se ha vuelto profeta de la interdisciplinariedad, lo ha sido a regañadientes y tal vez contra su voluntad. Es posible que más bien nos recuerde que, junto con la especialización que fue promovida por los positivistas clásicos (de los cuales Radcliffe-Brown será tal vez “neoclásico”), es necesario evocar la necesidad de una síntesis, y es saludable recordar también que las “disciplinas” existen casi solamente en la docencia, en la investigación todo se vuelve inevitablemente “interdisciplinario”.

Para defender mi particular interés por la novela, quisiera citar a otro antropólogo clásico, pero menos tradicional, a Gregory Bateson, que en su famosa monografía “Naven” escribió acerca de la etnografía, que:

[...] tal exposición se puede intentar mediante el uso de uno de dos métodos: por medio de técnicas científicas o artísticas [...] por el lado artístico tenemos las obras de un pequeño puñado de hombres que no solamente han sido grandes viajeros y observadores, sino también escritores de gran sensibilidad, hombres tales como Charles Doughty; y también tenemos representaciones

¹ El presente texto ha sido elaborado en el transcurso del Diplomado de Literatura Rusa que se impartió en San Ildefonso 2021-2022.

² (Radcliffe-Brown, 1931: 63)

³ A. R. Radcliffe-Brown, “Los métodos de la etnología y la antropología social”, *South African Journal of Science*, vol. xx (1921), 39.

espléndidas de nuestra propia cultura en novelas como las de Jane Austin o John Galsworthy. Por el lado científico tenemos las monografías detalladas y monumentales acerca de un pequeño número de pueblos, y recientemente las obras de Radcliffe-Brown, Malinowski y la Escuela Funcionalista.⁴

El particular problema que quiero tratar en este texto tiene su origen en un comentario de Mario Vargas Llosa, que admiro como literato y novelista, aunque sus posiciones políticas no me convencen. Escribió Mario Vargas Llosa que, en varios períodos históricos, la crítica a la sociedad y sus desarrollos se ha llevado a cabo en la novela más que en las ciencias sociales.⁵

En este contexto, quisiera volver a subrayar que el texto es una incursión antropológica en la novela, y que carece de ínfulas literarias, aparte del hecho de que mi producción científica muestra con mucha claridad, que no me convencen en absoluto las etiquetas disciplinarias, pues el peso relativo y las fronteras varían fuertemente con la situación histórica. Admiro por muchas razones la labor de Bajtín, pero insisto en que la relación entre la expresión literaria y lo que podemos llamar “la realidad”, es muy diferente en diversos momentos y contextos históricos.

Es evidente que la literatura, y en particular la novela, fue un “prisma” privilegiado, y que la novela fue un reflejo muy fiel y muy cercano de la realidad socioeconómica y cultural. La prueba fehaciente de este postulado la encontramos en los diez años de Dostoyevski en Siberia, igual que Turguéniev recibió un castigo, aunque inmensamente más leve, después de la publicación de *Memorias de un cazador*, y se dice que el zar Alejandro II leyó la novela y encontró en ella inspiración para “liberar” los campesinos de su situación feudal unos años más tarde, en 1861. En resumen: la literatura nunca está desligada de la realidad socioeconómica, cultural e histórica (tal como debería saber

Bajtín en sus varias estancias en Siberia), pero la relación varía inmensamente de un periodo a otro y el siglo XIX en Rusia representa un caso muy particular.

En una entrevista con Carmen Sigüenza en *Chicago Tribune*, el 5 de noviembre de 2012, confirmó Mario Vargas Llosa que “el Boom latinoamericano fue mucho más que solamente un fenómeno literario, tenía aspectos culturales y políticos”. Es evidente que Mario Vargas Llosa tenía en mente el Boom de la novela latinoamericana con su comentario, pero es una característica que encaja perfectamente a la tradición de la novela rusa en el siglo XIX, y más que en cualquier novelista a las novelas de Iván Turguéniev.

El postulado concreto del texto es que en la novela realista de Iván Turguéniev se desarrolla un estupendo análisis antropológico y sociológico del proceso sociocultural en la Rusia autocrática del siglo XIX, y que nos ofrece una excelente etnografía, tal como escribió Vissarion Belinski en una carta abierta a Górgol en 1847, hablando del público ruso: “Su carácter ha sido determinado por la sociedad rusa que contiene, apresionadas, nuevas fuerzas en ebullición, que intentan liberarse; pero aplastadas por una pesada represión e incapaces de huir, producen desconsuelos, amarga depresión, apatía. Sólo en la literatura, a pesar de nuestra bárbara censura, aún hay cierta vida y progreso”.

Como trasfondo general de este postulado en el proceso que tratamos aquí, se presenta en el apartado 2 una semblanza de la situación de Rusia en el siglo XIX, y el lugar de la novela realista en esa situación, mientras que el apartado 3 presenta al escritor Iván Turguéniev y sus novelas. En el apartado 4 se desarrolla el argumento en detalle, sobre todo con citas y ejemplos de la primera novela de Turguéniev, *Memorias de un cazador*, que fue publicada por primera vez en un solo tomo en 1852, aunque en una versión algo revisada en 1880, y como parte de sus obras completas en 1883.

Un comentario antes de ir al grano: es claro que existen muchos análisis en la literatura rusa que no he tomado en cuenta, pero podemos decir que el artículo da una impresión de la recepción de Turguéniev en el mundo occidental, principalmente en el mundo hispanohablante. Vale la pena recordar que Turguéniev fue el primer autor ruso que alcanzó fama en otras par-

⁴ Gregory Bateson, *Naven. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the Naven ceremony* (Stanford: Stanford University Press, 1958 [2a. ed: en español: *Naven, análisis de un ritual iatmul*, Barcelona: Juncar, 1990]), 1.

⁵ Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo* (Lima: Alfa-guara, 2012).

tes de Europa. En este sentido, podemos decir que mi texto de Turguéniev es doblemente una visión “desde fuera” pues, en primer lugar, no tengo ambiciones de ser un literato, soy antropólogo y el texto pretende ser una visión antropológica de la vida y obra de Iván Turguéniev. En segundo lugar, tal vez siento cierta simpatía por Turguéniev, que vivió unos cuarenta años fuera de su patria, igual que yo, antropólogo danés, ya llevo también mis cuarenta años fuera de Dinamarca, viviendo en México.

Me gustaría terminar esta introducción con un breve comentario acerca del problema: ¿es la *Memoria de un cazador* una novela o es, como piensan mucha gente, una colección de cuentos? Así lo percibía por ejemplo Ernest Hemingway; según él, la obra era “la mejor colección de cuentos de la literatura mundial”. Para mí es una novela, aun sin invocar la definición de E. M. Forster, un reconocido novelista y crítico literario: una novela es “cualquier obra de ficción en prosa de más de 50 000 palabras”⁶.

Pienso que la obra en cuestión es una novela pues, aunque los veinticinco capítulos del libro fueron publicados por separado, hay entre los diferentes cuentos una fuerte coherencia orgánica, todos comparten el mismo tema y tienen el mismo “tono”, no obstante que pocos llegan al nivel de resignación que “el médico rural” (que llega casi a la altura del famoso poema de Pushkin “ya vas lyubil”) o la misma ternura que “una reliquia viviente”. El texto transmite su mensaje como novela, pues el primer capítulo, “Xor y Kalinych”, funciona muy bien como introducción, y el último capítulo, “Bosque y estepa”, es una excelente clausura de la obra. Además, van a través de todos los capítulos dos personajes: el cazador y su amigo Yermolai. Podemos ver la obra como un ensayo general antes de iniciar su serie de “novelas grandes”, que inician con *Rudin*, de 1856, y termina con *Suelo virgen*, de 1872. De igual manera también podemos ver su *Diario de un hombre superfluo*, de 1850,⁷ como un ensayo al respecto. Quisiera señalar una vez más que el presente texto es un

acercamiento antropológico a la obra de Turguéniev, no tiene ambiciones literarias.

En la breve conclusión se discute la solidez del argumento y se buscan casos similares en otras tradiciones literarias, recordando que Turguéniev fue el autor ruso con la relación más estrecha con el escenario literario en otras partes de Europa, principalmente en Alemania y Francia, pero también en España, tal vez por la influencia de Pauline Viardot, la amante de Turguéniev durante toda su vida.

Rusia en el siglo XIX

La Rusia de los zares en el siglo XIX es una paradoja: es una sociedad que se encuentra al mismo tiempo en desarrollo y en decadencia. Y también en el contexto de su lugar en Europa es una anomalía, pues mientras que el intermezzo de Napoleón tuvo como consecuencia un proceso sostenido de democratización en prácticamente todas las sociedades europeas —que llegó a su punto más alto en los disturbios sociales y políticos en 1848—, en Rusia, precisamente la derrota de Napoleón en 1812 llevó al país a un endurecimiento de la autocracia y restricciones en los derechos de los ciudadanos.

El imperio ruso era una sociedad enorme y dinámica, envuelta en un proceso de conquistas y ampliaciones. El imperio contaba en 1880 con una población de unos 115 millones de personas, de las cuales más del 80 % eran campesinos, y solamente un millón pertenecía a las clases privilegiadas. Una clase media apenas existía. Al decir “Rusia” en 1850 se refiere a la Rusia europea, pues el Cáucaso, que había sido conquistado al principio del siglo XIX, no llegó a ser completamente dominado hasta en 1859.

La historia de lo que es hoy Rusia tiene sus orígenes en los gobiernos de Pedro el Grande y Catarina II, donde la fundación de San Petersburgo en 1703, como una ventana hacia el occidente, y la construcción de una armada del Mar Báltico, constituyen junto con otras iniciativas, un importante acercamiento hacia Europa, que se tiene que ver junto con esfuerzos por modernizar las estructuras básicas de la sociedad.

Hay que ver el desarrollo histórico de Rusia, y tal vez, ante todo, el desarrollo de su autoapreciación, en el marco de su relación con Europa. Podemos decir

⁶ E. M. Forster, *Aspectos de la novela*, 5a. ed. (Madrid: Debate, 2000).

⁷ Iván Serguéievich Turguéniev, *Diario de un hombre superfluo* (Madrid: Nórdica, 2019).

que uno de los rasgos del siglo XIX y del realismo en la novela rusa fue el desarrollo de una identidad nacional, un proceso que empezó ya en la literatura de los románticos, como Pushkin y Lérmontov. En su lucha por llegar a una conciencia de su propia identidad, se enfrentaron en la Rusia del siglo XIX dos posiciones: los “eslavófilos” y los “europeístas”.

El desarrollo de esta conciencia nacional fue en muy alto grado influenciado por la participación de Rusia en las guerras del siglo.

El triunfo sobre Napoleón en 1812, conocido de la música de Chaikovski y algunas de las novelas de Tolstoi, sobre todo *Guerra y paz*, resultó en un auge de nacionalismo y confianza en sí misma de la sociedad rusa, y un deseo de acercarse más a la Europa occidental, continuando así el proceso de desarrollo iniciado por Pedro y Catalina.

Después de la debacle de Napoleón en 1812, con la victoria absoluta de un ejército ruso de medio millón de hombres sobre un ejército napoleónico de más de 700 000 hombres, asistido por el incendio de Moscú y el inclemente invierno ruso, que representa un importante repunte en el desarrollo de un sentimiento nacional, quedó abierto el acceso a la Europa occidental, un acceso que se agudizó con la entrada del zar Alejandro I a París en la primavera del 1814.

Esa nueva posición en la política europea se mostraba en la participación activa de Rusia en las diversas coaliciones, que llevó a la debacle de París, la rendición incondicional de Francia y la abdicación de Napoleón y su exilio en la isla Elba. Tales condiciones llevaron a Rusia a acelerar sus intentos por sustituir al imperio turco, una de las primeras manifestaciones de ese deseo de modernizarse fue una serie de conflictos con Turquía, que en aquel entonces era un imperio muy extenso, que controlaba el Medio Oriente y partes orientales de Europa, sobre todo los Balcanes. Un primer resultado de aquellos conflictos fue la anexión, por parte de Rusia, de varias regiones al norte del Mar Negro, un espacio hasta entonces controlado por Turquía, incluyendo la península de Crimea.

En ese contexto, la humillación que representa la derrota de Rusia en la Guerra de Crimea viene a constituir un parteaguas. La guerra, que duró de 1853 a

1856, y terminó con el tratado de París de ese último año, fue entre Rusia y una coalición occidental dirigida por Francia e Inglaterra, y tenía su origen en el miedo de los poderes occidentales de que Rusia llegara a controlar todo el espacio controlado por Turquía, incluyendo el Mar Negro. La Guerra de Crimea ha sido considerada como la última guerra “romántica”, donde los oficiales occidentales invitaron a sus esposas y, sobre todo, sus novias a seguir sus hazañas heroicas con binoculares; por otro lado, ha sido considerada también como la primera guerra moderna, con el uso de barcos de vapor, automóviles, etcétera, una especie de ensayo general de la guerra entre Prusia y Francia y la Primera Guerra Mundial, definitivamente, guerras muy modernas. La paz firmada en París en 1856 le cerró a Rusia tanto la confianza en el occidente como las posibilidades de un acercamiento. En efecto, creó una Rusia ensimismada y obligada a buscar sus aperturas hacia el espacio asiático.

Las guerras ruso-turcas, de las cuales, la última —que terminó en 1878— resultó en la independencia de Grecia de los Balcanes del “yugo turco”, y tuvo su origen en un nuevo intento de Rusia por llegar a controlar el espacio del imperio turco, en particular, el control del Mar Negro y la búsqueda de un acceso al Mediterráneo. Como una especie de objetivo colateral, Rusia buscó apoyar las luchas de los pueblos balcánicos —Serbia, Bosnia, Herzegovina, Bulgaria, Rumania, etcétera— para liberarse de la dominación turca.⁸

Es cierto que cada una de aquellas guerras y sus muy variados desenlaces tenía sus efectos más o menos directos sobre el pensamiento y la actuación del gobierno autocrático, que aparte de ser absolutista, al mismo tiempo era algo volátil.

Toda la aventura de la Guerra Russo-Turca fue en cierto sentido una prolongación de esta expansión

⁸ En mi estancia en Sofía, la capital de Bulgaria, alrededor de 1970 tuve una curiosa experiencia, que me enseñó que el proceso histórico no es tan sencillo, ni tan blanco y negro como nos enseñan los libros de texto: primero me di cuenta que la mayoría de los búlgaros glorificaban al estalinismo y, en consecuencia, despreciaban a la Rusia prerrevolucionaria; luego descubrí en el centro de Sofía un monumento dedicado al zar Nicolás II, en gratitud por su contribución a la liberación de los turcos en 1878.

“hacia dentro”, la cual tenía que ver con los deseos del imperio ruso de sustituir al “hombre enfermo” de Europa, el imperio turco, y tener el control del Mar Negro además de asegurarse una salida al Mediterráneo. A esas presiones desde fuera hay que agregar una creciente tensión dentro de aquel enorme imperio. Es en el marco de tal proceso que se tiene que ver el desarrollo muy complicado del pensamiento crítico en la Rusia del siglo XIX, del cual las novelas de Turguéniev representan una crónica. Como parte de este proceso corre otro proceso, la formación de una conciencia nacional.

En la Rusia de antes de Pedro el Grande existía una cultura popular con un fuerte componente religioso, pero con su afán de europeizar Rusia, un afán que tiene su representación simbólica en la fundación de San Petersburgo, en 1703, como una ventana hacia el oeste, y que tiene un inicio muy fuerte en la producción literaria de Pushkin, Lermontov y Gógol, surgió en Rusia un pensamiento crítico, que asume la forma de una *intelligentsia*.

En el algo enredado desarrollo de esta *intelligentsia* había desde el primer momento una contradicción: la *intelligentsia* tenía sus ideas del pensamiento democrático en Europa occidental, y se tenía que aplicar en una situación de despotismo, una contradicción que reconocemos en todas las novelas de Turguéniev.

Ya en su primera novela, *Memorias de un cazador*, de 1848/1852, se nos presenta una idea que era absolutamente nueva: la idea de que los campesinos sirvientes podían ofrecernos un pensamiento crítico, y en efecto, encontramos en la obra el retrato de un integrante de una *intelligentsia* campesina. Un elemento en esta crónica es el desarrollo de la figura del hombre superfluo, que ya había sido desarrollado por quienes podemos llamar “los fundadores” de la moderna tradición rusa en la literatura, Pushkin, Lermontov y Gógol. El punto más alto en el desarrollo del hombre superfluo es la publicación de la segunda novela de Iván Goncharov, *Oblómov*, publicada en 1859, que dio origen a un concepto popular que en español podemos traducir como “oblorivitis”, y que corresponde al concepto médico del “síndrome de Oblómov”, que se ilustra perfectamente en la película soviética *Oblómov*, en la cual se revela una cosa más: la indolencia,

“oblorivitis”, de la clase dominante en Rusia fue una indolencia en francés y alemán, las clases privilegiadas apenas hablaban ruso, se sentían más a gusto hablando francés y alemán y, después de la debacle de Napoleón, en 1812, empezó a surgir el inglés como lengua preferida de los privilegiados. Turguéniev ya había presentado su retrato del hombre superfluo en 1850, exactamente bajo el título de “El hombre superfluo”. No obstante que la figura del hombre superfluo ya había sido desarrollada en las novelas románticas. Iván Goncharov se sentía dueño del concepto, hasta tal grado que cuando Turguéniev en 1859 publicó su principal retrato del hombre superfluo, la novela *Nido de nobles*, lo acusó Goncharov de plagio. Como todas las novelas de Turguéniev, en *Nido de nobles* se nos presenta el contraste del hombre superfluo y de la mujer coherente y determinada en el retrato de Lisa. En efecto, la traducción al inglés de esa novela lleva por título el nombre de *Lisa*, lo que le pareció adecuado a Turguéniev, pues el título de la novela no fue idea de Turguéniev, sino de su editor.

