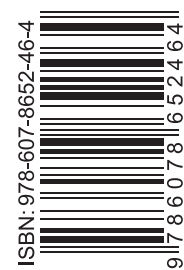


GABRIEL MEDRANO DE LUNA | JUAN MANUEL FRANCO FRANCO (coords.)

Interculturalidad, arte y saberes tradicionales

La mejor forma de andar en la interculturalidad, de estudiarla y difundirla, es generando textos que tengan coincidencias y divergencias, expuestos a partir de un diálogo de saberes que nos brinden un panorama más complejo y profundo de la relación entre culturas que podría pensarse también a lo que es común a diversas culturas, de ahí la multiplicidad de los textos presentados. Por ello, este libro tiene puntos de encuentro entre los diversos autores, unidos por el interés de rescatar y fomentar los saberes tradicionales, describiéndolos e interpretándolos a partir de la reflexión seria y académica, desde la propia interculturalidad y desde la visión de las ciencias sociales.

El punto de partida y de llegada del libro demuestra la riqueza y diversidad de la cultura e identidad de los pueblos iberoamericanos, de los saberes tradicionales y de la interculturalidad. Así, el texto no presenta un cuerpo homogéneo sino un intento por seguir estudiando las manifestaciones populares.

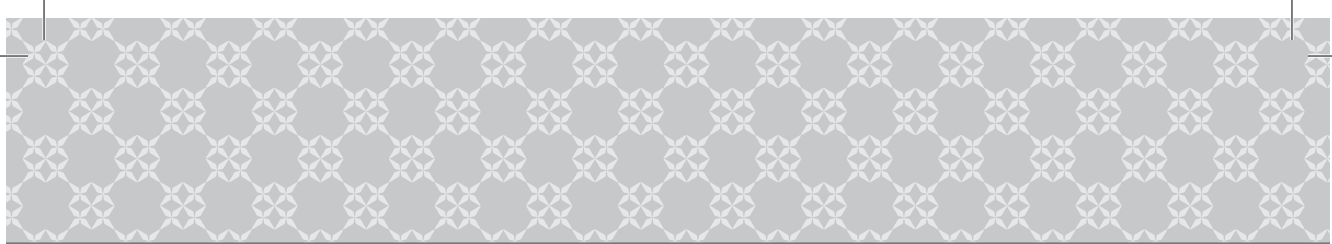


GABRIEL MEDRANO DE LUNA | JUAN MANUEL FRANCO FRANCO (coords.)

Interculturalidad, arte y saberes tradicionales

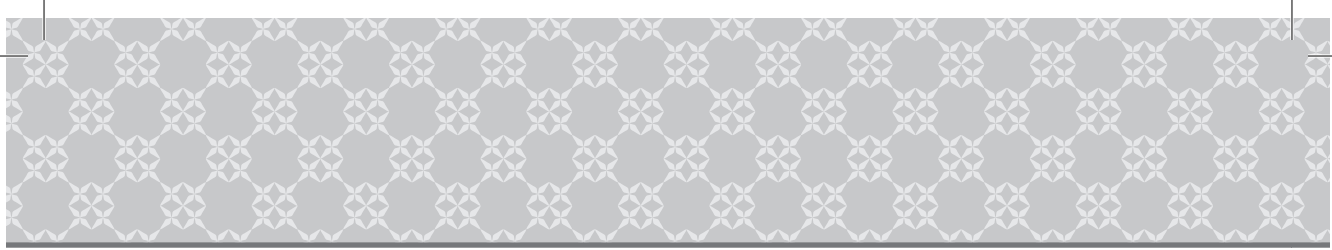






GABRIEL MEDRANO DE LUNA | JUAN MANUEL FRANCO FRANCO (coords.)

Interculturalidad, arte y saberes tradicionales



GABRIEL MEDRANO DE LUNA | JUAN MANUEL FRANCO FRANCO (coords.)

Interculturalidad, arte y saberes tradicionales



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES



ANUIES
CENTRO-OCCIDENTE

Interculturalidad, arte y saberes tradicionales

Primera edición 2019

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940
Ciudad Universitaria
Aguascalientes, Ags. 20131
www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial/

© Gabriel Medrano de Luna
Juan Manuel Franco Franco
Coordinadores

© Bertha Yolanda Quintero Maciel
Prologuista

© Gabriel Medrano de Luna
Juan Manuel Franco Franco
Beatriz Vázquez Violante
Juan Carlos Romera Nielfa
Benjamín Macedonio Valdivia Magdaleno
Jorge Amós Martínez Ayala
Guadalupe Vanessa Domínguez Samuel
Víctor Hernández Vaca
María Suárez Castellanos
David Charles Wright Carr
María Eugenia Patiño López
María Estela Esquivel Reyna
Amaruc Lucas Hernández
Alejandro Martínez de la Rosa
Miguel Ángel García González
José Eduardo Vidaurri Aréchiga
Evangeline Tapia Tovar
Cecilia Caloca Michel
Aideé Consuelo Arellano Ceballos

Coordinación de producción

Sol Ortega Ruelas (udeg)

Diseño y diagramación

Paola E. Vázquez Murillo (udeg)

Corrección

Mariana Hernández (udeg)

Juan Felipe Cobián (udeg)

ISBN 978-607-8652-46-4

Impreso y hecho en México / *Made and printed in Mexico*

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso por escrito del titular de los derechos correspondientes.

Interculturalidad, arte y saberes tradicionales / Gabriel Medrano de Luna, Juan Manuel Franco Franco (coordinadores); Gabriel Medrano de Luna; Beatriz Vázquez Violante... [et al.]. – Aguascalientes, Ags.: Universidad Autónoma de Aguascalientes, ANUIES, Centro-Occidente, 2019.

367 p.: il., tablas, gráficas; 23 cm.
Incluye bibliografías
ISBN 9786078652464

I. Multiculturalismo 2. Educación intercultural 3. Pluralismo I. Medrano de Luna, Gabriel, coordinador II. Franco Franco, Juan Manuel, coordinador III. Vázquez Violante, Beatriz, autor

301.2098 I61175 CDD
HM1271 .I61175 LC

Esta publicación contó con financiamiento PFCE 2017 UAA para la versión impresa.

Índice

13 Prólogo

BERTHA YOLANDA QUINTERO MACIEL

17 Presentación

GABRIEL MEDRANO DE LUNA
JUAN MANUEL FRANCO FRANCO

23 Interculturalidad y discriminación. Un camino hacia los derechos de los pueblos originarios

BEATRIZ VÁZQUEZ VIOLANTE

35 La estructuración de la narrativa oral a través de la genealogía extensa

JUAN CARLOS ROMERA NIELFA

59 La muerte del folclor

BENJAMÍN VALDIVIA

77 *Nu ngrusi ndo aña*... Los rituales para los muertos y la fertilidad entre los jñatjo de San Mateo, Xonxua (Zitácuaro), en Michoacán

JORGE AMÓS MARTÍNEZ AYALA

103 Tejiendo comunidad: mujeres y formas de participación en Tatei-kie

GUADALUPE VANESSA DOMÍNGUEZ SAMUEL

- 127 **El Día del Cambio de Flores en San Juan Chamula, Chiapas.
Un espacio para la cohesión social y la reproducción
de lo sagrado a través de la tradición musical tsotsil**
VÍCTOR HERNÁNDEZ VACA
-
- 143 **Análisis de la situación sociocultural de estudiantes indígenas
en el ciclo escolar 2014-B en los centros universitarios
Cuciénega, Cunorte, Cucsur y Cusur de la Universidad
de Guadalajara**
MARÍA SUÁREZ CASTELLANOS
-
- 167 **El uso del idioma *hñähñu* en un proyecto
de investigación estética**
DAVID CHARLES WRIGHT CARR
-
- 183 **En torno a la relación entre juventud y religión**
MARÍA EUGENIA PATIÑO LÓPEZ
MARÍA ESTELA ESQUIVEL REYNA
-
- 197 **La *marhuatspekua* desde la distancia:
dos proyectos de p'urhépechas radicados en Estados Unidos**
AMARUC LUCAS HERNÁNDEZ
-
- 213 **Patrimonio dancístico-musical del Perú.
Historia y diversidad cultural de un pueblo**
ALEJANDRO MARTÍNEZ DE LA ROSA
-
- 253 **Factores de los que depende la salud**
MARÍA SUÁREZ CASTELLANOS
MIGUEL ÁNGEL GARCÍA GONZÁLEZ
-
- 277 **... es la capacidad de crear algo.
La cartonería popular guanajuatense**
GABRIEL MEDRANO DE LUNA
-