En su novela *Primer amor*, de 1860, encontramos un retrato del hombre superfluo, en los rusos acaudalados en el extranjero en el balneario y casino Baden-Baden, en Alemania.

No obstante que Turguéniev no estaba directamente involucrado en los movimientos populares en Rusia, es impresionante hasta qué grado estaba informado en la discusión a nivel nacional e internacional. Al principio de los años 1860 visitó Inglaterra, donde tuvo discusiones con varios rusos exiliados, notablemente Aleksandr Herzen y Mijaíl Bakunin; sentía un profundo respeto por Herzen, y mucho menos por Bakunin. De sus discusiones con Herzen resultó casi directamente una de las últimas novelas de Turguéniev: *Humo*, de 1867, en la cual se desglosa la futilidad e insuficiencia del pensamiento tradicional y la necesidad de un cambio radical en el pensamiento.

Todo eso se tiene que ver en el contexto del surgimiento de los campesinos en la discusión. A raíz de la creación de una serie de sociedades secretas en la década de 1860 en Rusia; en 1874 surgió el movimiento Zemliá i Volia (Tierra y Voluntad), que caló mucho más hondo en la sociedad rusa y que, sin embargo, ya en 1879 se

dividió en dos grandes movimientos; en el movimiento liberal de Reparto Negro, del cual heredamos a Jorge Pléjanov, y por otra parte, el movimiento Narodnaya Volia (La Voluntad del Pueblo), con mucha influencia anarquista, del cual la principal herencia fue el terrorismo que le costó la vida a Alexander II en 1881 y rigió hasta 1917 y tiempo después.

Turguéniev y sus novelas

Iván Serguéievich Turguéniev nació en 1818 en una gran hacienda en la provincia Oriol, al suroeste de Moscú. Nació en una familia de nobles, su padre, Serguei Nikolaevich Turguéniev era dueño de una pequeña hacienda, pero estaba cerca de quebrar, así que se casó con Petrovna Lutovinova, dueña de una hacienda mucho más grande, con más de 5 000 siervos.

Aparte de los cuentos y el teatro, su vida fue la novela, y es hoy recordado principalmente por una serie de novelas destacadas. Según Harold Bloom, uno de los gurús literarios de Estados Unidos, Turguéniev es un genio literario de la talla de Shakespeare; un férreo admirador de las novelas de Turguéniev, sobre todo de su primera novela *Memorias de un cazador*, fue Ernest Hemingway.

Como sucede con cualquier novelista, aunque en grados diferentes, una buena parte de las novelas de Turguéniev tienen carácter de autobiografía, y hasta cierto punto tenía en su propia familia los modelos de las figuras en sus novelas. Su padre, que era débil y amable, falleció en 1836, y la madre, una mujer extremadamente déspota, tomó las riendas de la familia y la hacienda, educando a Iván y a su hermano.

Podemos decir que los estudios del amor, en sus mil formas, van como un hilo rojo, a través de sus novelas y a través de su vida; en efecto, sus estudios del amor son como de observación participante: observó atentamente y participó activamente. También podemos decir que la cosmovisión de Turguéniev es que el amor es la fuerza que mueve al mundo, y ciertamente movió el mundo de Turguéniev.

Puesto que los campesinos y las campesinas, eran propiedad absoluta de los señores —como los esclavos en otras partes del mundo—, era sumamente fácil para un joven señor seducir a una campesina, en una espe-

cie de relación asimétrica y unidireccional. Y, así sucedió: el joven Turguéniev se enamoró de la hija de una costurera de su madre, ésta se embarazó y dio a luz una hija. Para Turguéniev, el asunto era relativamente sencillo, y se quería casar con la muchacha. Pero se le olvidó que él no tomaba las decisiones sobre su propia vida, las tomaba su madre, a quién no le gustó la idea en absoluto. Mandó muy lejos a la costurera, su hija y su nieta recién nacida; sin embargo, allí no termina la historia, pues después de la muerte de su madre, Turguéniev insistió en adoptar a su hija y costear su educación. Pero aquí tampoco termina la historia, pues al principio del 1843 se fue al teatro en San Petersburgo, donde se enamoró perdidamente en la soprano Pauline García Viardot, de origen español y radicada en París, que estaba casada con el literato Louis Viardot, quien le llevaba veinte años.

En el invierno de 1841 a 1842 tuvo una romance con Tatiana Bakunina, hermana de Mijaíl Bakunin, uno de los pilares del anarquismo, rico hacendado que tuvo que abandonar Rusia y vivir en el exilio en París y Londres, donde conoció a Turguéniev.

En algún momento en los años 1840 tuvo también un romance con la hermana de León Tolstói, María Nikolaevna Tolstaya, y de parte de ella el asunto fue tan serio que abandonó a su esposo, con la esperanza de casarse con Turguéniev.

En 1850 se enamoró de una lejana prima suya, Olga Alexándrovna Turguénieva y, ya que la atracción fue mutua, pensaba en la posibilidad de casarse con ella, un proyecto que al mismo tiempo le daba miedo.

Tal vez lo más interesante de todos esos amores es que a Turguéniev las diversas mujeres le servían de modelos para las mujeres en sus novelas, así que la hermana de León Tolstói la volvemos a encontrar como Verochka en su cuento “Fausto”, de 1856, y su prima Olga volvió a la vida en la figura de Tatiana en la novela, *Humo*, de 1867.

Con Paulina García Viardot el asunto fue diferente, entre otras razones, porque ella ya estaba casada. Su amor empezó temprano, en 1843, y el mismo año Turguéniev se escapó a Baden-Baden, Alemania, y luego a París, donde vivía con el matrimonio Viardot. La madre de Turguéniev evidentemente no aceptó su

relación con una mujer casada, y además extranjera, y los tres primeros años Turguéniev tuvo que vivir sin ingresos en París; creo que fue la única vez en su vida que su apariencia no correspondiera a la idea del “ruso rico”, una figura bien conocida en la vida nocturna en París. Hubo otro aspecto más en que se distinguió el amor por Paulina Viardot de los demás amores de Turguéniev: fue duradero. Durante 38 años vivió Turguéniev, que nunca se casó, en una especie de triángulo amoroso con el matrimonio Viardot, y cuando falleció en 1883 fue en París, cerca de la residencia de los Viardot. en los brazos de Paulina.

Ya que estamos discutiendo la novela rusa en el siglo XIX, sería imposible tratar a Turguéniev sin tomar en cuenta su relación con Dostoyevski y, en particular, su relación con las novelas de éste. Es muy sencillo caracterizar la relación entre los dos novelistas: no eran amigos, pertenecían a dos diferentes grupos de literatos con posiciones diametralmente opuestas: uno a los eslavófilos, el otro a los europeizantes, Dostoyevski no quería a Turguéniev y viceversa. Cuando Turguéniev publicó *Humo* (1867), Dostoyevski (como prácticamente todos los pensadores eslavófilos en Rusia) lo criticó duramente, una crítica que repitió en sus novelas *El idiota* y *Los demonios*.

“Dostoyevski inventó la novela polifónica, un nuevo tipo de novela”, dice Bajtín,⁹ y la polifonía se define como la coexistencia de varias voces, con cierta autonomía cada una, dentro del marco de una obra literaria, así que es imposible resistir la tentación a preguntar si la novela *Memorias de un cazador* es también polifónica, y de qué manera. Ya que Bajtín invoca antecedentes de la polifonía tan lejanos como Dante Alighieri, podemos también admitir la polifonía de *Memorias de un cazador* y, a un nivel más general, podemos decir que el descubrimiento de Bajtín de la polifonía va muy bien con el descubrimiento, en los mismos años, de los elementos plurales de la personalidad de Sigmund Freud y, también más o menos en los mismos años, con el descubrimiento de los antropólogos de que su objeto de estudio, que sea la “cul-

tura” o “la estructura social”, tampoco es monolítico, está compuesto de elementos que ocasionalmente se encuentran en cierto estado de incompatibilidad.

Los temas de las novelas de Turguéniev son, aparte de los campesinos pobres y marginados, principalmente tres: el hombre superfluo, el amor y la protesta social. El hombre superfluo es el tema central de sus primeras novelas. Turguéniev fue fantástico para forjar nuevas palabras, y una de sus contribuciones a la cultura de la Rusia del siglo XIX fue la cantidad de nuevas expresiones que inventó, de las cuales la primera fue la del hombre superfluo. La idea del hombre superfluo existía en la literatura rusa antes de Turguéniev, pero con su novela corta de 1850 *Diario de un hombre superfluo* la expresión fue moneda corriente en aquella literatura. La figura ya la encontramos en *Eugenio Oniegin*, de Pushkin, ya de alrededor de 1830 y en *Un héroe de nuestro tiempo*, de Lermontov; pero con la novela de Turguéniev de 1850 se establece como una figura permanente bajo este nombre, se repite en prácticamente todas las novelas de la juventud de Turguéniev, pero tal vez llega a su máxima fama con la novela *Padres e hijos* de 1862. Cómo se mencionó, el máximo desarrollo del concepto lo encontramos en la novela *Oblomov*, de Iván Goncharov de 1859, que creó un neologismo en la lengua rusa, que en español debe ser “oblomovitis”, y en la medicina se inventó “el síndrome de Oblomov”.

Turguéniev heredó la figura literaria del hombre superfluo de Pushkin, Lermontov y Gógol, pero no solamente la heredó y la desarrolló, sino que le dio un nuevo giro. Pues, este hombre superfluo adquiere un nuevo aspecto en su desarrollo hacia una participación activa en el proceso histórico: de aristócrata desarraigado a terrorista muy activo, y luego en la forma de un movimiento social de protesta, desembocando en la Revolución de Octubre, en 1917, treinta años después del fallecimiento de Turguéniev.

Turguéniev es conocido como un autor de novelas de amor, una especie de Jane Austen ruso, y como tal, siempre se distingue de los autores políticamente más militantes, es decir, como un autor reaccionario. Es cierto que, a diferencia de rusos exiliados como Bakunin, Alexander Belkin y Visarión Belinski

⁹ Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoyevski* (México: FCE, 2003).

no participó activamente en las protestas, así que, por ejemplo, cuando vivió en el París de la Revolución francesa de 1848, solamente contemplaba los eventos. Si consideramos a Turguénev como miembro de la nobleza rusa, podemos decir que fue fiel a su clase; sin embargo, podemos afirmar también que existen dos modos de relacionarse con los eventos políticos: un modo desde dentro de los eventos y participando activamente en ellos, en la jerga antropológica lo podemos llamar “el modo émico”, y el otro modo podemos llamarlo antropológicamente “el modo ético”, como observador de los mismos eventos. “Como ya en el tiempo de los zares, se enseña a todos los estudiantes que se puede estudiar las profundas transformaciones de la conciencia nacional que ocurrieron entre 1840 y 1880 a través de la impresionante galería de los personajes creados por Turguénev”¹⁰.

De este modo, podemos llamar a Turguénev “el cronista de la protesta social en Rusia”, pues en sus novelas sigue y analiza el desarrollo de los integrantes de dicha protesta, desde los nobles críticos y descontentos en el movimiento de los decembristas en 1825, pasando por el terrorismo sistemático (es cierto que Turguénev no inventó el concepto de “nihilista”, pero vale la pena recordar que con su novela *Padres e hijos*, de 1862, en la cual introdujo el retrato de un nihilista, Bazarov, la palabra adquirió derecho de piso en la lengua cotidiana; lo mismo vale para otros conceptos como por ejemplo “el hombre superfluo”, que ya había sido introducido por Pushkin y Lérmontov, pero se hizo popular con el título *Diario de un hombre superfluo*, de 1850), hasta una protesta más popular, que desembocaría en la Revolución de Octubre en 1917.

Turguénev inició su carrera de novelista con una novela acerca de los campesinos, *Memorias de un cazar*, en 1852, y podemos decir que terminó su carrera también con otra novela acerca de los campesinos, pues *Suelo virgen*, de 1877, es también acerca de los campesinos, pero ya no se habla de los campesinos individuales y su cultura, sino acerca de la organización política de esos campesinos, con énfasis en “la

¹⁰ Manuel de Seabra, introducción a Ivan Turgueiev, *Suelo virgen* (Madrid: Cátedra, 1992), 9-72, 61-62.

marcha hacia el campo” de 1873-1874. Un paso hacia la organización política del pensamiento crítico en la Rusia de los zares.

Después de *Suelo virgen*, Turguénev publicó principalmente poesía, con la excepción de la pequeña novela *Clara Milich*, que vio la luz en enero de 1883, poco antes de que el escritor falleciera en agosto de aquel año. El libro tiene como subtítulo *Después de la muerte*, y trata de nuevo del amor y es, tal vez, todavía más autobiográfico que sus demás novelas.

Turguénev es antes que nada novelista, pero algunos rasgos de su prosa lo convierten en un excelente etnógrafo, en seguida intentaré contestar la pregunta: ¿qué factores hacen que Turguénev se puede caracterizar como un excelente antropólogo?

En otra ocasión he escrito:

Los siguientes rasgos parecen ser una especie de denominador común de las variadas definiciones de la antropología: 1) es una disciplina cuyo concepto fundamental es el de “cultura”; 2) es la única disciplina dedicada explícitamente al estudio de la alteridad, más exactamente al estudio de la articulación entre la tradición y la modernidad; 3) recoge su información por medio del trabajo de campo, conocido también como etnografía, y 4) mantiene su ambición holista.¹¹

Confrontamos los textos de Turguénev con esta definición, punto por punto, empezando desde atrás y dejando la cuestión de cultura al final. No es mi intención postular que la antropología sea la única disciplina que haya intentado domesticar la alteridad, pero a través de toda su trayectoria histórica, la antropología ha mantenido una relación constante con la alteridad, así que el investigador de alguna manera tiene que pisar terreno desconocido: está fuera de su propia sociedad y cultura, y tiene que observar, sistematizar y reportar de una manera comprensible. En el caso específico de Turguénev, podemos decir que su pro-

¹¹ Leif Korsbaek, “La etnografía de una comunidad matlatzinca en el Estado de México: el sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec” (tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, 2009), 4.

pia cultura es el ambiente de los hacendados, tal vez la nobleza rusa, Una notable incursión en la alteridad es su estudio de la cultura de los campesinos pobres y esclavizados, principalmente en su primera novela, *Memorias de un cazador*.

En lo referente a la problemática de la alteridad, el postular el estudio de la alteridad como uno de los rasgos definitorios de la antropología no excluye la posibilidad de aceptar el uso del concepto de “cultura” como uno de los elementos que definen a la antropología, pues es a través de la alteridad y la posibilidad de comparar con la sociedad y la cultura propias que se abren las perspectivas de la antropología, como ya señaló Franz Boas.

María Ana Portal se refiere explícitamente a la modernidad,¹² un problema que hemos explorado recientemente en el análisis del sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México.¹³ En varias ocasiones ha sido una preocupación antropológica que “los salvajes se están acabando” (eso fue uno de los factores que llevaron a los antropólogos a dedicar su atención a las sociedades complejas),¹⁴ pero quisiera llamar la atención a una observación que se hizo hace muchos años: mientras más se modernice la comunidad de San Juan Chamula, más tradicional se hace su sistema de cargos,¹⁵ una dialéctica que sigue pareciéndome importante y relevante en la actualidad, más que nada en el caso del Estado de México.

No solamente en la antropología se hace trabajo de campo. Mi dentista (que sabe muy bien que soy antro-

¹² María Ana Portal, “El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México”. *Alteridades*, núm. 46 (2013): 53-64.

¹³ Leif Korsbaek y Felipe González Ortiz, “La población indígena en el Estado de México en el marco del municipio”, *Revista Quiévera de la Facultad de Planeación de la uaem*, núm. 2 (noviembre de 1999): 45-56; Leif Korsbaek y Felipe González Ortiz, “Trabajo y comunidad. Reproducción social, económica y cultural de la población indígena del Estado de México”, *Revista Convergencia de la Facultad de Ciencias Políticas de la uaem*, año 6, núm. 19 (mayo-agosto, 1999): 275-303; Leif Korsbaek y Felipe González Ortiz, “Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México”, *Cuiculco*, núm. 19 (2000): 55-82.