**295 Aproximaciones a la historia de la gastronomía regional
de Guanajuato en la época colonial**

JOSÉ EDUARDO VIDAURRI ARÉCHIGA

317 Fraseología popular sobre dinero y corrupción

EVANGELINA TAPIA TOVAR

**341 A tres voces, tres experiencias de jóvenes indígenas
sobre la percepción de las políticas lingüísticas
en el nivel educativo superior**

CECILIA CALOCA MICHEL

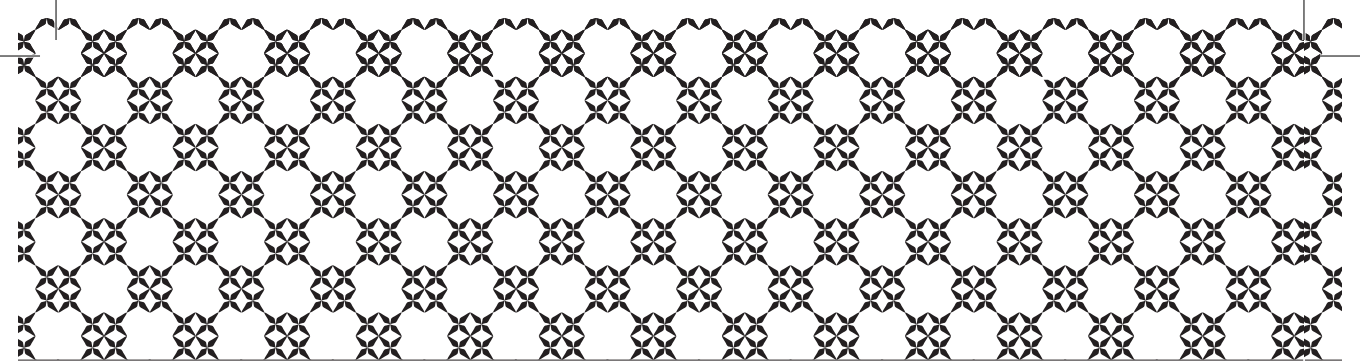
AIDEÉ CONSUELO ARELLANO CEBALLOS

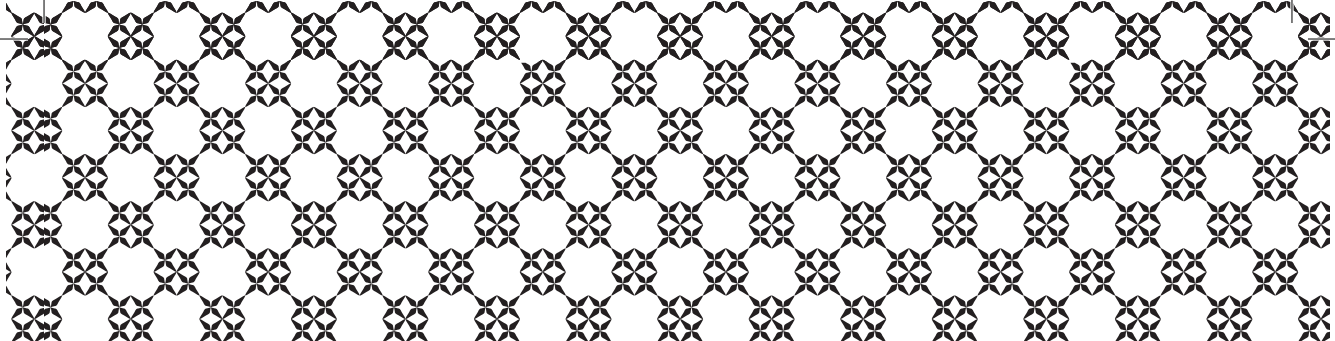
363 Autores



*A los estudiosos de la interculturalidad,
por ser parte de este texto.*

*Al Sol y a la Luna,
por atraer a los hacedores
de los saberes tradicionales.*





Prólogo

BERTHA YOLANDA QUINTERO MACIEL

El tema de la interculturalidad ha cobrado gran relevancia dentro del diseño de políticas públicas educativas. Parte de este auge se debe a la necesidad de garantizar los derechos que el artículo segundo de la Constitución Política de México otorga a los pueblos indígenas.

Es preciso recordar que nuestra Carta Magna ratifica el carácter pluricultural de nuestra nación, con lo cual se reconoce la lengua, los conocimientos y las tradiciones de la cultura e identidad de los pueblos originarios de nuestras tierras como elementos enriquecedores del mosaico que integra la sociedad mexicana.

Además, el activismo de diversos actores y organizaciones de la sociedad civil han incrementado los cuestionamientos y demandas sobre la forma en que el reconocimiento otorgado es llevado a términos prácticos. Un área que es nodal para articular este derecho constitucional es la educación, por medio de la cual la cultura y la lengua son transmitidas a las nuevas generaciones.

Desde hace varios años, se han realizado esfuerzos con resultados positivos en este campo. En educación básica se ha avanzado en esta tarea generando materiales didácticos e incorporando docentes bilingües, asimismo en el nivel medio superior se han desarrollado proyectos como los bachilleratos interculturales, con lo que se pretende valorar, conservar y transmitir las culturas nativas a los actores

contemporáneos. Sin embargo, a pesar de estos logros, la interculturalidad sigue siendo una asignatura pendiente en la educación superior.

Es preciso reconocer que se han dado pasos como la creación de las universidades interculturales o el reconocimiento para algunos programas educativos. No obstante, ante la diversidad cultural del mundo, las instituciones de educación superior tienen el imperativo de incluir a los pueblos y tradiciones que las rodean. Sería una pérdida para la riqueza de la humanidad no integrar y comprender la multiculturalidad existente en el planeta.

En este contexto, la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES) ha tenido una activa participación por medio de comités y redes de trabajo en la generación de conocimiento y directrices pertinentes que apoyen la elaboración de políticas públicas que permitan transitar a una sociedad incluyente, solidaria y tolerante.

De forma particular, la Red de Estudios Interculturales de la Región Centro Occidente de la ANUIES desde 2003 ha realizado importantes esfuerzos para fomentar el diálogo constructivo sobre el tema, además de aportar nuevas líneas analíticas y estrategias de implementación para abordar la problemática desde la educación terciaria.

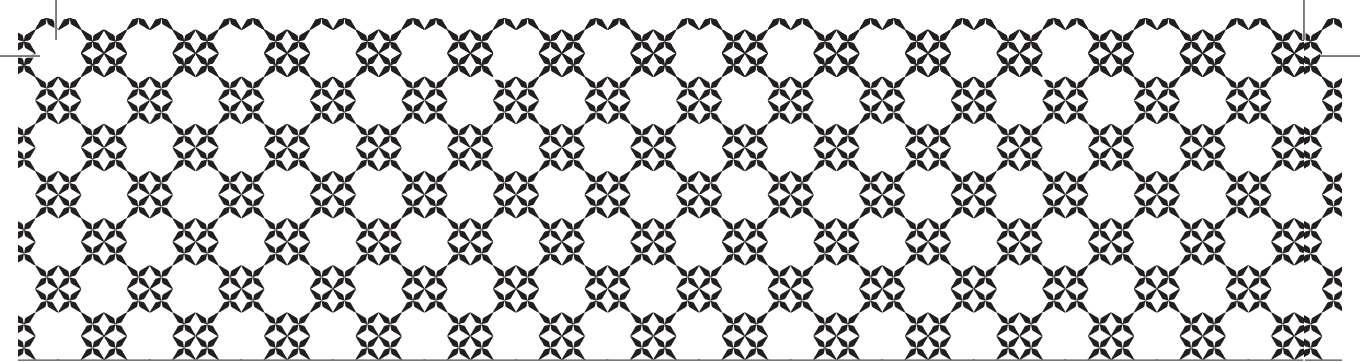
La publicación de este libro, *Interculturalidad, artes y saberes tradicionales*, atiende la imperante necesidad de conocer y reconocer la vida multicultural que incide en las instituciones de educativas, al tiempo que aporta sobre la integración de culturas, lenguas originarias, costumbres, tradiciones e historia oral.

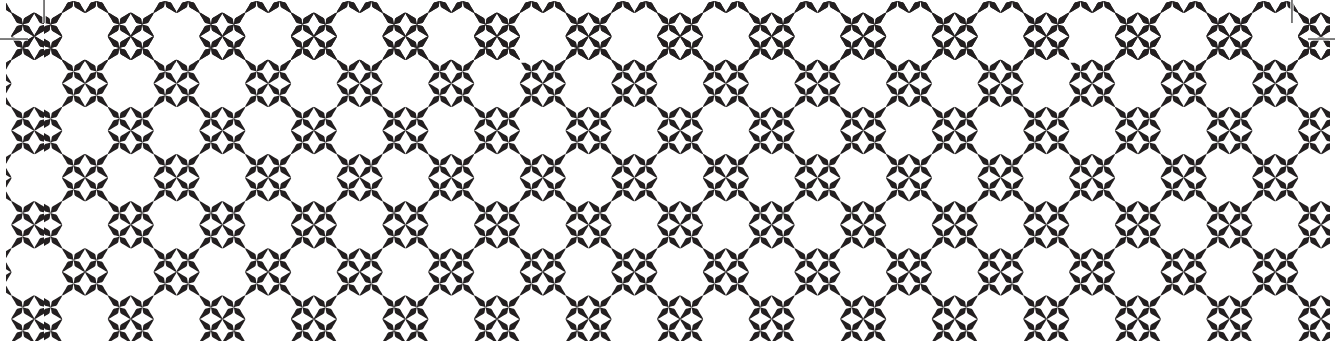
Esta obra se alimenta de la gran riqueza étnica que alberga la Región Centro Occidente de la ANUIES, ya que desde la cosmovisión p'urhépecha en la meseta michoacana hasta las tradiciones wixárica y cora en las sierras de Jalisco y Nayarit son recuperadas en los capítulos que conforman este volumen.

Es así que, por medio de análisis antropológicos, sociológicos, lingüísticos y estéticos, se logra la reconstrucción de los imaginarios sobre el folclor, la artesanía, la salud o la religión que permitan adentrarnos en la riqueza que las culturas originarias aportan a la sociedad

mexicana, al tiempo que posibilita su correcta valoración en estos tiempos modernos.

A partir de esta recuperación, la obra contribuye al debate del tema, al propiciar nuevos espacios de diálogo para el estudio de la interculturalidad en la educación y su transversalidad en las funciones sustantivas y adjetivas de las universidades e instituciones de educación superior.





Presentación

GABRIEL MEDRANO DE LUNA

JUAN MANUEL FRANCO FRANCO

Este libro se forjó andando caminos en los que se cruzaron compañeros que ahora nos comparten parte de sus saberes. El texto tiene una larga historia, individual y colectiva, resultado de causas y azares que tienen como denominador común la Red de Estudios Interculturales (REI) de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES) Región Centro Occidente. En la red se han celebrado tres congresos y gran parte de los trabajos aquí presentados son el resultado de los dos primeros, con la esperanza de que en un segundo volumen se publiquen las contribuciones de los participantes del tercer congreso.

Los autores de los textos aquí comprendidos concordamos en hacer hablar las obras en el interior de sí mismas, uniendo y fomentando las posibles fallas, los blancos, los márgenes, las contradicciones, sin ninguna necesidad de eliminarlas o dictaminarlas. La mejor forma de “andar” en el tema de la interculturalidad, de estudiarla y difundirla, es generando textos que tengan coincidencias y divergencias, expuestos a partir de un diálogo de saberes que nos brinden un panorama más complejo y profundo de la relación entre culturas que podría pensarse también a lo que es común a diversas culturas, de ahí la multiplicidad de los textos presentados.

Este libro que tienes en tus manos, afectuoso lector, tiene puntos de encuentro entre los diversos autores, unidos por el interés de rescatar y

fomentar los saberes tradicionales, describiéndolos e interpretándolos a partir de la reflexión seria y académica, tanto desde la propia interculturalidad como de las ciencias sociales, pero siempre con el énfasis en algo común: trabajar con saberes tradicionales. Al urdir esta obra hemos permitido la individualidad de cada uno de los textos de los autores convocados, de ahí que cada texto posea su sistema de citas y sus referencias propias, a veces similares, a veces distintas.

Al principio aparece el trabajo de Beatriz Vázquez Violante “Interculturalidad y discriminación, un camino hacia los derechos de los pueblos originarios”, donde se describe cómo ha sido el proceso de vinculación entre la llamada interculturalidad y cómo ha sido llevada a diversos planos dentro del marco legal de los derechos de los pueblos originarios del país.

Desde España, Juan Carlos Romera Nielfa nos presenta un sugerente texto titulado “La estructuración de la narrativa oral a través de la genealogía extensa”, estudio que parte de una reflexión duradera en el tiempo sobre las formas que el relato adquiere para explicar el suceder histórico, en apariencia cercano, en la generación de posguerra en España. El autor refiere que los miembros de la generación de la primera posguerra, hoy ya fallecidos en su mayoría, contaban su mundo de forma clara y extensa en cada conversación que tenían, sus voces eran no sólo la representación de su historia, eran su propia historia y, en parte, también la nuestra.

Otro texto interesante es el de Benjamín Valdivia referido a la muerte del folclor. Ahí se menciona que todos los componentes de la vida social tienen un origen y un contenido histórico. Algunos de ellos se distinguen por su paso efímero en el medio colectivo; otros, por el contrario, perduran y desbordan a la generación que los formó, convirtiéndose en legado que puede consolidarse en el futuro. El autor profundiza en estos procesos y aborda diversos temas como la formación de las tradiciones, lo que es folclor, al ascenso de la cultura de masas, la destrucción del patrimonio y la muerte del folclor, entre otros más.

Jorge Amós Martínez Ayala, desde su conocimiento profundo sobre la música y la danza tradicionales, presenta un bosquejo de las ceremonias y creencias en torno a la muerte en las comunidades

jñatjo de San Mateo (Crescencio Morales, municipio de Zitácuaro), Michoacán. Por otro lado, el texto de Guadalupe Vanessa Domínguez Samuel analiza la capacidad de agencia de las mujeres en una comunidad wixárika del estado de Jalisco; para la autora, el texto representa un ejercicio de reflexión y conocimiento de otras formas de ser y estar que trascienden la visión individualista occidental, es la oportunidad de mirar y nombrar el mundo a través de los ojos de las mujeres wixárikas, permitiendo la comprensión de sus aspiraciones y sus contribuciones a la construcción de lo común, lo comunal y la comunalidad.

También destaca el texto de Víctor Hernández Vaca sobre la tradición musical tsotsil contemporánea de San Juan Chamula, donde se representa en la música para las entidades divinas (*batsi son*), la danza y los danzantes, para distintas ocasiones musicales, los *mastros* o *vabajometik* (los especialistas músicos), los *pas bo'ometik* (los hacedores de guitarras) y la presencia de artefactos sonoros comunitarios, que fungen como *seres*, del tipo arpa y guitarra. La tradición es difícil pensarla de forma fragmentada en cualquiera de las ocasiones musicales tsotsiles donde cumple su función principal: el servicio comunitario.

Por otro lado, está el texto de María Suárez Castellanos que se ocupa de analizar la situación sociocultural de estudiantes originarios de pueblos indígenas en determinado momento de su desarrollo académico en algunos centros universitarios regionales de la Universidad de Guadalajara. Por su parte, David Charles Wright Carr expone el uso del idioma hñähñu en un proyecto de investigación estética sobre la obra del artista otomí José Luis Romo Martín y al mismo tiempo pretende contribuir a la revitalización de dicha lengua como instrumento de comunicación en el mundo contemporáneo, contrarrestando así las tendencias discriminatorias que siguen manifestándose en el seno de la sociedad mexicana para fortalecer la nueva visión del patrimonio lingüístico mexicano.

María Eugenia Patiño López y María Estela Esquivel desarrollan un texto interesante en torno a la relación entre juventud y religión, dando cuenta de las percepciones de los jóvenes acerca de las creencias y prácticas religiosas. Asimismo, Amaruc Lucas Hernández habla sobre la *marhuatspekua*, que es uno de los conceptos y valores fundamentales

que se realiza en las comunidades p'urhépecha que viven actualmente en el estado de Michoacán; su constante ejecución y la transmisión en las futuras generaciones es lo que hace que una comunidad mantenga su cosmovisión, sus tradiciones y costumbres. El texto presentado aborda dos proyectos de p'urhépechas radicados en Estados Unidos.

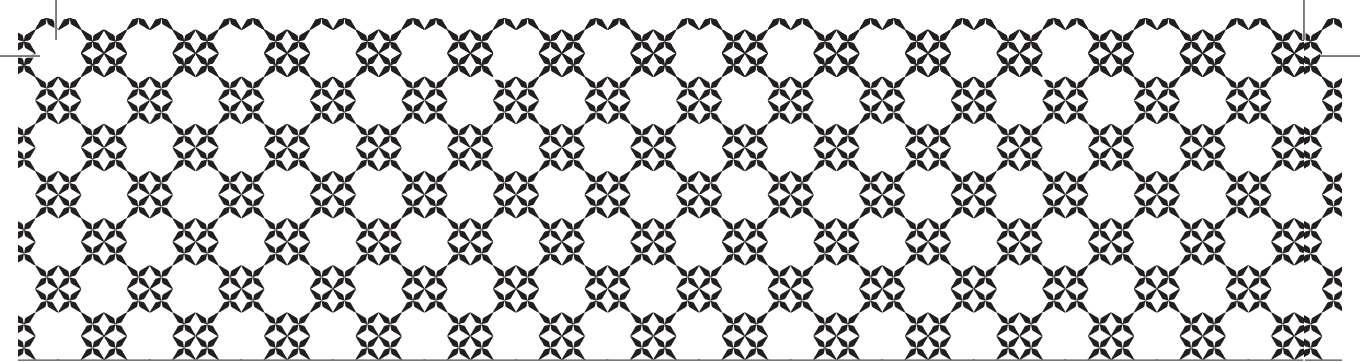
Sobre el patrimonio dancístico-musical del Perú habla Alejandro Martínez de la Rosa, quien afirma que este país es uno de los más ricos en diversidad cultural del mundo. Es indudable que comparte tradiciones con sus países vecinos y con otros allende el mar, sin embargo, tal mixtura de influencias culturales ofrece prácticas y manifestaciones únicas. En tanto, María Suárez Castellanos y Miguel Ángel García González, desde la perspectiva de la educación para la salud, presentan diversos factores de los que depende la salud.