¹⁴ Michael Banton, *The Anthropological Study of Complex Societies* (Londres: Tacistock, 1965).

¹⁵ Leif Korsbaek, “El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: El modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos”, *Anales de Antropología*, vol. 24 (1987): 215-242.

pólogo) dice que empieza a hacer trabajo de campo cuando me abre la boca, pero de nuevo, el trabajo de campo es fundamentalmente diferente cuando implica una confrontación con la alteridad. Es interesante el desarrollo histórico del trabajo de campo en la tradición rusa. Podemos decir definitivamente que no se desarrolló como parte del evolucionismo, que dominaba todo el siglo XIX, pues éste se destaca como “antropología de gabinete”, más bien tenemos que buscar sus raíces en la economía y en el estudio del folklor.

Es sabido que el concepto de cultura no fue muy popular en la etapa clásica de la antropología social británica, no obstante que fue introducido en la antropología por el padre de la antropología moderna británica, E. B. Tylor,¹⁶ y que Radcliffe-Brown¹⁷ declaró que no servía para nada, de manera que el concepto de cultura prácticamente fue expatriado de la antropología británica, para ser adoptado por la antropología cultural norteamericana (en su reformulación por Kroeber,¹⁸ y Leslie White).¹⁹ Vale la pena, sin embargo, notar que Meyer Fortes, el seguidor más incondicional de Radcliffe-Brown, se vio forzado

¹⁶ Edward B. Tylor, *Primitive culture, researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom* (Londres: Murray, 1871) [republicación en 1958 por Harper en Nueva York, con introducción de Paul Radin; traducción al español: *Cultura primitiva*, 1-2, Madrid: Ayuso, 1977)]; Edward B. Tylor, *Anthropology: An introduction to the study of man and civilization* (Nueva York: D. Appleton, 1881 [existe una republicación de 1960 por la University of Michigan, con introducción de Leslie White, y existe una traducción al español hecha por Antonio Machado y publicada en Madrid, por la Editorial Progreso, en 1889]).

¹⁷ A. R. Radcliffe-Brown, “Los métodos de la etnología...”; A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social* (Barcelona: Anagrama, 1975), 25-59; A. R. Radcliffe-Brown, “El estado actual de los estudios antropológicos”. Disertación presidencial ante la Sección H de la Asociación Británica para el Fomento de la Ciencia, centésima reunión en Londres (1931), en A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*, Barcelona, Anagrama, 1975: 25-59.

¹⁸ Alfred L. Kroeber, (1951), “The novel”, en Alfred L. Kroeber: *The nature of culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952: 409-417 [originalmente publicado en *University of California Publications in Semitic Philology*, vol. xi, 1951: 233-241]); Kroeber, Alfred L., “Lo superorgánico”, en Alfred L. Kroeber, *The Nature of Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), 22-51.

¹⁹ Leslie White, “The expansion of the scope of science”, *Journal of the Washington Academy of Science*, vol. 37, núm. 6 (1947): 181-210.

a introducir el concepto como contrabando, bajo la denominación de “capital humano”.²⁰

A parte de eso, hay en las novelas de Turguéniev una serie de factores que fácilmente las convierte en descripciones etnográficas. Antes de iniciar mi intento por presentar a Turguéniev como antropólogo será justo mencionar que algunos de mis argumentos se podrían aplicar a la mayor parte de los novelistas del mundo, mientras que otros son precisos exactamente en el caso de Turguéniev. Este escritor es conocido como el gran maestro de la prosa en la tradición rusa, y su prosa es sumamente apta para la descripción etnográfica. Al respecto, es interesante comparar una temprana pieza de la prosa de Turguéniev con su último texto cuando su prosa realmente se había desarrollado a su máxima expresión: el texto de *Diario de un hombre superfluo*, de 1850, cuando Turguéniev tenía 32 años. El último texto en prosa de Turguéniev fue la también autobiográfica novela *Clara Militch*, que publicó en 1878, pocos años antes de su fallecimiento, en un periodo cuando escribió casi exclusivamente poesía; pero su última novela tiene una prosa que es tan perfecta que no hay una sola palabra innecesaria. No obstante los casi cuarenta años que separan sus textos tempranos y sus últimos textos, la prosa que desarrolló fue una prosa tan clínica y eficiente que sirve de maravilla para descripciones etnográficas, tanto sus retratos psicológicos como sus piezas paisajísticas.

Dirigiéndonos al problema de la alteridad, podemos decir que la mayor parte de sus novelas, como por ejemplo *Rudin*, de 1856, y *Padres e hijos*, de 1862, tienden a describir su propio ambiente y su propia cultura: las familias acomodadas en sus haciendas y en su situación de nobleza. Sin embargo, su primera novela, *Memorias de un cazador*, representa una mayor incursión en la alteridad, en la cultura de los campesinos pobres y esclavizados, una cultura que definitivamente se distingue de la cultura de los ricos hacendados. Eso parece reflejar el hecho de que mientras que la mayor parte de los hacendados sencillamente vivían de los campesinos, Turguéniev vivía con sus campesinos.

²⁰ Fortes, introduction a Jack Goody, (ed.) *The developmental...*

Hay varios factores que hacen que podemos considerar al novelista Turguéniev un antropólogo consumado: Una contribución importante de Turguéniev al pensamiento ruso, que podemos considerar una aportación de primera al pensamiento sociológico, es el hecho de que su serie de novelas en conjunto constituye una historia del pensamiento crítico en Rusia en el siglo XIX y la primera parte del siglo XX, que incluye la transformación de la intelligentsia en un movimiento social para después convertirse en un movimiento obrero y campesino, hasta la Revolución de Octubre en 1917, donde se manifiesta como un proletariado industrial. El punto de partida de esta historia inicia ya en tiempos de Pedro el Grande y sus reformas en el siglo XVII, tendrá su primera manifestación organizada en la rebelión de los decembristas en 1825, y después va, a través de un proceso histórico algo enredado, hasta desembocar ya en lo que se conoce como la Revolución de Octubre en 1917. Aquí quisiera señalar un tema de primera importancia que, sin embargo, no cabe en ese texto: Ya se mencionó que las ciencias sociales, en su precaria existencia en aquel entonces, realmente no participaron mucho en este proceso histórico, su vehículo fue principalmente la literatura, y sobre todo la novela. Para Turguéniev, como representante e integrante del desarrollo de la novela realista, este viaje empieza con sus estudios del hombre superfluo, una figura que ya había sido desarrollada por los románticos al principio del periodo del realismo en la literatura rusa: Pushkin, Lermontov y Gólog.

En Pushkin, el hombre superfluo es emblemáticamente Eugenio Oneguin, pero no solamente eso. Ya está empezando la transición hacia la oposición organizada: es también miembro del pensamiento crítico y la oposición culta en las filas de los oficiales del ejército. “Ya no soporto la Santa Rusia”, escribió en 1825, al inicio de su cuarto confinamiento administrativo a la hacienda de su padre en Pskov. Pushkin inició la costumbre romántica de dejarse matar en duelo. Murió en 1835, en un duelo contra un diplomático holandés en San Petersburgo.

En Lermontov, encontramos a Pechorin, acerca de quien opina Vladimir Nabokov que “no debemos

tomarnos con tanta seriedad como la mayoría de los comentaristas rusos las afirmaciones que hace Lérmontov sobre que el retrato de Pechorin se ‘compone de todos los vicios de nuestra generación’. En realidad, el aburrido y extravagante héroe es el producto de varias generaciones, algunas de ellas no rusas: es el descendiente novelesco de cierto número de personajes novelescos introspectivos”.²¹ Mijaíl Lérmontov murió en 1841, en un duelo contra otro oficial del ejército.

En Gógl, el *pathos* de los románticos se pierde y es sustituido por lo cómico, que esconde la crítica social tan poco que sus obras fueron prácticamente prohibidas y su autor arrinconado, hasta tal grado que su entierro en 1852 fue un escándalo. El discurso que leyó Turguéniev en esta ocasión resultó en su encarcelamiento. Sus dos obras maestras, *Las almas muertas* y *El inspector general*, abren una nueva línea en la literatura rusa, combinando lo cómico con la crítica social.

En la primera novela de Turguéniev, *Memorias de un cazador*, la presencia del hombre superfluo es discreta, pues el foco de la novela es la vida de los campesinos. Sus estudios del hombre superfluo empieza en 1850, con la novela corta *Diario de un hombre superfluo*, en la cual, aparte del amor que es siempre ingrediente en las novelas de Turguéniev, nos presenta un hombre que pertenece a la clase privilegiada y vemos que su papel está cambiando: nota ser un terrateniente, una pieza fundamental en la maquinaria social dentro de una sociedad donde el 80 % de la población eran campesinos, quienes representaban la base económica de la nación, en una Rusia donde los zares y la clase burocrática soñaban con un país moderno e industrializado no solamente en lo objetivo, y estos últimos se hicieron innecesarios, también se sentían como incómodamente marginados, y es tal vez en este aspecto que la novela tiene su fuerza.

La figura del hombre superfluo se desarrolla más en la mejor conocida novela de Turguéniev, *Padres e hijos*, donde se presenta el aspecto subjetivo de la superfluidad de tales hombres y se combina con

esa figura como un tipo psicológico en un inevitable conflicto intergeneracional. Como parte del pensamiento crítico de Turguéniev, propone en esta novela el concepto de “nihilista”, que refleja el cambio del pensamiento crítico organizado de ser el malestar y pasividad de una clase objetiva y subjetivamente superfluo y pasivo, a ser una clase activa que exige su lugar en el proceso histórico. Este cambio se expresa en el proceso social en el movimiento del terror, la lucha de los nihilistas.

Su acercamiento a la naturaleza es notable y merece unas palabras. Escribe un comentarista que “si Turguéniev fue un fervoroso analista de los caracteres, siempre situó esta indagación en el paisaje natural y social de su época y de esta forma logró una recia trazón entre los dos fundamentos de toda obra literaria: el proceso mental y el entorno histórico” (Zúñiga, 2011: 11). Es cierto que Turguéniev es, antes que nada, un observador de la psique humana, pero sus observaciones psicológicas no solamente se colocan en sus muy ricas y detalladas descripciones de la naturaleza, más bien podemos decir que nos presenta un proceso integrado de la psique humana y la naturaleza, podemos decir que la naturaleza es cómplice en tal proceso.

Turguéniev etnógrafo

Mi postulado es que Turguéniev, aparte de ser un novelista de primera, se destaca como un excelente antropólogo que produce una rica etnografía, y me voy a limitar a considerar su primera novela, *Memorias de un cazador*, pues no es solamente su primera novela, sino también la novela de su vida.

La novela consta de veinticinco pequeños textos con cierta autonomía, de los cuales publicó el primero, “Jor y Kalinych”, en 1847, mientras que hizo la redacción final del último, el muy breve “El bosque y la estepa”, en 1874. La novela fue publicada como obra acabada en 1852, el mismo año que falleció Nikolái Gógl, a cuya memoria Turguéniev pronunció un discurso en su sepelio, que no fue nada popular con las autoridades: lo condenaron primero a la prisión, donde quedó un mes, y después lo confinaron a su hacienda en Oriol, al sur de Moscú; sin embargo, en la opinión de Turguéniev mismo, la razón de

²¹ Vladimir Nabokov, introduction a M. Lérmontov: *A hero of our time* (Nueva York: Everyman's Library, 1992), 11.

su condena no fue el discurso sobre Gógol, sino la publicación de su novela *Memorias de un cazador* el mismo año.

Memorias de un cazador fue un enorme éxito, no solamente en Rusia, sino también fuera de Rusia; unos meses después de su publicación en ruso fue traducida al francés y publicado en París; la primera traducción al español fue en 1894, en la *Revista Internacional*. No obstante, su clara inspiración en las novelas de Gógol, el tema fue novedoso: “Turguéniev, en aquellos relatos escritos de 1847 a 1852 (es decir *Memorias de un cazador*), aunque trazaba perfiles diversos de tipos provincianos, el mayor espacio estaba dedicado a campesinos que mostraban poseer toda la riqueza de matices espirituales y emocionales que nadie reconocía sino en las clases superiores. Las figuras sucias y despreciables de los *mujiks* tenían aquí las cualidades morales, la profundidad psicológica, la aguda inteligencia natural, la capacidad de piedad y ternura, todo aquello que define la grandeza humana”. (Zúñiga, 2011: 14).

Se nota que la traducción al español está salpicada de expresiones del mundo de los campesinos (*mujik*) rusos, y de sus viviendas (*isba*) y expresiones de la normatividad en el mundo semifeudal de esos campesinos (hasta tal grado que la edición en español tiene al final un vocabulario ruso). La *barshchina* y el *obrok* son diferentes obligaciones económicas y materiales de los campesinos para con sus señores, que se titula barín. Vale la pena mencionar, ya que estamos cerca de la fecha de la liberación de los campesinos de su servidumbre (que se efectuó en 1861), que la libertad tuvo su precio: los campesinos tuvieron que comprarla en un arreglo muy complicado, donde el 20 % del precio de su libertad se tuvo que pagar en el momento de la liberación, y el otro 80 % se pagó con préstamos al 8 % al año, una deuda que solamente se canceló con la revolución liberal en 1905.

El primer cuento, “Jor y Kalinich” es un estupendo retrato psicológico doble de dos campesinos que, en la etnografía de Turguéniev, podemos considerar como “tipos”, constituyendo así una tipología. El texto inicia con una comparación de dos distritos, dando así pie a una teoría de determinismo geográfico:

Quien haya tenido ocasión de trasladarse del distrito de Voljov al de Zhizdra habrá notado con asombro la radical diferencia que existe entre las gentes de Orlov y la de Kaluga. El *mujik* de Orlov es de pequeña estatura, cargado de hombros, adusto; mira de soslayo, vive en miserables *isbas* de pobos y está sometido a la *barshchina*, no ejerce el comercio, come mal, calza *laptis*, mientras que el *mujik* kalugués, que practica el *obrok*, habita en amplias *isbas* de pino, es alto, mira audaz y alegremente, muestra una cara limpia y blanca, trafica con aceite y resina, y los días de fiesta calza botas (p. 43).

No solamente se presentan esos tipos para caracterizar y contrastar los diferentes campesinos, los retratos psicológicos se desarrollan hasta tornarse en auténticas historias de vida, una de las herramientas predilectas de la antropología cultural estadounidense. Esas historias de vida son —por supuesto— muy diferentes de carácter, profundidad y extensión, pero podemos tener confianza del comentario de Tolstói (que admiraba a Turguéniev y su prosa, pero no todo el tiempo, en un momento retó a Turguéniev a duelo): “Turguéniev escribe dos o tres renglones y podemos oler el ambiente”.

La más completa y extensa de esas historias de vida es la de Yermolai, que nos sigue a través de toda la novela, que volvemos a encontrar en varias ocasiones, y está presentado “en lo redondo” y no solamente como tipo, realmente se nos presenta como un ejemplo de un miembro de una “intelligentsia campesina”.

Se nota también que este texto, igual que los demás de la novela, está repleto de información que podemos llamar “etnográfica”, en muchos casos a través del uso de la lengua, una lengua que contiene muchos conceptos que eran desconocidos por los lectores “cultos”, que probablemente sabían más de la historia de Francia y Alemania que de la de los campesinos rusos.

En el segundo cuento, “Yermolai y la molinera”, se revela más claramente el desarrollo de una etnografía específica de Turguéniev, como un doble movimiento “de pinzas”, entre la descripción del paisaje y el análisis psicológico. Al inicio del texto encontramos una descripción de varios aspectos de la naturaleza

que muestran no solamente el amor de Turguéniev por la naturaleza, sino también su profundo conocimiento de esta misma naturaleza.

Un ejemplo de la descripción de la naturaleza es la introducción a “Agua Rosada”:

A principios de agosto los calores suelen ser insoportables. En esa época del año, desde las doce hasta las tres, el hombre más resuelto y entregado a la caza no se siente con ánimo para cazar, y el perro más leal empieza “a limpiarle las espuelas al cazador”, es decir andar tras él al paso, guiñando morbosamente los ojos y con dos palmas de lengua fuera, y en respuesta a los reproches de su dueño menea humilde el rabo y se muestra turbado, pero no avanza ni un paso [Y después de esta introducción nos dirigimos a la acción:] “Precisamente un día así me encontraba yo cazando”.²²

Turguéniev es muy cuidadoso con las introducciones a sus capítulos, en los cuales se nos presentan las condiciones generales del ambiente en el cual se va a desarrollar la acción. Son muy ricas descripciones de un rincón de la naturaleza, y siempre desde el punto de vista de un cazador. En efecto, sería posible reunir las introducciones a los veinticinco capítulos y publicarlos en la forma de un libro con el título “Las estaciones del año en Oriol”.