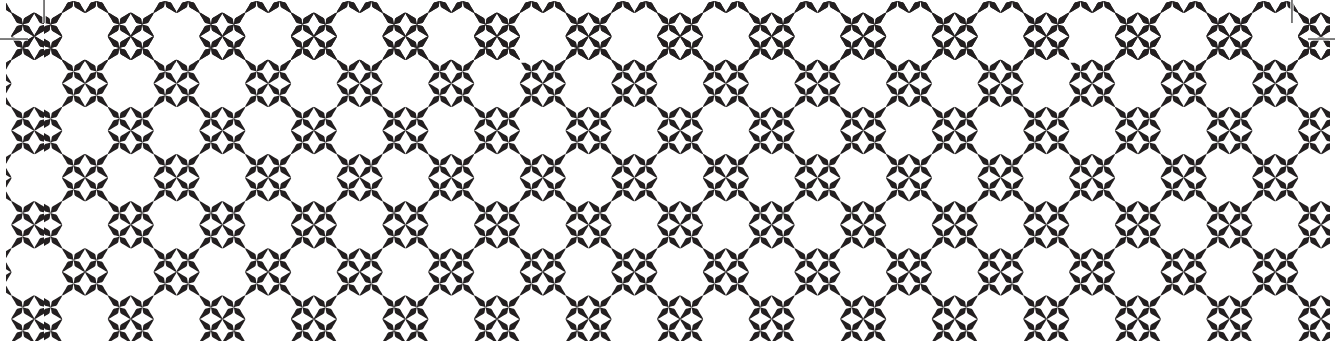
Gabriel Medrano de Luna da cuenta de una de las manifestaciones del arte popular mexicano. En su texto señala que investigar estos temas implica abordar la relación entre diversas culturas, exponer lo que es común a otras tradiciones, así como también exteriorizar sus diferencias, lo que favorece al estudio de la cultura mexicana desde otras miradas. En su texto se exhibe a Guanajuato como parte importante de la cultura mexicana, ya que conserva una gran riqueza en su historia, cultura y tradiciones; citemos por caso el arte popular y particularmente la cartonería. Para el autor, rescatar y preservar dichas tradiciones es una tarea necesaria para resguardar el patrimonio tangible e intangible de México.

Otro texto provocativo es el de José Eduardo Vidaurri Aréchiga, quien muestra algunos aspectos relevantes sobre la gastronomía regional guanajuatense, particularmente en el aprovechamiento de los recursos disponibles en la geografía local y en la manera en que se transmitieron los conocimientos relativos a un campo más amplio que podemos definir como la culinaria y que incluye, entre otros saberes, la producción de artículos y utensilios destinados a la elaboración y conservación de los alimentos. De igual manera, Evangelina Tapia Tovar, desde su conocimiento profundo sobre los refranes, nos presenta un estudio de la corrupción desde la fraseología popular para identificar los elementos sociales y culturales que la sostienen y contribuyen a su reproducción.

Cierran el volumen Cecilia Caloca Michel y Aideé Consuelo Arellano Ceballos con su texto “A tres voces, tres experiencias de jóvenes indígenas sobre la percepción de las políticas lingüísticas en el nivel educativo superior”, donde se hace un recorrido histórico de las políticas educativas y lingüísticas implementadas en México para el sector indígena, como repaso de aquello que se ha dictaminado desde la hegemonía para desplazar en muchos sentidos el derecho a una educación desde la cultura local.

Como es posible apreciar, el punto de partida y de llegada del libro demuestra la riqueza y diversidad de la cultura e identidad de los pueblos iberoamericanos, de los saberes tradicionales y de la interculturalidad. El texto no presenta un cuerpo homogéneo sino un intento por seguir estudiando las manifestaciones populares. Lo que nos movió es la distribución de fuerzas convocadas por un motivo: compartir los saberes tradicionales.





Interculturalidad y discriminación. Un camino hacia los derechos de los pueblos originarios

BEATRIZ VÁZQUEZ VIOLANTE

Introducción

El presente texto pretende describir cómo ha sido el proceso de vinculación con la llamada interculturalidad y cómo ésta ha sido llevada a diversos planos dentro del marco legal de los derechos de los pueblos originarios del país, para después mencionar algunos ejemplos que se han generado dentro del proceso educativo institucional, en especial el caso de Jalisco, y de qué manera lo antes señalado tiene como entorno la discriminación. Dicho concepto está enmarcado en una serie de discursos y hechos, así como acciones compensatorias y propuestas educativas que buscan negociar entre el trinomio interculturalidad, pueblos indígenas (PI) y derechos indígenas.

Asimismo, se aborda lo intercultural y la discriminación dentro del panorama general de la negociación entre lo comunitario y lo institucional, la oferta educativa hacia los PI que conforman el estado de Jalisco, de manera especial en el nivel medio superior y superior, y los instrumentos jurídicos que el Estado ha implementado en relación con la educación que se ofrece a los PI.

La actual revalorización de la identidad se ha dado a través de los nuevos discursos nacionales e inclusive a nivel internacional, como es el caso del movimiento zapatista en Chiapas, al igual que las distintas

movilizaciones que se generan en las regiones de nuestro país en donde hay presencia indígena. Esto ha permitido que se visibilicen, reconozcan y revaloricen como símbolos étnicos por parte de la alteridad (los otros) diversos aspectos de la cultura e historia, la producción artesanal, el uso del traje tradicional como elemento de folclor, el uso de la lengua, los conocimientos sobre medicina tradicional, las fiestas religiosas y la cosmovisión, entre otros.

La identidad se enfrenta a diversos caminos y nuevas formas de relación, demandas y negociación, una de ellas es la que tiene que ver con el aspecto cultural e histórico en donde el uso de la lengua, las fiestas, el territorio, los sistemas jurídicos, la cosmovisión, los rituales, las ceremonias y el maíz sustentan la reproducción identitaria. Lo anterior siempre está en una constante renegociación con el nuevo orden, totalmente ajeno a los usos y costumbres, en donde existe el riesgo de que se forje una mayor reducción de esas supuestas diferencias culturales y la dominación del Estado hacia los PI se hace manifiesta con toda intensidad y voracidad en el caso de la educación, la cual establece el deber ser, hacer, pensar, actuar, existir y expresarse; así, el totalitarismo impone de manera perversa toda su fuerza de voluntad.

Breve panorama de lo intercultural

A partir de la Colonia se forjaron diversos intentos por modificar la vida de los PI de nuestro país. Se introdujo así la evangelización con la finalidad de que estos pueblos accedieran a mejores condiciones de vida, se inició con la imposición de un sistema de valores religiosos, morales, civiles, sociales y económicos, además de que se incorporó un sistema de autoridades y los congregaron en nuevos asentamientos poblacionales como lo eran las repúblicas de indios, los ayuntamientos y, de manera muy presente, la escuela.

En nuestro país y en el resto del mundo reconocemos cada vez más la existencia de las diversas culturas, lenguas, formas de organización social y productiva, pero ha sido difícil eliminar la idea de que hay culturas superiores a otras, así como la creencia de que la interculturalidad es una nueva estrategia para imponer formas de

pensamiento y valores. Esto no debe reducirse a la enseñanza y aprendizaje de la lengua como hasta hoy se ha planeado, sino que debe abrirse a la visión de dos mundos que, aunque diferentes y diversos, se complementan a la vez que potencian el aprendizaje y el desarrollo del ser humano. Tal es el caso del Estado mexicano, en donde las culturas indígenas no tienen razón de existir y para ello impone contenidos, métodos y políticas educativas, así como la asignación de una gran cantidad de recursos para lograr su penetración a través de las escuelas y maestros.

Sin embargo, se sabe que esto no llega a cuajar por diversas razones, como la resistencia frente a los desafíos que plantea lo intercultural entre las sociedades marcadas por el conflicto y las relaciones asimétricas del poder, así como las relaciones entre actores pertenecientes a universos culturales diferentes. En México la interculturalidad va de la mano con la multiculturalidad ya que es sabido que forman parte esencial de nuestra historia y es en ella donde las relaciones de la cultura dominante y las supuestas minorías originarias tienen una presencia totalmente visible.

La discriminación y el marco jurídico con los pueblos originarios

El artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos señala lo siguiente:

La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas [...]

1. [...] Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educa-

ción media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

Con la ratificación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1990, México dio el primer paso para reconocer al país su carácter multiétnico y pluricultural, pues aceptaba tácitamente la amplia necesidad de buscar e implementar modalidades de desarrollo que tuvieran en consideración la especificidad histórica y cultural de los más de sesenta pueblos originarios que existen en nuestro país, con la única finalidad de aportar al desarrollo de los diferentes grupos étnicos una posibilidad de existencia e identidad y respeto a sus costumbres.

El artículo 30 de la Ley General de Educación señala:

Las instituciones educativas establecidas por el Estado, por sus organismos descentralizados y por los particulares con autorización o con reconocimiento de validez oficial de estudios, otorgarán a las autoridades educativas todas las facilidades y colaboración para la evaluación a que esta sección se refiere.

Para ello, proporcionarán oportunamente toda la información que se les requiera; tomarán las medidas que permitan la colaboración efectiva de alumnos, maestros, directivos y demás participantes en los procesos educativos; facilitarán que las autoridades educativas, incluida la Secretaría, realicen exámenes para fines estadísticos y de diagnóstico y recaben directamente en las escuelas la información necesaria.

Sin menoscabo de lo señalado en los párrafos anteriores, las instituciones a que se refiere este artículo están obligadas a generar indicadores sobre su avance en la aplicación de métodos para prevenir y eliminar cualquier forma de discriminación y de violencia, con la finalidad de que sean sujetas a evaluación sobre la materia. Tales indicadores serán de dominio público y se difundirán por los medios disponibles.

La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación define a la discriminación como “toda

distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico, que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas políticas, económicas, social cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública”.

La convención en relación con la enseñanza enfatiza como actos discriminatorios:

- La exclusión de una persona o un grupo del acceso a los diversos grados y tipos de enseñanza.
- Limitar a nivel inferior la educación de una persona o grupo.
- Colocar a una persona o a un grupo de personas en una situación incompatible con la dignidad humana.
- Mantener sistemas o establecimientos de enseñanza separados para personas o grupos. Sin embargo, no se considera discriminatorio la creación o el mantenimiento por motivos de orden religioso o lingüístico de sistemas o establecimientos separados que proporcionan una enseñanza conforme a los deseos de los padres o tutores legales de alumnos, si la participación en esos sistemas o la asistencia a estos establecimientos no es obligatoria.

La discriminación que han sufrido históricamente los PI mexicanos puede ser analizada desde los siguientes ejes:

- El carácter nacionalista y homogeneizador del Estado mexicano ha sido uno de los mayores obstáculos para que los PI sean reconocidos con sus expresiones socioculturales y políticas distintas.
- El sistema educativo nacional, organizado y operado desde la perspectiva estatal nacionalista, ha admitido escasas adecuaciones para hacer posible que los PI disfruten del derecho a la educación.
- Al igual que otros sectores de la sociedad nacional, los PI sufren un trato inequitativo y excluyente en cuanto al acceso y permanencia a los distintos niveles del sistema educativo nacional.
- La tendencia a usar la escuela como un instrumento para promover la asimilación de los PI al modelo cultural, político y social de la nación.

- Políticas educativas dirigidas de manera inequívoca a la asimilación, a la vez que es posible advertir un vacío en las mismas, que dan como resultado la invisibilización de la diferencia cultural.
- Los distintos rediseños del sistema educativo nacional son discriminatorios, ya que no hacen posible que los niños indígenas y no indígenas establezcan relaciones basadas en el reconocimiento de la otredad y en la valoración de la diversidad sociocultural como una riqueza.

Algunas propuestas educativas en Jalisco a nivel medio superior y superior

A finales de los noventa cobraron importancia los programas compensatorios con base étnica en educación superior, bajo el influjo de los gobiernos nacionales, los organismos internacionales y las organizaciones no gubernamentales (ONG) e incluso comunitarias. Sin embargo, no hay que olvidar que muchas veces las propuestas para cubrir los servicios de educación superior a poblaciones de origen indígena suelen tener un carácter político y por ende también tienen resonancia en los ámbitos académicos; en principio, en el seno de las universidades se debe replantear la discusión sobre los modelos educativos y valorar críticamente su papel en el sentido de cómo se han construido los puentes de relación educativa con los pueblos originarios, pero no sólo en términos de su reconocimiento o del acceso a la educación, sino también en los de propiciar y generar formas que permitan abrir nuevos horizontes incluyentes sobre los saberes indígenas dentro de su conocimiento.

En el caso de Jalisco, a partir del año de 1995 inició un arduo y sinuoso camino para tratar de cumplir lo que mandan nuestras leyes nacionales a nivel de los derechos fundamentales en relación con la propuesta educativa que se oferta e impone en todos los niveles educativos en zonas de origen indígena, lo cual se logra de manera forzada y con una resistencia total a compartir y entender que eso que llamamos diversidad cultural y PI es real en el estado de Jalisco. Así comenzó un proceso educativo democrático, diverso, incluyente y novedoso en la Sierra Madre Occidental, en especial con la cultura wixárika. Este

pueblo habita en la parte nor-poniente de Jalisco dentro del municipio de Mezquitic, en una enorme planicie, rodeada de una barranca tan honda y mágica como su propia historia y cultura. El proceso intercultural inició con el caso del Centro Educativo de San Miguel Huaixtita en 1995, y en él la interculturalidad jugó el papel de conciliadora; la convivencia y la equidad fueron la base para que se fomentara la armonía entre la educación formal y la educación tradicional, la cual se daba en la “casa de nuestra madre” San Andrés Cohamiata.

Para el año 2003 el pueblo wixárika manifestó a la Universidad de Guadalajara la necesidad de que se crearan preparatorias con el fin de que los jóvenes no se desarraigaran de su comunidad de origen, además de que su situación económica se vería menos dañada dentro de la familia. Estos jóvenes dentro de la familia y la comunidad son mano de obra esencial tanto para el trabajo como para ayudar a otras actividades comunitarias. Empero, esta necesidad de que los jóvenes no se alejen de su comunidad no fue razón suficiente para la Universidad de Guadalajara y en especial para el Sistema de Educación Media Superior (SEMS), dependencia que con base en lo expuesto en cuanto a lo establecido en nuestras leyes nacionales e internacionales está obligado a responder a las demandas educativas a nivel medio superior. Estas experiencias se dieron en dos comunidades, y al no haber respuesta de ningún tipo los mismos jóvenes, autoridades morales y civiles le solicitaron cubrir su necesidad educativa al programa del Colegio de Bachilleres.

Después de ese intento fallido, volvieron a solicitar como fieles seguidores de una educación desde y para el pueblo a la misma dependencia el apoyo en 2009 en San Miguel Huaixtita, intento que tuvo respuesta y se ofertó el programa de bachillerato general por competencias, el cual funciona en la actualidad.

Acciones afirmativas en la educación superior en México

A los jóvenes de comunidades indígenas se les dificulta acceder a la educación superior, ya que supone un gasto superior a los ingresos totales de la familia. Por ejemplo, en Chiapas, uno de los estados más

pobres del país, las oportunidades de estudio de un joven en edad escolar son cuatro veces más bajas que en lugares como la Ciudad de México (Schmelkes, 2003). Desde el punto de vista geográfico, de las 1 mil 48 instituciones de educación superior (IES) públicas que existen en México, salvo algunas excepciones, la mayoría se encuentra localizada en zonas urbanas (León, 2005). En el aspecto académico, los egresados de instituciones educativas de nivel medio superior, ubicadas en regiones indígenas, difícilmente logran pasar exámenes de admisión de las IES. Lo anterior ha sido producto de la falta de pertinencia cultural y lingüística de la educación básica que se ofrece en las comunidades indígenas.

La transformación de las IES supone una nueva actitud basada en el respeto de las diferencias culturales y la deben compartir todos los integrantes de una comunidad universitaria: profesores, alumnos, directivos, tutores y los mismos indígenas; por eso la interculturalidad no debe recaer únicamente sobre la población indígena, la más discriminada, sino que ha de involucrar a los demás sectores de la sociedad para así fomentar un auténtico conocimiento y una comprensión recíproca del otro (Barnach-Martínez, 1997).