Un ejemplo de la introspección psicológica nos mete adentro de la vida y el pensamiento del médico rural:

Por fin, sin poder aguantar más, voy y me levanto. Pienso: “iré a ver qué hace la paciente”. Su alcoba estaba junto al salón. Bueno, me levanto, abro despacito la puerta, ¡y cómo me palpitaba el corazón! Miro: la doncela duerme, abierta la boca y hasta ronca ...¡qué bestia! La enferma yace, con la cara vuelta hacia mí y los brazos extendidos, ¡la pobrecita! Me acerco Cuando de pronto, abre los ojos y se me queda mirando.²³

Podemos decir que la descripción de la naturaleza corresponde a la etnografía tal como se mani-

fiesta en la antropología social británica,²⁴ mientras que las descripciones psicológicas se acercan a la etnografía tal como se practica en la antropología cultural norteamericana, en particular en la orientación conocida como “cultura y personalidad” (cuyos representantes más conocidos son Ruth Benedict y Margaret Mead, y de la cual se encuentra una buena presentación y análisis en Rutsch, 1987). Turguéniev como buen novelista no utiliza la palabra “cultura”, pero logra “describir”, sin hacerlo explícito definir, en primer lugar, con una notable empatía describir la cultura de los campesinos rusos de una región, la región de Oriol, un poco fuera de Moscú y, en segundo lugar, “captar” la cultura suya, la cultura de los pequeños y medianos hacendados (la baja nobleza), que podemos suponer sea más homogénea a través del enorme país que es Rusia

Podemos decir que Turguéniev, en sus incursiones etnográficas, no solamente logra captar las dos culturas mencionadas, sino también hacer un notable avance en un problema que normalmente es considerado como la propiedad de la antropología: el problema de lo inter-cultural, que en años recientes se ha vuelto la gran moda.

El texto de “Yermolai y la molinera” está lleno de sutiles observaciones, de las cuales quisiera mencionar tan sólo dos. En primer lugar, el concepto “intelligentsia” es de origen ruso, y Turguéniev ha contribuido mucho a su definición, desarrollo y explotación. Históricamente, el concepto tiene que ver con el hecho de que, al principio del siglo XIX, la intelligentsia era propiedad de la nobleza que paulatinamente, sobre todo a partir de la rebelión de los decembristas en 1825, y bajo la influencia de las ideas de los filósofos ilustrados franceses, se hizo propiedad de una nueva clase, la burguesía ciudadana. Turguéniev no solamente contribuyó al desarrollo del concepto como propiedad de la burguesía, podemos decir que las características de Yermolai vienen a constituir un retrato de una “intelligentsia campesina”.

La otra observación genial tiene que ver con la clase social del propio Turguéniev, los hacendados agrarios,

²² Iván Serguéievich Turguéniev, *Memorias de un cazador* (Madrid: Cátedra, 2007), 73.

²³ Turguéniev, *Memorias...*, 88.

²⁴ Véase, por ejemplo, Adam Kuper, *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica* (Barcelona: Anagrama, 1975).

que se desarrollan copiando a la cultura citadina. En el retrato de Zvierkov, en el cual Turguéniev revela la total falta de sensibilidad y empatía de los que tienen el poder en la Rusia del XIX, y en el retrato doble de la estupidez e insensatez del hacendado en contraste con la sensibilidad y sabiduría de la campesina Anna, presenta Turguéniev toda una teoría causal del sufrimiento de la enorme mayoría de los rusos.

En este relato de Yermolai hay otro detalle que llama nuestra atención, el breve comentario de Anna: “No, yo no soy sierva... era sierva”. Este comentario nos recuerda el contexto histórico de la novela de Turguéniev: la novela fue publicada en 1852 y la liberación de los siervos en Rusia sucedió en 1861, y dicen los chismes que el zar, Alejandro II, había leído la novela y que su idea de liberar a los siervos proviene en parte de su lectura de la novela. Si es así, podemos decir que la novela de Turguéniev no solamente es una obra de antropología, es una obra de antropología aplicada.

El texto “El médico rural” es notable en el sentido de que es el primer acercamiento de Turguéniev a lo que será el tema favorito de toda su vida: el amor y, en este caso, el amor y la muerte. Es una muy tierna historia de un médico rural que será llamado a una hacienda, muy pobre pero con unas gentes muy cultas, para atender a una joven que está enferma, y la madre anciana está fuera de sí y no sabe qué hacer. Balbucea el médico: “Le confieso francamente –ahora no hay por qué ocultarlo– que me enamoré de mi paciente” [y prosigue] “cree usted que yo mismo estaba también a punto de morirme”²⁵

En “Mi vecino Radilov” aparece una nueva figura, ya no se trata de campesinos o de profesionistas provinciales, sino de la clase de Turguéniev mismo: la baja nobleza rural.

A través de todos los textos se siente la presencia de un fantasma, unos de los temas principales de Turguéniev, el proceso de decadencia y empobrecimiento de los hacendados de la baja nobleza rural, que surge del hombre superfluo y se desarrollará para ser el pensamiento crítico en Rusia y desembocar en la Re-

volución de Octubre en 1917. A veces este proceso adquiere figura humana, como en el inquilino de Radilov Fiodor Mijiejich:

Aparentaba tener unos setenta años, su levitán de nanquín colgaba tristemente de sus secos y huesudos hombros. Bailaba ora dando intrépidos saltos, ora manteniéndose inmóvil y movía la calva cabecilla, estiraba el fibroso cuello, pataleaba, ora doblaba con notable dificultad las rodillas. Su desdentada boca dejaba escapar una débil vocecilla. Radilov adivinó, sin duda por la expresión de mi rostro que el “arte” de Fiedia no me producía gran placer... También fue un hacendado –continuó mi nuevo amigo–, y de los más ricos, pero se arruinó, ahora vive en mi casa.²⁶

Y surge también otra figura que será un habitante permanente de las novelas de Turguéniev: la mujer sólida, coherente y confiable –además, guapa e irresistible–, a diferencia de los hombres que logran arruinar sus haciendas con su falta de constancia y talento, “le escuchaba con atención, a la par que a hurtadillas miraba a Olga. No era muy guapa, pero la decidida y tranquila expresión de su rostro, su ancha y blanca frente, sus espesos cabellos y, sobre todo, sus ojos castaños, no muy grandes, pero inteligentes, claros y vivos, hubieran impresionado a cualquiera que hubiera estado en mi lugar”.²⁷

Gran parte del libro son descripciones de la vida de los campesinos, en los años antes de 1861 todavía siervos, con una impresionante empatía, y descripciones de la vida de los pequeños, y a veces no tan pequeños, terratenientes, siempre críticas y ocasionalmente con un sarcasmo que revela la herencia de Gógil.

Pero la introducción a “El odnodvorets Osianikov” (pp. 105-107) es un texto casi normativo que nos presenta un ejemplo de un pequeño hacendado que vive como, en la opinión de Turguéniev, debe vivir, la vida moralmente correcta, y el consecuente respeto de sus vecinos.

El séptimo capítulo, con el título “Lgov” es uno de los capítulos más tiernos y dramáticos. Como todos los capítulos, empieza con una breve introducción que nos

²⁵ Turguéniev, “El médico rural”, en *Memorias de un cazador* (Madrid: Cátedra, 2007), 90-91.

²⁶ Turguéniev, “Mi vecino Radilov”, en *Memorias de un cazador* (Madrid: Cátedra, 2007), 98.

²⁷ Turguéniev, “Mi vecino...”, 99.

coloca en el escenario, desde la estrictamente profesional visión del cazador: “Vamos a Lgov —me dijo un día Yermilov, a quien ya conoce el lector— allí podemos dispararles a los patos a placer”.²⁸ Y sigue una presentación de los placeres y los defectos de la caza a patos.

El capítulo podría servir de manual de antropología: ¿cómo sacar información de un diálogo? Pues, en un breve diálogo logra Turguéniev transmitir al lector una apreciable cantidad de información acerca de las condiciones de vida de los siervos campesinos, condiciones que también le eran desconocidas al lector, que sea un ruso culto de la burguesía o un extranjero.

El relato más famoso de los cuentos que conforman la novela *Memorias de un cazador* es probablemente la historia de “El prado de Biezhin”, que se destaca de varias maneras. En primer lugar, ya se mencionó que ni en la antropología decimonónica ni en la siguiente antropología marxista se desarrolló en Rusia el trabajo de campo y la etnografía, ésta se desarrolló más bien en la economía, con nombres como Aleksandr Chayánov y Yevgueni Preobrazhenski, pero existe otro reducto de la etnografía, igual que en la tradición británica: en el estudio del folklor. Y “El prado de Biezhin” contiene una preciosa pieza de estudio del folklor ruso, disfrazada como un diálogo nocturno alrededor de la fogata entre un grupo de cinco jóvenes que hacen trabajo de pastoreo:

—¿Así que has visto al *domovoy*?

No, al duende no le he visto, no se le puede ver —respondió Illiuscha con voz ronca y débil, cuyo sonido no podía reflejar mejor la expresión de su rostro—, le he visto... y no solamente yo.

Y ¿por dónde acostumbra andar? —intervino Paulusha.

Por la vieja *robria*...²⁹

En este diálogo, que tiene un fuerte olor a etnografía, encontramos en la traducción al español todo

un aparato de notas al pie de la página, que ayuda al lector extranjero y desorientado.

Todo este aparato nos deja con dos preguntas:

1) ¿qué tanto conocían los rusos esta tradición de folklor? Ya que la enorme mayoría de la población rusa eran campesinos, podemos suponer que sí les eran conocidos esos datos; sin embargo, ya que la gran mayoría de aquella masa de campesinos eran analfabetos, tenemos que plantearnos la pregunta: ¿cuántos miembros de la clase privilegiada sabían de esas cosas? Una pequeña parte de esa clase privilegiada eran urbanos y seguramente no sabían gran cosa al respecto. Y ¿de los terratenientes de la nobleza? Seguramente eran pocos los que, como Turguéniev, convivían con los campesinos y conocían sus tradiciones y creencias.

2) Tomando en cuenta que, tal como se desprende con claridad de las novelas de Turguéniev, la clase de terratenientes principalmente se comunicaban en alemán o en francés, y que muchos de ellos apenas hablaban ruso, podemos preguntar: ¿qué tanto de eso realmente sabían y entendían, y qué tanto realmente les interesaba?

En segundo lugar, se distingue la prosa de Turguéniev, que ya en su primera novela se reconoce como una prosa de una notable economía verbal, lo que, sin embargo, se reconoce en todos los capítulos de la novela.

En tercer lugar, Turguéniev no solamente ha desarrollado una prosa que está cerca de la perfección, y se hizo famoso mundialmente, también ha desarrollado un método de su uso, de manera que en toda la novela podemos distinguir tres tipos de prosa, que se manifiestan en tres tipos de uso, situación que tal vez se muestra más claramente en “El prado de Biezhin”. El primer tipo de prosa podemos llamar *prosa panorámica*, que sirve de introducción a cada capítulo y que define el ambiente, el tiempo y el espacio, todo dentro de la visión de un cazador. “El prado de Biezhin” inicia así:

Era un maravilloso día de junio, uno de esos días que se ven solo cuando el tiempo se ha fijado para largo. Desde el amanecer el cielo está sereno, la aurora no ofrece fulgores de incendio, sino que se difunde en dulces tintes

²⁸ Turguéniev, *Memorias...*, 125.

²⁹ Turguéniev, *Memorias...*, 146.

rosados. El sol no despidé fuego, no está al rojo vivo como durante la tórrida sequía, no tiene el tono púreo mate que ofrece antes de una tormenta, sino que brilla límpido y resplandeciente y emerge apaciblemente de una nubecilla estrecha y larga, irradiando un cierto frescor, sumiéndose de nuevo en la malva neblina. El finísimo borde superior del alargado estrato, cuyo brillo recuerda el de la plata batida, resplandece serpenteante. Pero los juguetones rayos surgen de nuevo y el potente astro se eleva risueño con impetuoso impulso.³⁰

Ya hemos definido el ambiente general y se requiere un medio para articular este ambiente general con lo que es el ambiente más estrecho y específico del tramo; para eso sirve la *prosa de transición*, que en “El prado de Biezhin” se presenta así:

Un día como ése me dedicaba yo a cazar urogallos en el distrito de Chern, en la provincia de Tula. Tropecé con gran número de aves y cacé bastantes, y mi repleto morral dañaba sin piedad mi hombro; el crepúsculo se apagaba ya, y en la atmósfera, clara aún, pero no iluminada por los rayos del sol que se ponía, comenzaban a espesarse y esparcirse frías sombras, cuando decidí, por fin, regresar a mi casa. Recorrió a grandes pasos una gran extensión —*plóshad*— de matorrales, subí a un cerro, y en lugar de la conocida llanura, con su pequeño robledal a la derecha y su bajita iglesia blanca en la lejanía, apercibí un paisaje completamente desconocido.³¹

Por fin entramos en la acción del texto y de la trama que es, por supuesto, diferente en cada uno de los capítulos de la novela y que, sin embargo, se mantienen unidos por el marco general: todo es el cuento de una temporada de caza. En este capítulo particular, “El prado de Biezhin”, ya se inicia el tramo en la *prosa de transición*, en la cual se pierde el cazador e intenta encontrar su camino, pero tropieza con cinco muchachos que cuidan unos caballos y pasan la noche en el bosque. Este hecho da pie a una galería de retratos individuales de los cinco jóvenes:

Los muchachos estaban sentados a mi alrededor, y también los dos perros que habían intentado devorarme. Durante largo tiempo no pudieron habituarse a mi presencia y entornando adormilados los ojos y mirando de reojo al fuego gruñían de vez en cuando con un singular sentido de su dignidad; primero gruñeron y luego rezongaron ligeramente, como si lamentaran no haber podido satisfacer su deseo. Los chicos eran cinco: Fiedia, Paulusha, Illiusha; Kostia y Vania. Supe sus nombres al oírlos hablar y ahora me propongo presentarlos, lector.³²

Luego siguen cinco pequeñas biografías, asignándole a cada uno de los cinco muchachos su propio carácter y temperamento:

Al primero, el mayor de todos, Fiedia, le echarías catorce años. Era un muchacho bien proporcionado. De rasgos agradables y finos, quizás demasiado menudos, rizados cabellos rubios, ojos claros, que siempre sonreían, medio alegres, medio distraídos. Debía pertenecer, según todos los indicios, a una familia acomodada, y si se encontraba allí no era por necesidad sino como entretenimiento. Llevaba una camisa de percal de colores con ribete amarillo, el pequeño armiaco, a modo de esclavina, apenas se sostendía sobre sus estrechos hombros; de su cinturón azul colgaba un peine. Sus botas, de caña baja, eran efectivamente suyas, no de su padre.³³

Es evidente que Fiedia es el líder de los muchachos. En este retrato colectivo nos muestra Turguéniev su maestría en la creación de caracteres y el manejo de los mismos pues, de cada uno de los cinco muchachos se nos ofrece no solamente una cuidadosa etnografía, es decir, una descripción de lo observable, sino que después de unas tantas palabras, cada uno de los jóvenes ya tienen su propia “personalidad”, los “conocemos”. Parafraseando a Tolstói podemos decir que “unos pocos pincelazos, y ya tenemos una persona” y, no solamente tenemos una firme y precisa imagen de

³⁰ Turguéniev, *Memorias...*, 139.

³¹ Turguéniev, *Memorias...*, 140.

³² Turguéniev, *Memorias...*, 144.

³³ Turguéniev, *Memorias...*, 144-145.

los cinco sujetos, sino también de sus diferencias y su interacción.

El segundo chiquillo, Paulusha, tenía el pelo negro, desgreñado, los ojos grises, los pómulos salientes, la tez pálida, castañaada, la boca grande, aunque correcta, la cabeza enorme —una barrica de cerveza, como suele decirse— el cuerpo achaparado, torpón [...]

Las facciones del tercero, Illiusha, eran bastante insignificativas: nariz aguileña, cara alargada, cegato; su expresión reflejaba una preocupación resignada, enfermizo [...]

En cuanto al último, Vania, al principio no me había dado cuenta de él: estaba echado en el suelo, acurrucado pacíficamente bajo una burda esterilla, y solo de vez en cuando asomaba su rubia y rizada cabeza. Tendría siete años como máximo [...]

El cuarto, Kostia, un chiquillo de unos diez años, atrajo mi atención por su mirada penetrante y triste, Su carita era menuda, delgada, pecosa, puntiaguda como la de una ardilla, apenas sí se le distinguían los labios, pero sus grandes ojos negros, brillantes con débil destello, producían singular impresión.³⁴

La última noticia de Paulusha, que era el más aventureño fue que “Por desgracia tengo que añadir que Pavel murió aquel mismo año. No se ahogó, pero se murió al caer de un caballo. Qué pena, qué buen muchacho era”.³⁵ Es con cierta razón que Turguéniev es clasificado como “realista psicológico”, pues en sus descripciones que yo llamaría etnográficas, se destacan las características físicas, visuales, pero se vislumbran también, con una enorme economía verbal, una serie de temperamentos.

Después de esta cuidadosa preparación, llegamos a la acción: los antropólogos tenemos fama por nuestra atención a los detalles en la descripción pero, ya que circulamos entre auténticos científicos, tenemos también la reputación de ser muy torpes e imprecisos en la explicación. Creo que Turguéniev, en lo con-

cerniente al detalle, puede competir con cualquier antropólogo-etnógrafo:

Todos volvieron a guardar silencio. Pavel echó al fuego un puñado de ramas secas que, al contacto con la resplandeciente llama, ennegrecieron bruscamente, chisporrotearon, humearon y comenzaron a alabearse, elevando las calcinadas puntas. El reflejo de la luz se difundió con temblante titileo, por todas partes, sobre todo hacia arriba. De repente, sin saber de dónde, hizo su aparición un pichón blanco y se dirigió directamente a la luz, revoloteó asustado en un mismo sitio. Envuelto todo él en un ardiente brillo, y desapareció batiendo las alas.³⁶

Aparte de los intereses míos que mencioné al inicio de este texto, quisiera mencionar uno más: atrae mi atención la Escuela de Mánchester, que fundó Max Gluckman en la entonces colonia británica Rhodesia del Norte (ahora la república de Zambia) en los años previos a la Segunda Guerra Mundial, y volvió a fundarla en Mánchester en 1948, en la Universidad de Victoria. La Escuela de Mánchester me interesa tanto que he publicado una descripción general de ella, que no es una escuela de antropología, sino de antropología y sociología³⁷ y una descripción del método de esta escuela,³⁸ además de que recientemente he publicado la traducción de una serie de los más importantes artículos de Max Gluckman.³⁹ La razón por la cual menciono este interés es porque la más importante innovación que ha contribuido la Escuela de Mánchester es el método del análisis situacional y, estirando un poco el argumento, me parece que las novelas de Turguéniev en general y, en particular *Memorias de un cazador*, con el cuidadoso tratamiento de los elementos del texto, se pueden ver como prefigurando algu-

³⁶ Turguéniev, *Memorias...*, 153.

³⁷ Leif Korsbaek, “La Escuela de Mánchester. Colonialismo británico en el marco del Estado de bienestar”, *Anales de Antropología*, vol. 52, núm. 1 (2019): 99-115.

³⁸ Leif Korsbaek, “La prehistoria de la Escuela de Mánchester. El Instituto Rhodes-Livingstone en el centro-sur de África”, *Estudios de Asia y África*, núm. 159 (2016): 199-235.

³⁹ Leif Korsbaek, *La antropología de Max Gluckman* (Puebla Costa Amic, 2020).

³⁴ Turguéniev, *Memorias...*, 145-146.

³⁵ Turguéniev, *Memorias...*, 160.

nas de las virtudes del método de análisis situacional de la Escuela de Mánchester.

En su tratamiento de los hombres y las mujeres, y también en su discusión del abismo generacional, por ejemplo en *Padres e hijos*, Turguéniev se acerca al método comparativo de los antropólogos. Como un elemento de su agenda política, siempre presenta a una persona políticamente avanzada, en contraste con otra persona con todas las opuestas características. Su serie de personajes no es solamente un estudio histórico del pensamiento crítico en la Rusia de los zares, es al mismo tiempo el sepelio del viejo mundo con sus aristócratas conservadores y recalcitrantes.

En algunos lugares Turguéniev se vuelve muy sencillamente y de manera explícita sociólogo, invocando visiones y métodos sociológicos: “Cualquier persona ocupa cierta posición en la sociedad, y tiene también algunas relaciones, y a todo siervo se le dan si no algunos gajes, por lo menos algunos víveres”.⁴⁰

En sus estudios de esas familias campesinas y de nobleza baja —*Nido de nobles*, como se titula una de sus novelas—, se acerca inevitablemente a otra de las obsesiones de los antropólogos, el estudio del parentesco. En “Mi vecino Radilov”, el tal Radilov, que es viudo, vive evidentemente con Olga, la hermana de su difunta esposa, pero sin casarse con ella, pues la iglesia ortodoxa prohíbe a los viudos, y las viudas, casarse con parientes del difunto o la difunta

Conclusión

¿Qué podemos concluir, cuál ha sido la importancia de Turguéniev, en el campo etnográfico y en otros campos, y, cuál es la justificación de sacar del baúl del olvido colectivo a un autor de novelas que falleció en 1883?

Su primer mérito es, evidentemente, haber elevado la prosa en la literatura rusa a un nivel de perfección nunca antes visto, y tampoco después. Con mucha razón la prosa de Turguéniev ha sido alabada por su limpieza y economía verbal. Aun viviendo en Francia una buena parte de su vida, su vida fue dedi-

cada al desarrollo de la prosa en su lengua materna, el ruso. Muy cerca de ese mérito encontramos a otro: su contribución al desarrollo de la novela en la literatura rusa. El siglo XIX fue en gran medida el siglo de la novela realista, y en particular, durante esa centuria la literatura rusa está repleta de novelistas de un nivel extraordinario: empezando con los fundadores Aleksandr Pushkin, Mijaíl Lérмонтov y Nikolái Gógol, encontramos, aparte de Turguéniev, a León Tolstói, Fiódor Dostoyevski, Iván Goncharov y otros más.

Es la opinión general entre los especialistas que el desarrollo de la novela de Turguéniev es un proceso histórico autóctono, dentro de Rusia, evidentemente con fuertes influencias de Pushkin, Gógol y Lérмонтov, pero con poca influencia de novelistas de otros países, mientras que es generalmente aceptado que Turguéniev mismo ha ejercido una fuerte influencia en el desarrollo de la novela en otras tradiciones nacionales. En la literatura anglosajona es manifiesta la influencia de Turguéniev sobre todo en la novela de Henry James, con quien Turguéniev convivió en París durante un año. También en la novela francesa encontramos fuertes influencias de Turguéniev, sobre todo en Gustave Flaubert y Guy de Maupassant. Si nos dirigimos a la novela en Dinamarca, encontramos una influencia directa de la novela rusa en el desarrollo de ésta, pues leer a la obra del romántico Steen Steensen Blicher es como leer a Gógol, y la prosa de Henrik Pontoppidan, uno de los más importantes representantes del realismo decimonónico en Dinamarca, tiene una fortísima similitud con la prosa de Turguéniev.

Opina la investigadora estadounidense Roberta Rubinstein,⁴¹ que hubo una especie de “fiebre rusa” en Inglaterra entre 1912 y 1922; es decir, un entusiasmo por el pensamiento ruso que llegó a influir sobre el desarrollo de la modernidad en Inglaterra. Quien en particular captó esta “fiebre rusa” fue Virginia Woolf, y específicamente se menciona primero a Dostoyevski como vehículo de esta influencia, luego a Tolstói, y más tarde se menciona a Turguéniev como fuente. De esta manera, Turguéniev habría influido directamente

⁴⁰ Iván Serguéievich Turguéniev, “Agua rosada”, en *Memorias de un cazador* (Madrid: Cátedra, 2007), 75.

⁴¹ Roberta Rubinstein, *Virginia Woolf and the Russian thinking* (Nueva York: Macmillan 2015).

no sólo sobre el desarrollo de la novela en la tradición británica, lo que es evidente y generalmente aceptado, sino también sobre el desarrollo del pensamiento moderno en Inglaterra.

Sin embargo, quisiera subrayar otros dos méritos, que no se mencionan con la misma frecuencia: por lo regular, Turguéniev es considerado un autor tradicional y reaccionario pues, aunque vivió en París en 1848, el año de la revolución en Europa, no participó en esta revolución, a diferencia de otros rusos exiliados; es evidente que para el gobierno soviético fue difícil recoger a su seno a un autor considerado por los revolucionarios como reaccionario, y al mismo tiempo le fue problemático para el mismo gobierno ruso, algo nacionalista, distanciarse de un autor mundialmente famoso, como lo fue Turguéniev. Para mayor complicación, Turguéniev fue el autor favorito de Lenin. Así que se creó un Turguéniev marxistamente aerodinámico. En resumen, por una especie de justicia poética tenemos hoy una imagen de Turguéniev como precursor e inspiración de la Revolución de Octubre, un Turguéniev que es aceptado tanto de la derecha como de la izquierda.

El otro mérito es evidente: si se considera que el caso de Rusia en el siglo XIX es como la encarnación y exemplificación del postulado de Mario Vargas Llosa, vale la pena subrayar que los evolucionistas, que dominaron la antropología durante todo aquel siglo, nunca desarrollaron un trabajo de campo sistemático, eran antropólogos de gabinete, y el trabajo de campo no fue desarrollado hasta por Franz Boas en los años 1880 y, una generación más tarde, por Malinowski, en 1922 (pues el trabajo de campo de Radcliffe-Brown, también en 1922, fue mediocre). Sobre este trasfondo es justo decir que los estudios preparatorios para la primera novela de Turguéniev, *Memorias de un cazador*, representa el inicio de una tradición de trabajo de campo y etnografía en Rusia. Así que, al mismo tiempo de nombrar Turguéniev el cronista del pensamiento de crítica social en Rusia, lo podemos también llamar “padre del trabajo de campo en Rusia”.

Se ha postulado recientemente que tanto la etnografía como la antropología tienen su origen entre

Rusia y Alemania: “yo muestro cómo ‘etnografía’ empezó como trabajo de campo entre los pueblos de Siberia (Rusia asiática) en los años 1730 y 1740, fue generalizada como ‘etnología’ en los centros académicos de Göttingen (Alemania) y Viena (Austria) en los años 1770 y 1780, y luego fue adoptado por estudiosos en otros países”.⁴² Lo que es una contribución sumamente valiosa, y que, sin embargo, no obliga a uno a estar de acuerdo en su planteamiento. En eso, lo único nuevo es el énfasis en la situación en Rusia, Alemania y Austria, pues en varios textos Evans-Pritchard ha insistido en que la antropología es hija de la Ilustración, lo mismo ha hecho Marvin Harris.

Los ilustrados rusos y germánicos hicieron muchas cosas, y tal vez es cierto que hicieron trabajo de campo, pero no hicieron trabajo de campo antropológico. Esas observaciones nos obligan a plantear la pregunta: ¿Qué es el trabajo de campo antropológico?, y ¿en qué se distingue de otros tipos de trabajo de campo? Sin meterme en una larga y enredada discusión, quisiera distinguir dos cualidades, que destacan el trabajo de campo después de Boas y Malinowski.

En primer lugar, la reflexividad, que surge en el momento que el investigador descubra que sus objetos de estudio son al mismo tiempo sujetos que tienen, para usar la palabra de un conocido antipositivista, Friedrich Nietzsche: “tienen voluntad”. En segundo lugar, los objetos de estudio (es decir, los sujetos) tienen dignidad; como ilustración de eso, quisiera invocar a mi profesor de hace muchos años en la Universidad de Copenhague, Johannes Nicolaisen (ahora difunto). Era su opinión que la antropología, antes que nada, pertenece a la educación pública, pues opinaba que su objetivo es crear la necesaria sensibilidad para coexistir con gentes de otras culturas; en eso estoy cordialmente de acuerdo, y creo que nunca ha sido más cierto que en los actuales tiempos de globalización y convivencia universal. Mientras que el respeto por los objetos de estudio (de ninguna manera sujetos) se limitaba al respeto que un gobierno totalitario, imperial y absolutista, que es lo absolutamente

⁴² Han Vermeulen, *Before Boas. The genesis of ethnography and ethnology in the German enlightenment* (Lincoln / Londres, University of Nebraska Press, 2015), XIII.

mínimo, el respeto por los campesinos es más que evidente no solamente en *Memorias de un cazador*, sino en varios detalles de la vida de Turguéniev.

Expreso, por último, una palabra acerca de las denominaciones, “etnografía” y “etnología”, que ocupan un lugar muy importante en la monumental obra de Vermeulen; que me importan relativamente poco, y me permito utilizar la etiqueta “antropología” a través de todas esas fronteras. En otro contexto he escrito: “Es curioso que esa disciplina que tiene un nombre tan arrogante, la antropología, el estudio del hombre, tiene de a cristalizarse en pequeñas tradiciones nacionales, a veces nacionalistas, de manera que es posible hablar de una antropología social británica, una antropología cultural norteamericana, y hasta una antropología danesa y una cubana” (mi comentario es del manuscrito de un libro con el título *Los primeros veinticuatro años*, acerca de la antropología británica en Melanesia entre 1898 y 1922; el libro es una discusión de la contribución muy poco mencionada de otros antropólogos británicos a la revolución teórica y metodológica que por lo regular se le adjudica a Malinowski: tres profesores, Haddon, Rivers, Seligman, y siete estudiantes, Radcliffe-Brown, A. M. Hocart, Gerald Camden Wheeler, Diamond Jenness, Gunnar Landtmann, John Willoughby Layard y, finalmente, el propio Malinowski. El manuscrito ha sido aprobado para publicación por una editorial alemana).

Las distinciones son a menudo arbitrarias y de poca relevancia. Les doy un ejemplo de mi propia experiencia: hace un poco más de cincuenta años que un famoso sociólogo, que se llevaba bien con la rectoría de la Universidad de Copenhague, estuvo en peligro de ser desempleado. Como solución al problema se inventó una Facultad de Sociología Cultural. Con cierta razón se puede preguntar: ¿qué es sociología cultural? La respuesta es sencilla: la sociología cultural es estudios socioculturales, según los lineamientos de la Escuela de Fráncfort. La facultad siguió existiendo durante más de cincuenta años, y solamente recientemente se cerraron sus puertas. Es un caso extremo, y la mayor parte de las “etiquetas” tienen una razón histórica, como por ejemplo, la distinción entre antropología social británica y la antropología cultural

norteamericana, que se explica por sus diferentes orígenes y sus diferentes estilos de trabajo de campo y etnografía, en mi opinión.

Con frecuencia, las novelas de Turguéniev son clasificadas como “literatura universal”, lo que es evidentemente una tontería. Como ha comprobado Alfred Kroeber, la novela surgió históricamente solamente en tres culturas: en el occidente, en Japón y en China (Kroeber, 1951). Sin embargo, es impresionante hasta qué grado exactamente las novelas de Turguéniev logran iluminar las condiciones en una situación geográficamente muy alejada del universo de esas novelas. Y no será una exageración decir que la primera novela de Turguéniev, *Memorias de un cazador*, es una fiel representación de la situación política y cultural en México de hoy en día. En 2018 sucedió en México lo que muchos habían considerado imposible: una revolución por la vía de las urnas electorales, después de casi veinte años de lucha contra el sistema fue elegido Andrés Manuel López Obrador como presidente del país, con una votación a su favor el 57% de los votos. En los breves años de existencia de un auténtico Estado de derecho mexicano, nos hemos dado cuenta qué tan difícil es hacer una revolución sin violar las leyes, está muy cerca de ser una misión imposible.

Leemos en las *Memorias de un cazador* que “el barín era como debe ser un barín (el barín siendo el terrateniente, es decir el dueño de los siervos,⁴³ es exactamente uno de los “argumentos” de la oposición silenciosa en el pueblo mexicano, criticando a la falta de elegancia del nuevo presidente en su lucha contra la corrupción, olvidando que la elegancia de los políticos corruptos, que tanto admirar, es financiada por ellos mismos, por la vía de la corrupción.

⁴³ Turguéniev, “Agua...”, 80.



Pleitos en la aldea Angaraes en las primeras décadas del siglo XX

Lawsuits in the Angaraes village in the first decades of the 20th century

Rommel Plasencia Soto*

Doctor en Antropología Social, Departamento de Antropología,
Universidad Nacional Mayor de San Marcos / rplascencias@unmsm.edu.pe

RESUMEN

En este trabajo¹ se exponen algunos casos hallados en el Archivo Regional de Ayacucho, que ilustran un espacio regional en las primeras décadas del siglo XX. La región de Huancavelica en ese entonces, si bien mantenía una estructura social que suele llamarse “tradicional”, ya se avizoraban algunos cambios. Las audaces mediadas del leguiismo en la región (como fue enfrentar a los hacendados con una capa de comerciantes, acelerar la circulación de mercancías a través de carreteras y fomentar el indigenismo) irán minando lenta pero inexorablemente, el anclaje de sus principales bases, como fueron la preeminencia socioétnica y su reemplazo por nuevos actores que llegaron por las carretas o dotados por el Estado.

Palabras clave: Angaraes, poder regional, conflictos, comunidades campesinas.

ABSTRACT

In this work some works that are in the Regional Archive of Ayacucho city that illustrate a regional space in the first decades of the 20th century are exposed. The Huancavelica region at that time, although it maintained a social structure that is usually called “traditional”, some changes were already on the horizon. The audacious measures of legalism in the region (such as confronting the landtenures with a stratum of merchants accelerating the movement of goods through highways and promoting indigenism) they will slowly but inexorably erode the anchoring of their main bases, such as socioethnic preeminence and their replacement by new actors who arrived on the roads or endowed by the State.

Keywords: Angaraes, regional power, struggles, peasant communities.

Fecha de recepción: 1 de noviembre de 2023

Fecha de aprobación: 15 de junio de 2023

* ORCID: 000-0002-6637-8431.