Algunas instituciones se han esforzado en crear condiciones de convivencia en el marco de la igualdad y alcanzar ambientes culturales a través del Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en las Instituciones de Educación Superior (PAEIIES), que desde el año 2001 ha creado unidades de apoyo en 12 universidades con el objetivo de procurar espacios de convivencia intercultural (ANUIES, 2003). Estas unidades son de las estrategias menos comunes dentro de las IES y tienen la gran responsabilidad de asegurar que los alumnos sean acogidos por la comunidad educativa reconociendo su diferencia con una actitud de respeto.

Dicho programa ha sido financiado por la Fundación Ford y se ha construido con el auxilio y la coordinación operativa y administrativa de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES), la cual ha sido un enlace para la convocatoria, desarrollo, seguimiento y evaluación de los PAEIIES. La ANUIES revela la inequidad del acceso de los jóvenes a la educación superior, ya que mientras “en la población urbana de medio ingreso el 80% de los jóvenes tiene acceso a la educación superior, en la población rural sólo el 3% puede aspirar a ella. Los jóvenes indígenas

como parte de la población rural están aún más marginados que el promedio, puesto que sólo el 1% ingresan a instituciones de educación superior y menos del 20% egresan y se titulan”.

Los problemas que enfrentan los estudiantes indígenas en la permanencia y conclusión de sus estudios son los siguientes:

- Falta de infraestructura educativa adecuada en sus regiones de origen.
- Necesidad de emigrar a estados o zonas metropolitanas, como la de Guadalajara, para la continuación en su formación académica.
- Incorporación al mercado de trabajo a muy temprana edad debido a la falta de becas.
- Pérdida de identidad comunitaria durante su proceso educativo debido a la ausencia de programas orientados a la educación intercultural.
- No existen alternativas educativas que tomen en cuenta los saberes y conocimientos propios de los pueblos originarios.

En este contexto, la ANUIES se integró a los esfuerzos de la Fundación Ford e implementó en 2001 el PAEIIES con la finalidad de crear acciones afirmativas que contribuyan y faciliten el acceso y distribución de oportunidades educativas de forma equitativa. El proyecto nació con un carácter experimental-piloto, por lo que durante el primer año se trató de cubrir entre cinco y diez IES. A partir de la experiencia y resultados de su aplicación, así como de la disponibilidad de los recursos financieros, se evaluaría la posibilidad de ampliar la cobertura del proyecto hacia otras instituciones.

En la primera convocatoria se seleccionaron seis instituciones: Universidad Autónoma Chapingo, Universidad Autónoma del Estado de México, Universidad Tecnológica de Tula-Tepeji, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad Veracruzana e Instituto Tecnológico de Tuxtla Gutiérrez.

Los avances y resultados observados en la primera etapa permitieron abrir la segunda convocatoria en los ciclos 2002-2003 y 2003-2004 para instituciones situadas en estados con alta presencia de población indígena:

- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Universidad de Guadalajara.
- Universidad de Quintana Roo.
- Centro de Estudios Superiores del Estado de Sonora.

En 2006 se integraron al programa la Universidad Autónoma de Oaxaca, la Universidad Autónoma de Guerrero y la Universidad Autónoma de Sonora. La aspiración de las instituciones participantes en esta iniciativa es lograr una transformación que dé cabida a la pluralidad de culturas y condiciones socioeconómicas en todos los aspectos del quehacer universitario. En el ámbito internacional, el PAEIIES forma parte de la iniciativa global llamada Caminos a la Educación Superior (Pathways to Higher Education) de la Fundación Ford, creada en 2001 con la misión de reducir la pobreza y la injusticia social y avanzar en el conocimiento humano.

El Pathways, como se le conoce, es un programa de cobertura mundial dirigido a estudiantes provenientes de grupos sociales marginados, como la raza negra en el caso de Brasil, los campesinos en Asia o los indígenas para el caso de América Latina. Este programa provee apoyo financiero a los diferentes esfuerzos dirigidos a transformar las IES en los sistemas educativos de calidad para facilitar el acceso de las poblaciones tradicionalmente marginadas. Participan en esta iniciativa instituciones educativas de México, Costa Rica, Chile, Brasil, Egipto, Namibia, Indonesia, Filipinas, Vietnam, India y Rusia (ANUIES, 2005).

En estos países, el programa de Caminos a la Educación Superior ayuda a establecer políticas de acción afirmativa a favor de grupos históricamente marginados. En los países en donde ya existen políticas de este tipo, los proyectos intentan maximizar sus efectos mediante la incorporación de estudiantes indígenas y el apoyo académico a los ya ingresados en las IES.

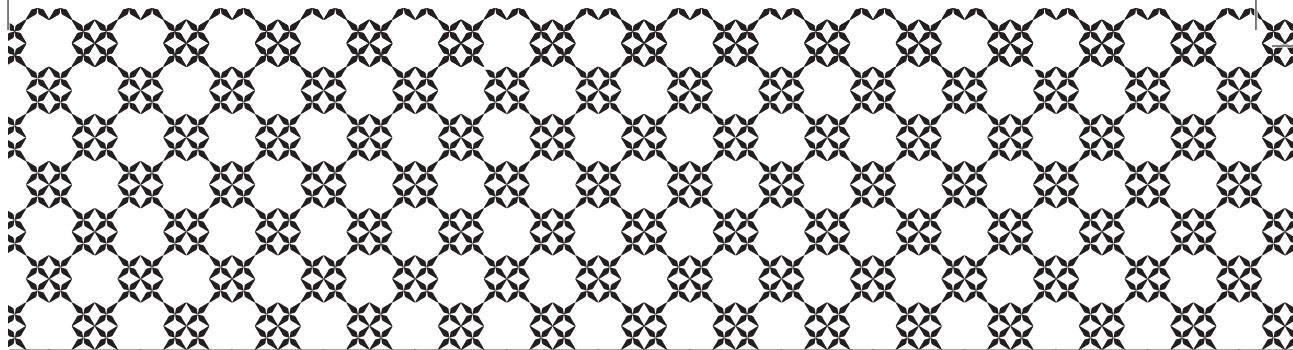
Conclusiones

La orientación política, académica y organizativa de los actuales proyectos universitarios que tratan de abrir espacios para los PI es de suma importancia. Hay que reconocer que existe un desfase histórico no sólo en el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios sino en el acceso y la valoración de sus saberes, entre otros (Martin, 2003). En dicho sentido no se intenta saldar una deuda histórica, se trata de fortalecer capacidades propias de los pueblos originarios, construir espacios de diálogo entre saberes indígenas y occidentales, así como la generación de intelectuales que propicien el cambio y desarrollo hacia y para los pueblos. Además, de manera puntual lo que se pretende trabajar es lo siguiente:

- Los parámetros con los que se toman decisiones sobre el tipo o modalidad educativa a establecer, junto con la documentación, objetivos y mecanismos de aplicación, así como sus consecuencias en cuanto a la calidad de la educación.
- Políticas lingüísticas aplicadas y sus consecuencias en relación con la erosión de las lenguas y culturas indígenas.
- La creación de políticas y programas de formación docente indígenas desde el seno de la comunidad.
- La valoración de la calidad y pertinencia de los programas que se encuentran en operación.
- La relación de la escuela con la lengua, la cultura, la vida comunitaria y las perspectivas de desarrollo de los educandos, en cuanto a su identidad cultural.
- Las modalidades de participación que se han definido y establecido para las comunicaciones indígenas en la toma de decisiones sobre programas, modalidades, educativas, enfoques pedagógicos, contenidos y valores que fundamentan la actividad diaria de la escuela.

Bibliografía

- BONFIL BATALLA, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- CUNNINGHAM, M. (2001). Educación Intercultural Bilingüe en los Contextos Multiculturales. En Primera Feria Hemisférica de Educación Indígena. Guatemala.
- DE AGUINAGA, R. (1996). De cómo un venado es la figura central de una escuela. En *Sinécticak*, 8.
- DE AGUINAGA, R. y F. Robles (2004). La realidad a lo intercultural, lo intercultural a la realidad. Cómo se está construyendo la educación intercultural en la sierra wixárika. Ponencia presentada en el Congreso Comunicación Intercultural ¿Diálogos sin conflictos? Zapopan, México.
- DÍAZ, R. (2000). Experiencia de la identidad. En *Revista Internacional de Filosofía y Política*, 2: 63-74.
- FORNET, R. (2004). *Sobre el concepto de interculturalidad. Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt*. México: Consorcio Intercultural.
- GIMÉNEZ, G. (1981). *Poder, Estado y Discurso*. México: UNAM.
- GIMÉNEZ, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En *Frontera Norte*, 9 (18): 9-28.
- MALDONADO, B. (2002). *Los indios en la escuela. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca. Autonomía y Comunalidad India. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Oaxaca: INAH.
- ROJAS, A. (1999). *Escolaridad e interculturalidad. Los jóvenes wixáritari en una secundaria de huicholes* (tesis de maestría). Guadalajara: CIESAS Occidente.
- SCHMELKES, S. (2005). Curso Creación de ambientes interculturales en contextos multiculturales, módulo tres. Recuperado de www.campus-oei.org/oei-virt/rie17.htm



La estructuración de la narrativa oral a través de la genealogía extensa

JUAN CARLOS ROMERA NIELFA

Gerra-urte, gose-urte¹
(*euskal esaera zaharra*)

Este trabajo parte de una reflexión duradera en el tiempo sobre las formas que el relato adquiere para explicar el suceder histórico, en apariencia cercano, en la generación de posguerra en España (personas nacidas aproximadamente entre 1930 y 1945).