¹ Este trabajo se basa en el capítulo V de la tesis doctoral del autor: “Comunidades Indígenas de Huancavelica: etnicidad, conflicto y autonomía cultural en el Perú central, 1880-1980” (Universidad de Sevilla, Sevilla, 2016).

Huancavelica fue una región reputada como tradicional, es decir, donde las instituciones sociales erigidas a partir, básicamente, de un Estado del “antiguo régimen” del siglo XIX, excluyeron a la población campesina (“indígena”) de las cuotas de poder político y de representación; además, muchas veces las mejores tierras estuvieron bajo el control de las haciendas, en una suerte de “administración étnica del poder”, término que le debemos al antropólogo Andrés Guerrero,¹ utilizada para explicar la cuestión ecuatoriana y que se refiere a las administración privada de las poblaciones dominadas, pero que fue “desintegrándose” con la reformas agrarias, el crecimiento y la modernización del Estado y sobre todo, con la movilizaciones indígenas.

Los datos que ofrecemos son un buen ejemplo respecto de la dinámica de las relaciones socioétnicas, en un contexto de permanente conflicto y de competencia por recursos económicos y sociales. De ese modo se fue forjando una especie de identidad “comunera-campesina”, si ya no indígena, limitada al pueblo o la comarca en una especie de identidad nacida a partir de una “coyuntura”, como lo ha mencionado Wachtel para los chipaya de Bolivia.²

El escenario

Angaraes, como provincia del departamento de Huancavelica, fue oficialmente constituida en 1826 y restituida como provincia de Huancavelica en 1847. En el siglo XX, de 1930 a 1968, fue un periodo importante en que los caseríos rurales se convirtieron legalmente en comunidades indígenas y campesinas. Las más antiguas, Huanca Huanca y Huayllay Grande, datan de 1941. Las comunidades, por lo general, se ubican entre los 2 200 y los 4 800 metros sobre el nivel del mar, abarcando zonas de puna, quechua y quebradas bajas. Los ríos más importantes de su zona nuclear, el Sicra, el Upamayo y el Lircay, se dirigen hacia el departamento de Ayacucho y la hoyada del Mantaro.

Durante la Colonia, como en las primeras décadas de la República, esta región era más extensa de lo

que es hoy: comprendía parte de la provincia de Acobamba y de la actual Chaurcampa (Pallalla, Añancusi, Huayllay Grande o Callanmarca fueron comunidades muy importantes por su población tributaria y siempre aparecen citados en los padrones coloniales).

La minería colonial (los cerros de Julcani y Mimoso, entre otros) fue importante y estuvo relacionada con las comunidades de la zona, de las cuales obtenía mano de obra y productos alimenticios. La documentación que sirven de fuente para el presente trabajo está referida a un conjunto de comunidades y pueblos que gravitan en el *hinterland* de la ciudad y el valle de Lircay, equidistantes entre la ciudad de Huancavelica (la villa rica de Oropesa) y Huanta (la esmeralda de los Andes).

El mundo de afuera estaba cristalizado en el pueblo de Lircay, capital de la provincia y sede de los poderes locales. Era un mundo expandido y articulado en su momento con la “cultura” y la sociedad “nacional”. Los patronímicos españoles, el culto a la Virgen del Carmen, el control del poder político, su incursión en el mundo letrado y su condición de lugar de residencia de los principales hacendados le confirieron un lugar hegemónico en la estructura regional. Los conflictos con las comunidades de la zona fueron recurrentes y —repetimos— están registrados en archivos locales y regionales.

Las comunidades campesinas se fueron dotando de una identidad que fue construida a través de tres niveles básicos: una fue la *territorialidad*, es decir, una conciencia de participar de un territorio no sólo sancionado legalmente sino en que su práctica histórica tenía un asiento y un sentido; luego, estaba la *organización* y la *reproducción* social, a través de los sistemas de parentesco y de redes sociales que iban delimitando una noción de equiparación y de roles análogos; por último, la *esfera simbólica*, es decir, el sentido otorgado a la realidad, que a su vez apuntalaba una cosmovisión que, si bien fue creada en el “crisol colonial”, fue en la etapa republicana donde fue confinada al ámbito rural convirtiéndose en “indígena”. El arcaísmo como un producto desechar o negado por los criollos andinos,³

¹ Andrés Guerrero, “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”, *Nueva Sociedad*, núm. 150 (julio-agosto, 1997): 98-105.

² Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI* (México: FCE / El Colegio de México, 2001).

³ *Criollos andinos* es un término utilizado por Lavallé, y se refiere a la población de origen europeo que pertenecían a la República de Españoles y poseía un sentido jurídico y estamental, pues también incluía a las castas. (B. Lavallé, *Las promesas ambiguas. Cri-*

se convertía así en “autóctono” y sus atributos eran la rusticidad vinculada a la agricultura familiar y una vida cotidiana subordinada a constelaciones extrarrurales.

El poder de denunciar⁴

Tanto los gobernadores de la provincia como otros funcionarios fueron reclutados generalmente de los grupos de poder de Huancavelica, mientras que los magistrados, por el contrario, eran en su mayoría foráneos. En un conjunto de denuncias revisadas, pudo observarse un juego de fuerzas entre el funcionariado judicial y las élites locales, pero ambos en contra de los indígenas; esta conjunción de intereses se centraba en el uso y apropiación de los recursos en un espacio en que las actividades agropecuarias y la minería eran importantes como ejes de acumulación vinculados a mercados regionales como extrarregionales.

Veamos algunos casos. En noviembre de 1877, la comunidad de Huanca Huanca había demandado al municipio de Lircay por un asunto de “reivindicación de pastos”. En 1914, Domingo Vidalón –perteneciente a una de las familias más poderosas no sólo de Angaraes sino incluso del departamento de Huancavelica– tenía encausado a Mariano Sullca “por robo”.

Eduardo Larrauri, otro miembro connotado de la “crema” local, acusaba en abril de 1923, a Gabrielano y Pablo Hilario Ichpas, junto a Esteban Melchor, por “robo de llamas” y “homicidio frustrado”. Otro vástago de las familias “notables”, el cura Dámaso Vidalón aparece como “garante”, en 1915, en una demanda de un tal Wieland (quienes se desempeñaban como administradores de

haciendas) contra los operarios Pedro Pérez y Víctor de la Torre, a quienes acusan de robo y “sustracción”.

En marzo de 1928 Abraham Delgado, el apoderado de la “Sociedad Minera Vizcachas”,⁵ propiedad de Demetrio Olavegoya, hacendado de la sierra central, acusó a Félix Oré y a Ignacio Calderón por el robo de “especies”. Lo cierto es que ese propietario minero no encontró mejor forma de escamotear los sueldos atrasados de los acusados, que acusándolos de ladrones.

Otras veces, eran los comuneros indígenas quienes hacían las acusaciones. Alejandro Vidalón y Juan Abrabovich fueron sindicados por Santos Huincho de Huayllay Grande, de ser responsables de “delitos contra el patrimonio” en su agravio. Para octubre de 1905, Fernando Wieland había demandado a Urbano Gutiérrez por “despojo municipal”. En 1936, un grupo de comuneros de Piscobamba y Latapuquio localidades cercanas a Lircay, fueron encarcelados por haber intentado apropiarse de las tierras de Huayllay Chico.

Pleitos

La región tuvo como pilares de su antiguo régimen a la hacienda y la comunidad. Ya Favre⁶ había mencionado que la hacienda no fue más eficiente que la propiedad en manos de las comunidades. Ambos estaban en cierto modo atrasados respecto del desarrollo de sus fuerzas productivas,⁷ pues no sólo poseían una agricultura multizonal y discontinua, sino que gran parte de su producción funcionaba como un “fondo de reemplazo” de la campaña agrícola subsiguiente.

llismo colonial en los Andes, Lima: PUCP / Instituto Riva Agüero, 1993.) En el siglo XIX entraron de lleno a la vida de las comunidades, para este caso, Favre los denomina *petit blancs* (1983/85). (H. Favre, “Bolívar y los indios”, *Histórica*, vol. 10, núm. 1, 1986: 1-18.) La literatura indigenista acuñó el término de *misti* (P. Van den Berghe, “El uso de términos étnicos en la literatura de ciencia sociales del Perú”, *Allpachis*, vol. 5, núm. 5, 1973, 5-17; P. Van den Bergue, *Inequality in the Peruvian Andes. Class and ethnicity in Cusco*. Columbia / London: University of Missouri Press, 1977.) Lo importante es que se definían en oposición a la órbita campesina y comunera, por ser depositarios del poder y por un estilo de consumo diferenciado de mestizos e “indios”.

⁴ Archivo Regional de Ayacucho (ARA). Corte Superior de Justicia, Razón de Causas, Lircay 1844-1934.

⁵ Vizcachas es una vieja mina cuyos orígenes son incluso coloniales, A. Raimondi nos ofrece una descripción del lugar y, en el caso del propietario Olavegoya, se inserta en el periodo que, en otro trabajo, hemos llamado de “centralización minera”, es decir la articulación de pequeñas minas alentadas por el precio de los minerales y operada por hacendados e inmigrantes extranjeros. Todo este proceso culminó con la creación de la Compañía Peruano-Suiza Julcani en 1937, para 1940 se asocian con Gildemeister y la Cerro de Pasco, que son los antecedentes inmediatos de la compañía Buenaventura. A. Raimondi, *Notas de viaje para su obra El Perú* (Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1942).

⁶ H. Favre, *Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica. Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* (Lima: IEP, 1976), 105-138.

⁷ J. Sabogal, “Estudio económico agrícola del Departamento de Huancavelica” (tesis, Escuela Nacional de Agricultura, La Molina, 1952).

Ambas se beneficiaban de las lluvias estacionales, donde la mecanización agrícola y el uso de variedades mejoradas era casi nula.

Sin embargo, estas características similares entre hacienda y comunidad, también se acoplaron a un universo cultural en que ciertos elementos eran compartidos (como el uso de la lengua quechua). También existían puntos de conexión social que, si bien los acercaban (como el compadrazgo y la etiqueta *intergrupos*), también los fijaba en posiciones de desigualdad.

El sistema ritual operaba para dramatizar esas relaciones de desigualdad-proximidad, despojándolas de su contenido objetivo de explotación y exclusión. Todo este sistema, meticulosamente elaborado y cuidado por ambos sectores, se fue desdibujando lentamente, conforme el mercado y la presencia del Estado se iban afianzando, durante la primera mitad del siglo XX, la apertura y la conexión hacia núcleos más dinámicos de la economía, ubicados en la sierra central o la costa; empero, los conflictos no se atenuaron, sino que adoptaron nuevas formas de expresión alrededor de viejos detonantes: el control y el acceso a los pastos, las tierras agrícolas y los fueros territoriales.

Haremos un salto hasta el siglo XX y hacia el fangoso terreno de las representaciones sociales. Por ejemplo, tenemos a la vista un oficio de mayo de 1959, en que Teodoro Pizarro, natural de Jauja y residente del barrio de Ballavista en Lircay, se queja ante el prefecto del departamento Alfonso Cárdenas, de que Cesáreo Pellane y su esposa Rita de la Barra, viajaban y hacían trasladar sus bienes en el flamante autobús del denunciante, sin pagar un centavo. Lo interesante del caso es que cuando el transportista se queja ante las autoridades, la pareja de vecinos aprovechados de las bondades del comerciante jaujino le insultan: “Jaujino muerto de hambre, so ajo por aquí y so ajo por allá”.

Alfredo Pellane era hijo de Cesáreo, el subprefecto de Lircay y es por ello que a Pizarro lo detienen en la comisaría local. El oficio, pues, nos revela finalmente no sólo la personalización del poder, sino también la impunidad de los notables y su reacción ante situaciones que ya anuncian una modernidad tardía, sobre todo en manos de pequeños empresarios foráneos.

Barbarie y abigeato⁸

Muchas de aquellas pugnas se escondían entre los casos de abigeato, intentos de “rebelión” y escenas de violencia cotidiana (como el estupro o el robo) que recorren el siglo XIX hasta la tercera década del XX.⁹

De la conocida tesis de Hobsbawm sobre el “bandolerismo social”,¹⁰ siempre se ha interpretado al abigeato y el robo en las sociedades rurales como un mecanismo redistributivo, tupido de relaciones de lealtad y de alianzas. En los Andes se lo planteó de manera similar;¹¹ el abigeato sería una sanción social con el fin de perjudicar, entre otros, a quienes concentraban la tierra y el ganado, masa de capital muchas veces alimentada con la apropiación de bienes de las comunidades. Y de allí surge la extrema punibilidad y estigmatización de esos transgresores en todos nuestros códigos civiles.¹² Un testimonio de la época nos relata de forma escueta sobre este fenómeno en la región. Se trata de la tesis de jurisprudencia del huancavelicano Mario Camacho de 1938 y defendida en la Universidad de San Marcos. La percepción sobre los indios de la región que externa en sus argumentos nos remonta a algunos a miradas coloniales aderezadas de psicologismo:

El indígena aislado en su pequeña existencia, vive sin ninguna perspectiva de mejoramiento. Su mentalidad estacionaria no le permite sino pensar en las funciones primitivas de la nutrición y reproducción y para llenarlos se dedica [...] al robo de carneros o llamas [...] y a la posesión violenta de la hembra, cayendo así en la delincuencia.¹³

⁸ ARA. Corte Superior de Justicia. Causas de abigeato, 1929-1945.

⁹ Un expediente de 1920 habla de la asonada de “Pumaranra”, no se ha podido develar de qué se trataba, quiénes fueron sus protagonistas y cuáles fueron sus alcances.

¹⁰ E. Hobsbawm, *Bandidos* (Barcelona: Crítica, 2001).

¹¹ C. Aguirre y Ch. Walker (eds.), *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990).

¹² Aunque la narrativa peruana les ha concedido una atmósfera romántica, como fue el caso de Enrique López Albújar, Ciro Alegria o José Varallanos.

¹³ M. Camacho, “Abigeato o cuatrería en la región de Huancavelica” (tesis de Jurisprudencia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1938).

A continuación, el futuro abogado instruido en el positivismo legal relata un hecho ocurrido en la época. En Huando, al norte de Huancavelica, una diligencia por demarcación de linderos entre la comunidad y un tal Genaro Ponce, termina con el asesinado (a pedradas) de este último. En palabras del tesista: “para luego cortarle cabeza y los pies con el fin de evitar, según una arraigada superstición indígena, que el cadáver denuncie el hecho”. Finalmente, el cadáver es sepultado en “una zanja de espinas, para que no se desprendieran de su sepultura”.¹⁴

Ese tipo de violencia, si bien no es nueva para la etnografía andina, el futuro jurista aprovecha tal relato para insertar ese suceso en un marco significativo, el que enfatiza el salvajismo y el estado de barbarie de los campesinos. Esto no sólo justificaba a las haciendas en manos de “pequeños blancos” como fortalezas del progreso, sino que también validaba acciones de represión y de control social.¹⁵

En el archivo ayacuchano del periodo que va de 1920 a 1929 se registran 116 casos de abigeato; 1921 es el año en que se registraron más casos: fueron 38 los procesados, casi todos provenientes de pequeños pueblos campesinos, como el de los reincidentes Mariano Ichpas o Melchor Huarancca.

Pequeñas rebeliones¹⁶

El 20 de agosto de 1921 inició un juicio contra Froilán P. Alva por el delito de “asónada”. En el mes de octubre del mismo año, es acusado Gregorio Zanabria por el cobro clandestino de contribuciones que hizo a “las comunidades de indígenas de Chahuarma y Pirca”; más adelante, ya en 1924, son enjuiciados junto a los mestizos Dámaso Marcelo y Pedro Soto, por “rebelión y asónada”.

El 12 de junio de 1923 el juez de Lircay, Manuel Villanueva, abrió instrucción a Víctor Ronceros y Teodoro Salazar, miembros del “Comité Pro-Dere-

¹⁴ Camacho, “Abigeato o cuatrería...”.

¹⁵ También es necesario mencionar que, hasta hoy, el proceso de ubicación del ganado robado se concreta mediante procesos adivinatorios en los que se recurre a los wamanis.

¹⁶ ARA, Razón de causas y oficios de Angaraes, legajos 1089 (1920-1929) y 1090 (1930-1034).

cho Indígena” de Congalla, por “rebelión y usurpación de autoridad”. Posteriormente Víctor Ronceros sería acusado, junto a otros personajes, por “rebelión en 1925”.

Esa década estaba en cierto modo encarrilada con una serie de conflictos sociales que, si bien resultaban embadurnados de trama legal, despedían un aliento de crisis y de enfrentamiento contra hacendados y mineros. Esto se verifica cuando examinamos las querellas entre las comunidades y los “pequeños blancos”, que quizás alentados por la expansión del mercado regional y del brusco aumento de su valor, envidiaban las tierras colectivas. En ese contexto, en 1928, la comunidad de Chincho (ubicada al este de la provincia y casi fronteriza con Ayacucho) entabla un juicio contra Tarciso Ruiz por “deslindes” de propiedad. Antes en 1906, la comunidad de Parisa, en la vecina provincia de Acobamba, había sido demandada por Raymundo de la Vega. La vieja comunidad de Huayllay Grande también había sido denunciada por el mestizo Domingo Gutiérrez por “asuntos de propiedad”.

El hambre por la tierra también alcanzó y alentó el conflicto entre los propios hacendados. En 1896, Paula Merino de Alarco denunció a Fernando Wieland, para entonces, yerno de Apolinario Zúñiga, por despojarlo —junto a indígenas allegados— de su hacienda Palcas.¹⁷ El aparato de choque del propietario más poderoso se pone en marcha: acusan al juez, “un tal Anchorena”, de tener animadversión hacia la familia Zúñiga. Al siguiente año, nuevamente Wieland se enfrenta con Melchora Cavero, viuda de Delgado, por la propiedad de Rumichaca, una hacienda triguera ubicada al sur de la villa de Lircay. El yerno de Apolinario Zúñiga aducía que la mencionada hacienda le había sido vendida en mil soles por la hija de Melchora; Lastenia Delgado y su esposo sobreviviente Santiago Flórez. Lo curioso

¹⁷ Entre los diplomados en 1926 de la antigua Escuela Nacional de Agricultura, figura Guillermo Wieland, hermano o pariente de Fernando. Esta Escuela respondió en sentido inverso a la Escuela de Ingenieros respecto de la necesidad de la clase terrateniente de dotarse de profesionales y técnicos para modernizar la agricultura costeña. En el caso de la sierra, algunos “bolsones” de modernidad también exigieron el requerimiento de agrónomos. En Puerto Arturo, en las afueras de Lircay, se instaló, por ejemplo, un campo experimental de mejoramiento de trigo.

es que en esa supuesta transacción aparecen “depositarios” (Eulogio Serpa), garantes (José María Gálvez y el cura Dámaso Vidalón) y beneficiarios con acceso (Julio Zumaita y Domingo Vidalón), todos ellos del grupo de los propietarios.¹⁸ En 1925, Wieland volvió a las andadas: esta vez acusó a Natividad Alarco, viuda de Larrauri, por “robo de reses”, ignoramos cómo terminó la causa judicial.

En 1809 en Acoria, el gobernador Miguel Gálvez demandó al juez Agripino Rojas, “un ambulante sin garantía”, por intento de “homicidio frustrado” en contra del doctor Uldarico Castro, párroco de la localidad, y Vicente Alarco, este último junto a los Vidalón y los Larrauri, familias prominentes de Huancavelica, Angaraes y Acobamba.

Sexo y honor

Han sido María Emma Mannarelli y Catalina León (1997),¹⁹ entre otras historiadoras, quienes se han ocupado, para el periodo colonial americano, de las estrategias matrimoniales y cómo a través de ellas se correspondieron con la estructura social y los circuitos del poder.

La construcción y la negociación de identidades de criollas y peninsulares expresaron relaciones de privilegio mediante el concepto (mediterráneo) del honor, el estatus adscrito (la cuestión de los orígenes) y lo que Jaramillo ha llamado la “coloridad”; esa obsesión colonial por el “blanqueamiento” y la censura hacia las mestizas y las “mezclas” que significaron las castas.²⁰

Los sistemas conyugales también se correlacionaron con sistemas de poder económico. Uno, porque los grupos dominantes se reproducen y conservan su riqueza (tierras, poder y prestigio) a través de las

¹⁸ En 1920 el Tribunal Superior de Ayacucho elevó una terna de jueces de paz para Lircay, entre ellos estaba Domingo Vidalón, es decir, la consolidación del poder *misti* a escala local.

¹⁹ María Emma Mannarelli, *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII* (Lima: Flora Tristán, 1994); Catalina León, *La primera alianza. El matrimonio criollo, honor y violencia conyugal, Cuenca 1750-1800* (Quito: Flacso / CEPAM, 1997).

²⁰ C. Jaramillo, “Las promesas de matrimonio como estrategias de movilidad social en la población de castas. Medellín, 1776-1839”, *Historia y Sociedad*, núm. 31 (julio-diciembre, 2016): 205-234.

alianzas conyugales y también porque las comunidades campesinas poseen patrones endogámicos.

Para el caso paceño (la actual Bolivia), la historiadora Clara López Beltrán lo dice con claridad: “Las redes parentales que se anudan en torno a objetivos de control y dominación de conglomerados sociales permitieron la formación de élites solidarias y capaces de controlar y dirigir los procesos socioeconómicos y políticos de la región”.²¹

Las faltas sexuales también expresaban esa tensión. En Angaraes, aparentemente, las víctimas eran hijas de los propietarios más poderosos de la región, o por lo menos estos casos están documentados. Eran estupros a secas, y a través de las demandas se “restauraba” el honor de las damas criollas y se castigaba al transgresor.

Cirilo Oré es acusado de violación en agravio de Josefina A., viuda de Vidalón, en octubre de 1921. En setiembre de 1932, Jesús Manrique es sindicado en Lircay de haber raptado a María Vidalón, hija de Mariano Vidalón quien hace la denuncia. Dos meses después se acusa a Remigio Cangalaya Samaniego, de haber “agredido sexualmente” a Patrocinia Z. de Vidalón. Por lo visto, el tal Remigio —por sus apellidos, al igual que el transportista Pizarro de 1959—, era oriundo del valle del Mantaro, una región casi sin existencia de haciendas y con una economía regional más robusta. ¿Fue un caso de seducción o agresión? La respuesta no la conocemos, por la sencilla razón de que no poseemos documentos al respecto. Si planteamos algunas preguntas podemos ensayar algunas respuestas: es posible que, en efecto, tal como dicen las denuncias, fueron violaciones de comerciantes envalentonados que desconocían (o no les importaban) los códigos sociales de los propietarios. Pero también es posible que siendo mujeres del grupo dominante hayan poseído el “poder de denunciar”, aunque desconozcamos su desenlace y la defensa que arguyeron los acusados. Y si complejizamos lo enunciado e incorporamos la dimensión del poder, puede ser que ante relaciones desiguales (una dama y un comerciante)

²¹ Clara López Beltrán, “El círculo del poder. Matrimonio y parentesco en la élite colonial. La Paz”, *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 22 (1996): 161-183, 165.

ciente mestizo) la denuncia pudo ser una estrategia para ocultar o escamotear relaciones que socavaban el honor del grupo dominante, es decir, el honor de los varones.

Ya Alberro, en su monumental obra sobre la inquisición en la Nueva España²² muestra el caso de una española que es sorprendida *in fraganti* con su esclavo en la hacienda propiedad de su esposo ausente. La dama acusa entonces al esclavo de haberla embrujado con filtros amorosos y “malas artes”, del cual los africanos eran diestros. Finalmente, después de unos azotes, el transgresor, fue vendido a una mina del sur del valle de México. De ese modo se restauró el honor de la dama, y sobre todo del esposo, así como el de la casa y la casta de los propietarios peninsulares. La Inquisición, aparte de batallar por la fe, también resguardaba el orden social.

Las denuncias judiciales se convierten, luego, en un escenario privilegiado para sopesar cuestiones como criminalidad, transgresión, culpas y castigos, evitando generalizaciones y dotando de contenido empírico a coyunturas específicas, pues como en “una gota en el océano”, éstos nos conducen de nuevo a pensar en el poder, las clases sociales o la etnicidad.

No olvidemos como Emmanuel Le Roy²³ cuestiona el gran trabajo de Ariés sobre la infancia, al demostrar (con documentos directos) que en la zona pirenaica del siglo XIV sí existía un apego y cariño por los niños.²⁴



Figura 1. Familia huancavelicana. Fuente: F. Salas-Guevara, *Historia de Huancavelica*, 2 tt. (Lima: Compañía Buenaventura, 2008), 18.

Redes y círculos

Los hacendados huancavelicanos estaban constituidos por familias endogámicas.²⁵ En efecto, la circulación de cónyuges entre familias cercanas fue frecuente: “Se casaron don Gustavo Larrauri con Carmela Vidalón que eran primos hermanos”, nos dice Antonia Guzmán, una informante lirqueña. Por ejemplo, en 1830, Joaquín Mendiola, propietario de un molino, estaba casado con Marina Vidalón, posiblemente hermana o pariente de Juan Vidalón, también propietario de un molino.

Gabriel Delgado, hacendado lirqueño, lo estaba con Gregoria Soldevilla.

También se ejecutaban alianzas matrimoniales, con foráneos, siempre y cuando reportaran alguna ventaja “comparativa”. No conocemos algún caso de matrimonio entre “vecinos” de Lircay y comuneros, aunque la relación íntima entre ambos, es decir, varón con mujer indígena, siempre existió.

Una señora acobambina y residente en Pueblo Nuevo de Lircay nos informa: “en Pueblo Viejo, si no son Zorrillas, son Vidalón”. Para ilustrar este tipo de situaciones, mostramos el itinerario nupcial de un “patrício” de la región como Mariano Larrauri.

²² S. Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700* (México: FCE, 1988).

²³ Emmanuel Le Roy, *Montaillou, aldea occitana. De 1294 a 1324* (Madrid: Taurus, 2019).

²⁴ Es necesario recordar las palabras de Mercedes Olivera en su estudio de las formaciones sociales en el Tecali (estado mexicano de Puebla) prehispánico y de los inicios coloniales: “Muchos de los documentos se refieren a pleitos de tierras, testamentos o tomas de posesión de propiedades, que siempre atañen a los miembros de la élite. De allí que la situación de los campesinos que nos preocupa conocer (en Tecali) tuvo que ser deducida básicamente de la situación de los explotadores y algunas veces de la visión que éstos tenían de ellos”. Mercedes Olivera, *Pillis y macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI* (México: Unicach / CESMECA / Juan Pablos Editor, 2019), 33.

²⁵ Favre, *Evolución y situación...*, 113.

Mariano se casó con Ventura Menéndez Aristizábal. Uno de los hijos de ambos, Antonio, lo hace con Natividad Alarco.

El hermano de Antonio, Eduardo, se casa con Basilia Vidalón. El tercer hijo de don Mariano lo hace con Dolores Vidalón.

El hijo de Antonio, César Larrauri, contrae nupcias con María Esther Sánchez Larrauri; su hermano, Gustavo, se une con Consuelo Vidalón Gandolini.

Finalmente, Ventura Vidalón lo hará con Artemio Sánchez Larrauri, hijo de su tía, Natividad Larrauri.

Esos patrones matrimoniales fueron comunes para evitar la dispersión de los bienes patrimoniales, restringir el acceso al prestigio social, además de conferirles un sentimiento de “casta”. Quizás, al igual que en el sector campesino, los hacendados construían sus identidades hacia adentro. Los campesinos lo harán por patrones socioculturales,²⁶ vigilados por las autoridades comunales. En el de los propietarios, serán el “honor” y el “prestigio” los que garanticen esas alianzas.

“(L)a endogamia pueblerina, forma extrema del localismo”, dirá elocuentemente Le Roy, sobre la aldea de Montillou del siglo XIV, allá, como en los Andes, campesinos y señores se aferran a sus redes restringidas.²⁷ Y será sólo cuando Huancavelica y Angaraes se articulen al desarrollo mercantil alentado por Leguía (es hasta entonces cuando, de acuerdo a Archibald, la Patria Nueva “descoloniza” la llamada República Aristocrática),²⁸ que las redes sociales de hacendados y notables se realizarán hacia “afuera,” con lo que se generaría un nuevo indicador que los diferenciará de los campesinos, pues estos últimos seguirán aferrados a fuerzas centrípetas hasta la reforma agraria de 1969 y la generalización de las migraciones hacia la costa.

Conclusiones

La región de Angaraes en Huancavelica demuestra que la gran propiedad rara vez pasó íntegramente a

miembros de una misma familia a modo de un linaje. Al contrario, en el siglo XX, el cambio de propietarios y las disputas entre hacendados fue frecuente.

A esto, se sumó el hecho de que con el gobierno de Leguía (1919-1930), la sierra se va incorporando lentamente a un sistema en donde el mercado se volverá más importante y del cual los propietarios tradicionales no tenían el control. Es en la tercera década del siglo XX que el Estado se hará más notorio (y necesario) en los Andes peruanos.

Con él, vendrán una pléyade de abogados, jueces y agentes fiscales que tendrán pocos compromisos con los propietarios, pero tampoco serán renuentes a establecer alianzas y pactos con fracciones de ellos. Y entre esos dos bloques, encajaban las comunidades y pueblos de campesinos mayoritariamente quechua hablantes, quienes supieron capear distintas coyunturas desfavorables y aprovecharon las que fueron útiles, lo cual demostraba un conocimiento y una agencia notables. Supieron olfatear los nuevos vientos de la Patria Nueva, se acoplaron a la modernización plena de la mitad del siglo XX y luego marcharían victoriosos hacia la reforma agraria de Velasco.

Como también lo hicieron en el siglo de la independencia. Nuria Sala²⁹ ha demostrado que las comunidades indígenas de Huancavelica no estuvieron inermes ni desarticuladas en el periodo que ella llama “tardocolonial”: al contrario, actuaron en perfecta coordinación con el avance del “Santafecino”, el lugarteniente de Paumacahua en la región de Huamanga, y obligaron a huir precisamente a los Vidalón, poderosos hacendados y fidelistas.

En ese contexto, en Angaraes la pugna entre haciendas y comunidades tuvo muchos matices no necesariamente direccionalizados en un solo sentido, relativizando el “poder omnímodo de los hacendados” y la respuesta de las “clases plebeyas” (campesinos, pequeños comerciantes y migrantes modernizados) ofrecieron muchas veces batallas minúsculas, pero que han llegado hasta nosotros a través de los archivos, resignificados ya en mayúsculas.

²⁶ P. Sendón, “Parentesco y matrimonio en los Andes, 40 años después”, en *Parentesco y matrimonio en los Andes*, de E. Mayer y Bolton, R. eds. (Lima: Horizonte, 2020).

²⁷ Le Roy Montaillou, aldea occitana..., 256.

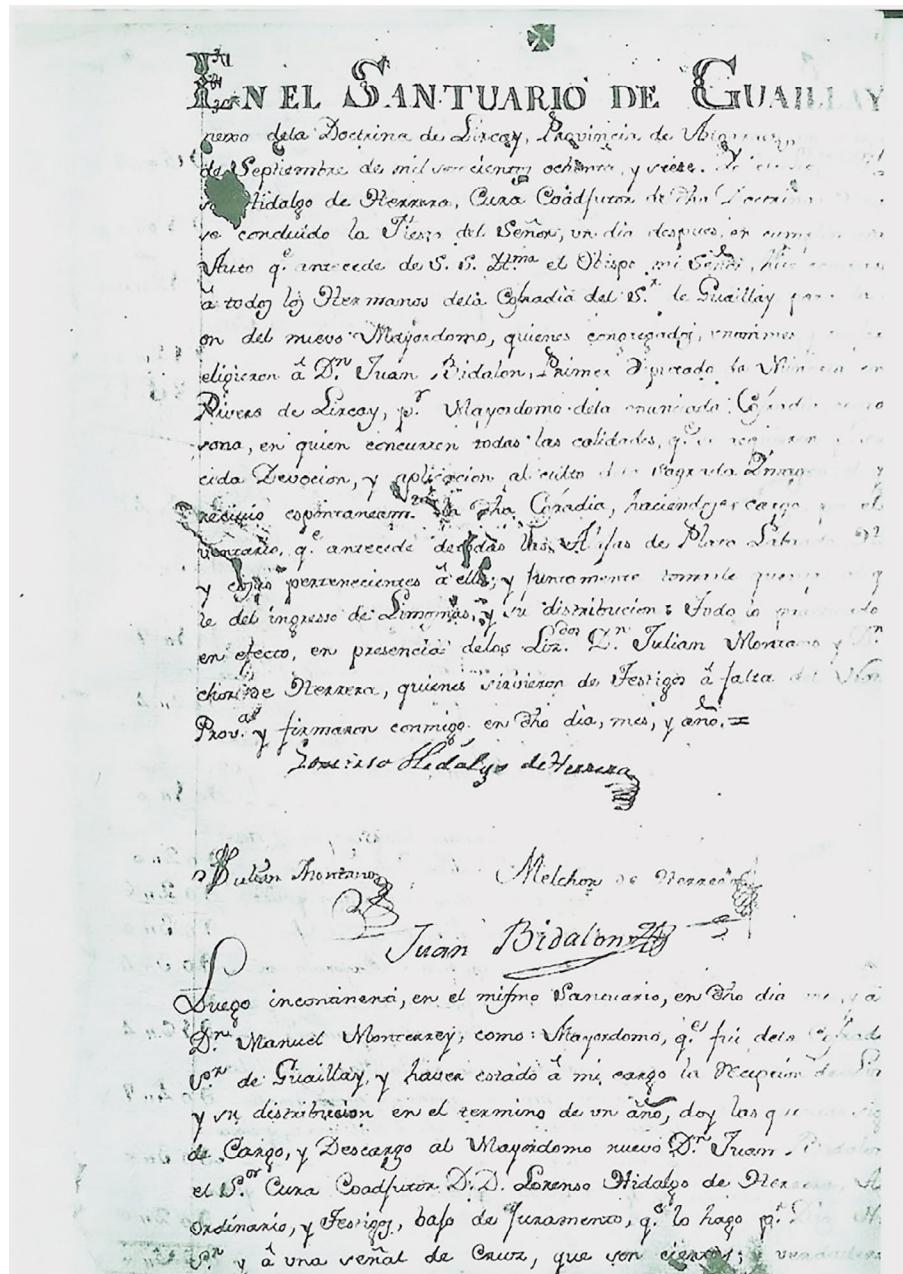
²⁸ P. Archibald, *Imagining modernity in the Andes* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2011).