La relectura de los testimonios orales —entrevistas grabadas por el autor o por otros investigadores sociales—, así como la observación participante en las conversaciones mantenidas con ellos, además de otros materiales como pueden ser las fotografías, objetos cotidianos y hábitos diarios dentro de la red social física² del testigo, ayudan a volver a pensar aspectos centrales de la autocomprensión de la historia en el mundo de la vida de sus protagonistas, las capas populares que eran niños o jóvenes en el periodo de la inmediata posguerra española (1939-1959).

¹ Traducción del euskera al español: “Año de guerra, año de hambre”.

² Se adopta el término de *red social física* en la acepción que Elisabeth Bott (1990) dio a los términos de *red social* y *red familiar*. La red social del individuo la constituye todo el conjunto de personas que conoce. Se añade la palabra *física* para diferenciarla de las redes sociales digitales o virtuales.

Este trabajo está enmarcado en el análisis de la sociedad de posguerra y las capas populares no activistas en los grupos políticos clandestinos, pero pertenecientes al bando perdedor, el republicano. Como centro de la investigación se cuenta con la referencia de una comunidad obrera de la periferia industrial de Bilbao, el barrio de La Peña.³ Los miembros de la generación de la primera posguerra, hoy ya fallecidos en su mayoría, contaban su mundo de forma clara y extensa en cada conversación que tenían. Algunos de ellos, excelentes narradores y portadores de una memoria riquísima,⁴ dejaron incontables horas de conversación y vida. Su voz es el comienzo y el fin de este trabajo, y aunque la presentación más técnica y analista de la investigación tal vez cause que lo contado pierda tono y temperatura, su voz no es sólo la representación de su historia, es su propia historia y, en parte, también la nuestra.

La tarea de historiar a través de narrativas orales es compleja. Por una parte, una de las cuestiones fundamentales apela al análisis necesario de la hipotética existencia de marcos estructurales detectables,⁵ y en su caso la forma que adquiere en lo que a explicar la historia se refiere. Por otra parte, es necesario deducir de estas explicaciones contingentes, situadas y en cierto grado inconmensurables, lo que de común hay, no tanto a nivel de contenido relatado, sino en lo relativo a la estructuración del relato.

En este aspecto nos distanciamos de la línea argumentativa de Hegel, Gadamer y Koselleck, porque nuestro objetivo de análisis no es tanto el alcance semántico de los conceptos del relato, por otra parte, poco acabados en lo político por la férrea censura de la dictadura de Franco (1939-1975) a la libertad de pensamiento y a la libertad de expresión, sino que el propósito es la propia organización de aquél.

³ No se transcribieron aquí sus palabras porque en su mayoría están en formato conversacional, a través, digamos, de un método que es observación participante y algo más. Las partes de oralidad recogidas aquí son otras, pero necesarias para dar luz sobre un mundo mucho más amplio que el de una comunidad concreta.

⁴ Destaca entre ellas Carmen Nielfa Pico, una narradora inigualable que contaba con un afán excepcional de transmitir lo que conocía y había vivido. La vida compartida con ella, como hijo suyo, más allá de lo íntimo y personal, es para mí una fuente oral inabarcable e interminable, lo que da una belleza inusual al historiar desde las fuentes orales.

⁵ M. González (2009). *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*. Madrid-México: CSIC-Plaza y Valdés.

Ahora bien, toda narración es en sí expresión de algo, un registro de la realidad, lo que puede volver pertinente el uso del concepto de Koselleck⁶ para el asunto de la historia, “eso sí, debidamente aderezado con la tensión que emana de la realidad social articulada y sintetizada bajo los conceptos en el marco de una estructura transcendental de las experiencias históricas fundamentales”.⁷

En anteriores trabajos lancé el concepto estructurante de *memoria topográfica*⁸ para acercarme a la forma de narrar la experiencia cotidiana y por ello también histórica de esta generación. Pero al ser la memoria topográfica un elemento que está más allá de la narración en sí, es decir, al funcionar como infraestructura o superestructura (en su acepción de soporte o base de narración), nos reta a buscar las vías que adopta para aflorar a la superficie oral, y éstas parecen adquirir un sentido general en el uso de la genealogía, esto es, un contar a través de las experiencias acumuladas en la memoria personal del narrador de sus familiares, vecinos y amigos. Se cuenta de ellos, pero para contarse a sí mismos. No hay yuxtaposición de relatos sino diversidad de experiencias conocidas que se integran en un contar sucesivo y cambiante, pero sobre un eje de articulación del relato basado en la genealogía extensa.

El producto, inmaterial en el pensamiento y material en la narración, es la formación de un imaginario extenso, muy unido a la biografía constructora de un espacio mental y también, en parte, físico, en el que conocernos y reconocernos. Puede que, a veces, la expresión de este imaginario extenso se corresponda con la descripción densa de C. Geertz,⁹ si bien como característica propia del contar de esta generación. Aún hoy los que todavía viven narran de esta manera.

⁶ En quien se inspira de manera determinante Koselleck es en Lubbe, quien concibió los conceptos como esquemas de orientación para la praxis y para la teoría, pues se caracterizan más por su potencial de transformación política de la realidad que por su significación de la realidad. *Ibid.*, p. 149.

⁷ Orientarse en el mundo histórico como actividad humana no deja de ser ajeno a la hermenéutica, que ha sido pensada como un devenir de la autoconciencia hegeliana. *Ibidem.*, p. 153.

⁸ J. C. Romera (2008). La historia contada por sus autores o cómo hacer visible lo invisible. Ponencia leída en la Universitat Rovira i Virgili, Institut de Ciència de l'Educació. Tarragona. Trabajo inédito hasta el momento.

⁹ C. Geertz (1994). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Para acercarnos más a lo que se intenta introducir, valga el relato que hace un varón madrileño nacido en 1916 al evocar su experiencia escolar:

Empecé a ir al Colegio... de las Escuelas Pías de San José de Calasanz... Había varias calidades de alumnos: unos pagaban una pequeña cantidad, y otros éramos totalmente gratuita la enseñanza, empezando por la Primaria... Previamente yo había asistido a unas clases de primeras letras, de una señorita..., tengo buen recuerdo de ella... Vivía en mi misma casa... hija de una viuda que tenía un pequeño colegio para misión de niños, para enseñarles las primeras letras, y ya cuando fui al colegio de Calasanz pues ya sabía... leer y casi escribir, con los defectos propios de un niño tan pequeño. Cuando empecé a ir a... Calasanz, mis primeras clases se realizaron... con un profesor... que... llevaba... a los auténticamente párvulos. Como ya no era totalmente párvulo, enseguida pasé a otra clase de un sacerdote..., y allí empecé a estudiar... las primeras materias de un colegio. Progresando de una clase a otra, fui a caer a una clase que la dirigía un sacerdote, un hombre que despertaba en mí una admiración sin límites por su forma de enseñar, por su forma de expresarse, por la forma de comportarse con sus alumnos, aquel sacerdote para mí es imborrable... Yo no he conocido luego a lo largo de mis años, nadie, absolutamente nadie dedicado a la enseñanza con aquel amor, con aquel entusiasmo y con aquella... bondad y con aquel interés que ponía aquel sacerdote en nuestra enseñanza... Y era hombre que, aparte de ser muy inteligente, sabía ser un auténtico profesor.

Por aquellas fechas, cuando no existían ni las computadoras, ni los sistemas de hoy de enseñanza, ni las calculadoras... aquel hombre tenía unos sistemas de enseñanza que para mí eran óptimos. El frente del aula era una inmensa pizarra, aquel hombre tenía una forma de escribir y de numerar que era asombrosa, era un calígrafo de primera categoría. Entonces... aquel... encerado... empezaba por tener números para enseñarnos a sumar; entonces en la clase seríamos, no recuerdo, pero por lo menos, sí habría treinta o treinta y cinco niños, y el hombre..., él solo, dominaba a los treinta y tantos mequetrefes que había allí deseosos de dar guerra, de estropiciar y... de no estar atentos a las explicaciones...