²⁹ Nuria Sala i Vila, N., “Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial” 2 tt. (tesis de doctorado Universidad de Barcelona, Barcelona, 1989).

Por otro lado, los sistemas conyugales que delinean fronteras sociales y patrones de legitimidad consolidaron identidades alrededor del prestigio y el estatus. Así como el compadrazgo reúne y acerca ritualmente a señores e “indios” aplacando conflictos; el abigeato, por el contrario, afectaba el patrimonio de los propietarios, negando de raíz la reciprocidad.

Y por su parte, los delitos sexuales se convierten en un ecosistema que indican transgresiones, honores cuestionados y delitos que vislumbran un escenario en profunda transformación.

Anexos



Mayordomos de la fiesta de Huayllay Grande (1787). Archivo de la Comunidad.

NARRATIVAS ANTROPOLÓGICAS,
año 5, núm. 9, enero-junio de 2024

122

Borbos De los fundos Rústicos de la Doctrina De Lircay hecho p ^r los Subscribientes, con asistencia del S ^r . Juan Delgado para la Asistencia de la Matrícula		Peso. Rea.
<u>500</u>		
1. ... Hacienda de Yanantuco propio de D ^r Patricio Delgado. S ^r .		
que puede producir de arrendamiento al año, a lo mas son ciento cincuenta pesos	150.	
1. ... Encacanba, propia de D ^r Pedro Hernández. S ^r que puede producir al año en arrendamiento, a lo mas son ochenta p ^r	80	
1. ... Pallas, de D ^r Matías Pino. S ^r que puede producir de arrendamiento al año, a lo mas, son ochenta p ^r	80	
1. ... Plumichaca propia de D ^r Gabriel Delgado. S ^r que puede producir de arrendamiento al año, a lo mas, son cincuenta pesos	50.	
1. ... Oropia, de D ^r Dionisio Andrade y de D ^r Bernardino Pardi. S ^r que puede producir en arrendamiento al año, a lo mas, son ochenta pesos	80	
1. ... Chontacancha propia de D ^r Manuela Tauriñi. S ^r que puede producir al año en arrendamiento, a lo mas, son ciento cincuenta p ^r	150	
1. ... Pasta propia de D ^r Consuelo Polonio. S ^r que puede producir de arrendamiento al año, a lo mas son treinta pesos	300	
1. ... S ^r Andrea Cuba, tiene un molino de trigo, S ^r que puede producir de arrendamiento al año a lo mas cincuenta p ^r por su actividad	50.	
1. ... D ^r Juan Vidalón, tiene un molino de trigo, S ^r que puede producir en arrendamiento al año, a lo mas, ochenta p ^r	80	
1. ... D ^r Joaquín Larrauri, tiene un molino de trigo, en situación menor fortuna q ^r el anterior - S ^r q ^r a lo mas puede producir al año veinte pesos p ^r	25	
		3195.
<u>500</u>		
Lircay Mayo 26 de 1835.		
<i>J. P. Delgado</i>	<i>Mariano Moraldo</i>	
<i>Bonifacio Echaurri</i>		

Documento sobre propietarios de la doctrina de Lircay (1835). Archivo General de la Nación, H4-1653 Libro Padrón General de indígenas y castas de la provincia de Huancavelica, Departamento de Ayacucho.

Esta lista de predios rústicos de la doctrina de Lircay (en donde se mantiene una división eclesiástica colonial) de la primera época de la República, muestra que la condición de “español” estaba unida a la de propietario. En ella figuran las familias Vidalón y Larrauri, entre otras.

Lircay, marzo 21 de / [18]96

Vistas las razones que aduce en el presente informe el Párroco y Vicario de esta doctrina D. Estanislao Lozano en las que se vé de manifiesto la malicia con que quieren proceder los indígenas del Cacerío de Huailay chico para eludirse del pago a que se han hecho acreedores a dicho Párroco, se resuelve:

Quedan obligados al pago los indígenas que por defunciones son deudores al cura D. Estanislao Lozano; ofíciense al teniente Gobernador de dicho Cacerío *[sic]* para que preste el auxilio *[sic]* necesario al comisionado de la cobranza del pago aludido (cobranza) para la realización de éllas *[sic]* Regístrese.

López Mendoza

Transcripción de carta (1896)

Archivo de la Subprefectura de Angaraes, legajos varios 1896-1972.

Documento del desaparecido archivo provincial que data de fines del siglo XIX. La carga tributaria y fiscal que recaía sobre las comunidades fueron generalmente rehuidas y eludidas, como formas sordas de protesta.

POLÍTICA EDITORIAL Y NORMAS PARA LA ENTREGA DE COLABORACIONES

Narrativas Antropológicas, revista electrónica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, publica trabajos inéditos y originales, escritos en español o en cualquiera de las lenguas nacionales. Recibe artículos y ensayos visuales que abordan temas de etnología, antropología social y etnología. El espíritu de la revista enfatiza el profundo sentido que anima ambas disciplinas: privilegia el conocimiento integral del ser humano (*ánthropos*) y en cuanto a colectividad social (*éthnos*). La revista se propone como un espacio para que los investigadores “refieran”, “traigan” y “devuelvan” el conocimiento etnográfico a través de sus propios “relatos”.

Se buscan contribuciones que refieren momentos o situaciones en los que el antropólogo es testigo y parte, para transmitir y difundir lo observado; pero también son bienvenidas sus reflexiones sobre lo que significa para los sujetos de la investigación y para él la cotidianidad del hecho humano. Por lo tanto, se acepta todo relato descriptivo o interpretativo de la realidad, desde cualquier propuesta analítica.

Narrativas Antropológicas fomenta la publicación de textos cuya génesis y elaboración refleje las características peculiares de la producción del conocimiento antropológico, reivindicando la evidente conexión de la elaboración teórica con la experiencia etnográfica y el trabajo de campo, la búsqueda de fuentes directas o el tratamiento etnográfico de fuentes primarias y secundarias, así como el énfasis en los testimonios vivos de los sujetos de la investigación. Queda manifiesta la conciencia epistemológica y reflexiva, junto con la fecunda interacción con las disciplinas históricas y sociales, en una perspectiva de unidad de las ciencias humanas.

Narrativas Antropológicas se constituye en 2017 por iniciativa de investigadores de la DEAS con el propósito de abrir un espacio que permita abordar problemáticas relevantes para nuestro quehacer y compartir narraciones antropológicas desarrolladas a partir del trabajo o la reflexión etnográfica. Además de trabajos de los académicos, se publican testimonios de sus interlocutores y se da cabida a distintos formatos de presentación textual y gráfica.

Se publica dos veces al año en formato digital y es de acceso abierto, con lo cual aporta a la circulación de las ideas, a la generación e intercambio de conocimientos. El envío de propuestas para ser incluidas en la revista es libre y no existe ningún costo monetario para la publicación, lectura o descarga del material. Las personas interesadas deberán enviar sus trabajos a los correos: narrativas_antropologicas@inah.gob.mx o narrativas2020@gmail.com, indicando a cuál sección dirigen su colaboración. Las propuestas deberán presentarse en documentos Word 97 o posterior, con interlineado de 1.5 en letra Arial de 12 pt. y con márgenes de 3 cm por lado, con notas a pie de página en el sistema de citación Chicago (se presentan ejemplos más adelante); las referencias bibliográficas citadas se incluirán, en orden alfabético, en un apartado al final del artículo. Las imágenes se presentarán en formato TIFF o JPEG, con al menos 300 DPI, en tamaño carta; se deberá contar con datos de autoría y, en caso de que no sean del autor del trabajo, es necesario anexar el documento que acredite la autorización para su publicación. Las características y procesos de publicación dependen de cada sección de la revista:

- a) **Relatos:** Publicará trabajos producto de investigaciones originales en las que resulte evidente el trabajo etnológico, etno-

gráfico y de antropología social, y que consideren los procesos de reflexión sobre lo que significa, para los actores y para el investigador, la cotidianidad del hecho humano. El Consejo Editorial evaluará la pertinencia y los someterá a dictámenes externos, preservando el anonimato de autores y dictaminadores. La extensión será de un mínimo de 15 y un máximo 25 cuartillas; se adjuntará un resumen de máximo 180 palabras en español y su versión en inglés, además de cinco palabras clave (diferentes a las que están en el título), con datos de autoría y, en caso de no ser del autor del trabajo, anexar documento que acredite los permisos de publicación.

- b) **Miradas:** Presentará *dossiers* audiovisuales y ensayos de antropología visual. No se requieren dictámenes, pero sí se precisa la calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los archivos, en caso de ser aceptados, serán publicados en la revista y no se aceptarán enlaces a otros sitios web. Los aportes pueden ser de dos tipos:

Serie fotográfica: Se incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas.

Video: Incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas en el que se explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro en video, así como el contexto (festividad, entrevista, etcétera) y qué tipo de material incluye (música de, interpretación de, voces de, registro filmico de celebración o lo que convenga).

- c) **Voces:** sección dedicada a entrevistas, relatos testimoniales con una mínima intervención del investigador y otros trabajos que el Consejo Editorial considere pertinentes. No se requieren dictámenes, pero sí precisan de calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los trabajos que se presentan para esta sección pueden tener alguno de los siguientes formatos:

Texto: podrá tener una extensión de entre cinco y quince cuartillas.

Audio: incluirá un texto introductorio que explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro sonoro, así como el contexto (festividad, entrevista, otro) y qué tipo de material incluye (música de, voces de, o lo pertinente). El texto tendrá una extensión de entre una y tres cuartillas.

- d) **Perspectivas:** enfoques teóricos y aproximaciones metodológicas referentes a la etnología, la etnografía y la antropología social. Se consideran en esta sección solamente escritos (pueden incluir imágenes) con una extensión de entre 15 y 25 cuartillas. El Consejo Editorial evaluará su pertinencia y los someterá a dictámenes externos de doble ciego.

- e) **Debates:** Sección dedicada fundamentalmente, al establecimiento de interlocución académica con los trabajos publicados en la revista. Se privilegiarán contenidos que presenten perspectivas distintas o complementarias a los argumentos publicados, ya sea en términos teóricos, metodológicos, o que añadan evidencia de corte etnográfico. En caso de ser aprobado para su publicación, el texto será enviado al autor del artículo para que emita un comentario en respuesta; si la hay, ambos textos se publicarán juntos. En ningún caso se considerarán trabajos que contengan descalificaciones, críticas personales, adjetivaciones o ironías, en la inteligencia que el texto ha satisfecho el proceso de dictaminación de la propia revista.

- f) **Reseñas:** Sobre libros, tesis, audiovisuales, exposiciones, ensayos fotográficos, actividades académicas y otras obras

antropológicas que no tengan una antigüedad mayor a tres años. Excepcionalmente se podrán incluir reseñas de obras de mayor antigüedad, si el autor argumenta su relevancia contemporánea. Deberá incluir los siguientes aspectos: objetivo general del texto que se comenta, Aportaciones de la obra al conocimiento de la etnología, etnografía o antropología social, crítica al trabajo, y una breve conclusión. La extensión será de entre cuatro y siete cuartillas. En la medida de lo posible, debe incluirse una imagen del material que se comenta.

Información sobre el autor

Toda colaboración, independientemente de la sección a la que se postule, deberá incluir la siguiente información en un documento aparte: nombre del autor, institución en la que labora o estudia, dirección, número de teléfono fijo o de celular, correo electrónico, información sobre el patrocinio recibido por cualquier entidad pública o privada para la realización total o parcial de la investigación o el trabajo y una semblanza curricular de 10 líneas.

Dictamen

El Consejo Editorial enviará los trabajos recibidos para las secciones “Relatos” y “Perspectivas” a dos evaluadores externos para su dictamen, conservando el anonimato tanto del autor como del dictaminador (doble ciego). De ser aprobado, se notificará al autor y, si es el caso, se le expondrán las correcciones y sugerencias de modificación del texto; las recomendaciones hechas por el dictaminador o por el Consejo Editorial serán sometidas a la consideración del autor. Las colaboraciones serán revisadas y editadas de acuerdo con las normas para la presentación de originales especificadas abajo.

Ejemplos para la presentación de referencias bibliográficas

Todos los datos correspondientes a cada referencia bibliográfica se incluirán en notas al pie, bajo los siguientes formatos, ya sea para obras impresas o digitales:

Libros

- ¹ Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 17-18.
- ² Fabrizio Bernardi, *El déficit de natalidad en España: análisis y propuestas para la intervención pública. Documento de trabajo, 13* (Madrid: Fundación Alternativas, 2003), 41-42, acceso el 3 de mayo de 2019, https://www.fundacionalternativas.org/public/storage/laboratorio_documentos_archivos/xmlimport-oL99jz.pdf.

Capítulos de libros o textos introductorios

- ¹ Gerardo Necochea, “El análisis en la historia oral”, en *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, coord. por Mario Camarena y Lourdes Villafuerte (México: INAH / AGN, 2001), 302-316.
- ² Edith Yesenia Peña Sánchez, introducción a *Iguales pero diferentes: diversidad sexual en contexto*, de Edith Y. Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán, coords. (México: INAH [Científica, 516], 2008), 11-17.
- ³ María de Lourdes Suárez Diez, “El dios Quetzalcóatl-Ehécatl y su joyería de concha”, en *La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual*, coord. por Rosa Elena Anzaldo Figueroa, Martha Claire Muntzel Lucy y María de

Lourdes Suárez Diez (México: INAH [Científica, 521], 2008), 15-24, acceso el 13 de mayo de 2019, <https://difusion.inah.gob.mx/images/ebook/LaTrayectoriao/files/assets/basic-html/index.html#15>.

Artículos de revistas

- ¹ Ana María L. Velasco Lozano, “In quicua, se come, los alimentos en la cosmovisión mexica”, *Históricas, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 59 (septiembre-diciembre de 2000), 22-35, 24.

- ² Julio Nazer H. et al., “La edad paterna como factor de riesgo para malformaciones congénitas”, *Revista Médica de Chile* 136, núm. 2 (2008), 201-208, acceso el 3 de mayo de 2019, <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872008000200009>.

Artículos de periódicos

- ¹ Rubicela Morelos Cruz, “Frausto lanza en Morelos el programa Cultura Comunitaria”, *La Jornada*, 15 de mayo de 2019, 4.

- ² Raymundo Espinoza Hernández, “La resistencia indígena frente al gasoducto Tuxpan-Tula”, *La Jornada*, 15 de febrero de 2018, acceso el 29 de abril de 2019, <https://www.jornada.unam.mx/2018/02/15/opinion/018a1pol>.

Tesis o trabajos de grado

- ¹ Luis Carlos Castro Ramírez, “Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diásporas en las prácticas religiosas afro en Colombia” (tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 2010), 56-57.

- ² Ada Edith Velázquez Camacho, “Un acercamiento a la construcción de la identidad social de las jóvenes estudiantes indígenas en la Universidad Nacional Autónoma de México: una mirada desde el trabajo social” (tesis de licenciatura, UNAM, 2013), 8-9, <http://132.248.9.195/ptd2013/septiembre/0701764/Index.html>.

Documentos presentados en congresos y obras manuscritas

- ¹ Brown, W. Paul, “Manipulation of the 2D and 3D digital data sets of the waxes of La Specula” (ponencia, International Congress on Wax, 2017).

- ² Gerardo Pérez Muñoz, “Proyectos de muerte” (manuscrito, 2018).

Leyes, decretos o documentos similares

- ¹ Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, de 4 de diciembre de 2018, *Diario Oficial de la Federación*.

- ² Real Decreto 244/2019, de 5 de abril, por el que se regulan las condiciones administrativas, técnicas y económicas del autoconsumo de energía eléctrica (BOE, 6 de abril de 2019), http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/641885-rd-244-2019-de-5-abr-condiciones-administrativas-tecnicas-y-economicas-del.html.

Documentos en acervos

- ¹ Nombre del Archivo (abreviatura para citas subsecuentes), Nombre que identifique la clasificación documental, número de legajo, caja o volumen, número de expediente, número de foja.

- ² Archivo de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, ramo Instrucción Pública, caja 110, exp. 3, f. 2.

Comunicaciones personales y entrevistas

No precisará de llamadas a nota, se reportarán en el cuerpo de texto entre paréntesis.