Él se iba al encerado y empezaba con la primera columna para sumar, sin repetir nunca los números, y cuando más distraído estaba cualquiera de los alumnos le mandaba a él seguir la suma. De ser que... no seguía la suma...

le reprendía... Tenía la clase entera pendiente de aquella suma que estaba él marcando cómo se hacía: “dos, seis, doce, veinticuatro, tal”, y cuando de repente la suspendía: “¡a ver, tú, sigue!” (-decía-) a otro de los alumnos... Entonces descubría claramente si aquel alumno... estaba pendiente de... lo anterior...

Si no estabas pendiente... tenía su represión... pero de una forma bondadosa, y al propio tiempo... enérgica...

Y este hombre, yo hablo por mi vivencia personal, fue y sigue siendo un hombre que me enseñó a empezar a vivir de niño. Luego era muy ameno también cuando nos explicaba las Sagradas Escrituras, y la vida de los Apóstoles, y aquellas cosas de clases religiosas que nos imbuía... Todos éramos unos grandes admiradores suyos.¹⁰

Leído este testimonio y otros similares una infinidad de veces, he pasado de considerarlos parte de un sistema de memoria a interpretarlos como un vasto sistema de conocimiento, no exento de “confusión, flujo y tumultuosa contingencia”.¹¹

Sostengo que es la narrativa oral conversacional de la generación estudiada en este trabajo, fruto de un impulso natural para topografiar la propia contingencia, lo que permite ver más allá de ella intentos de reorganización, pero sin dañar la estructura del relato a partir de la vida de las personas cercanas,¹² quedando bastante amortiguada la atribución de intención y conciencia posterior a la vivencia.

Ahora bien, la acumulación de conocimientos tiende a extender relaciones entre ellos, lo que ya es en sí reorganización del relato, aunque éste sea mínimo. Por otra parte, su duración en el tiempo bajo las formas de la memoria, ya sea memoria-recuerdo o memoria más semantizada, exige una continua reestructuración de ellas, a la vez que lo contingente-vivencial tiende a conceptuarse bajo la forma

¹⁰ V. Morales y Teresa Pereira (1997). *Memoria oral de una transformación social. Percepciones de Madrid y sus pueblos a través de la senectud (1940-92)*. Madrid: UNED, pp. 66-67.

¹¹ J. C. Scott (2013). *Elogio del anarquismo*. Barcelona: Crítica, p. 180.

¹² La lejanía es extraña a estas narraciones orales conversacionales. Nosotros queremos basarnos en la profundidad de la cercanía como acceso a las significaciones del mundo del testigo, lo que no deja de ser misterio. Respecto de este último, Walter Benjamín escribió lo siguiente: “Del misterio se habló desde siempre con la imagen del velo, que es un viejo cómplice de la lejanía”. W. Benjamín (1973). *Experiencia y pobreza*. En *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, pp. 167-173, citado en J. M. Esquirol (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado, p. 14.

de conocimiento, es decir, de ideas.¹³ Todo ello no solamente va a intervenir en la interpretación de encuentros, sino que va a disponer a la acción.

Desde este punto de vista, lo social no es tan efímero y veloz como parecen indicar los encuentros y desencuentros, sino que parece solidificar en sistemas de pensamiento que consisten en sí en olvidar diferencias, generalizar, abstraer, buscar significados y ejercer la crítica sobre lo visto y oído. Emerge entonces una “memoria vigilante y receptiva que intenta ver más allá del molde lingüístico, más o menos estrecho, en el cual se intenta contener la abigarrada e infinita diversidad de la experiencia”.¹⁴

Lo dicho anteriormente nos sitúa en un marco de complejidad desmesurado, bajo la apariencia de narración genealógica, muy apegada al terreno, de piel rugosa y muy circulante en la superficie, pero que oculta una interpretación de lo conocido y de lo desconocido que penetra en los sitios más autocensurados de la crítica política, en contextos de férrea dictadura fascista, como fue la del general Franco en España (1939-1975).

Para sostener esta tesis, convenimos con Paulo Freire que “en todo proceso de comprensión del mundo hay un proceso de producción y comprensión del conocimiento. En todo el proceso de producción del conocimiento está implícita la posibilidad de comunicar lo que fue comprendido [...] y se pueden saber cosas que se dan fuera del nivel cultural”.¹⁵ Esas cosas son comunicadas de la forma más genuina que se tiene. Aquí entra la genealogía extensa como catalizador de todo un mundo de significados.

¹³ Según R. Mizrahi, “las ideas no son como pinturas mudas sobre un cuadro, es decir, reproducciones pasivas del mundo, sino ‘conceptos’, esto es, actos del espíritu. Y esto porque toda realidad, y en particular el pensamiento, es poder de acción [...]”. *Spinoza* Madrid, EDAF, 1975, pp. 31-32. La intuición, también según Spinoza, no es un conocimiento misterioso, sino una percepción inmediata, la percepción evidente de un lazo lógico de implicación.

¹⁴ E. Sabrovsky (1996). *El desánimo. Ensayo sobre la condición contemporánea*. Oviedo: Ediciones Nobel, p. 203.

¹⁵ P. Freire (2006). *Pedagogía de la tolerancia. Organización y notas de Ana María Araujo Freire*. México: CREFAL, p. 91.

La cuestión, sin embargo, es compleja. Se puede optar por acumular conocimiento y expresarlo a través de la continua mención de parientes, vecinos, compañeros de trabajo y amigos, si bien el marco temporal que inició en 1936 en España alteró profundamente toda la visión que la generación joven-niña pudiera haber heredado si la Guerra Civil no hubiera trastocado la cultura posfigurativa¹⁶ de los niños, al verse obligados los abuelos y padres a cambiar su automirada.

El aprendizaje prefigurativo que la famosa antropóloga Margaret Mead define como la cultura en la que los niños aprenden primordialmente de sus mayores, es decir, extraen su autoridad del pasado, quedó trastocado tras el colapso que supuso la guerra.

En el tiempo largo del antropólogo, “el pasado de los adultos es el futuro de cada nueva generación: sus vidas proporcionan la parte básica. El futuro de los niños está plasmado de modo tal que lo que sucedió al concluir la infancia de sus antepasados es lo que ellos también experimentarán después de haber madurado”.¹⁷ La misma antropóloga acepta que la vieja generación incorpora muchos cambios, pero aun así la vieja generación expresa en todos sus actos que su forma de vida es inmutable. No obstante, la guerra lo cambió todo, hasta el sentimiento del tiempo, como si el pasado se hubiera perdido en una tiniebla incierta anterior a la hecatombe. La guerra es, sin duda, el eje articulador del relato de esta generación de la primera posguerra, que recompone en sus narraciones las ausencias que el conflicto y la represión habían provocado.

Cuando los cuentacuentos de Camerún empiezan sus narraciones dicen: “Contamos para que el mundo no desaparezca”, y esa es la función de una narración genealógica.¹⁸ Los nombres propios parecen utilizarse como piezas claves de la explicación narrativa, lo que lleva a pensar que son la explicación misma, pues el nombrar es una forma antigua de posesión; no es manipulación sino organización del mundo comunitario, cambiante y complejo, definido

¹⁶ M. Mead (1997). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Gedisa.

¹⁷ *Ibidem*, p. 35.

¹⁸ La narración genealógica se basa en una memoria de las personas, un mundo de recuerdos e imágenes, más *alter* que *ego*.

más por las interacciones en las redes sociales físicas inmediatas que por la presencia real de tres generaciones,¹⁹ donde lo roto se recompone en el relato entero como narrativa de identidad grupal y vecinal. El nombrar es también tener en consideración, no tanto como memoria-recuerdo sino más bien como memoria altamente semantizada, lo que nos hace preguntarnos sobre su funcionalidad práctica en la sociedad de los iguales.

El fenómeno narrativo resultante, al menos en la dirección que se quiere analizar en esta investigación, no es tanto el relato de la memoria traumática, ni tampoco la mención épica, más presente en los varones, sino la narración restauradora de las personas y sus hechos, con un horizonte de pasado que se vuelve nebuloso en la memoria y en la narración al referirse, al contar y al contarse sobre el tiempo anterior a la guerra. El hecho bélico, en lo que a este trabajo se refiere, actúa como un atroz disolvente del pasado, lo cubre de tinieblas y apenas translucen retazos de memoria heredada cuando se traspasa su umbral. Pero hay una excepción: la memoria biográfica representada en la narración genealógica extensa,²⁰ que si bien no recupera los conceptos del pasado, sí encuentra a las personas que vivieron en él, y en caso de que no sigan vivas en el momento de la narración son sujetos activos de lo contado.

George Steiner, sin embargo, introduce una idea que amenaza la aparente certeza de lo dicho con anterioridad. Para él, “designar, tal como hace Adán al dar nombre a los seres vivos, aísla; rompe una unidad y una cohesión primordiales”,²¹ y a falta de otros elementos sucede así. Ahora bien, es la fuerza de cohesión de la genealogía en sí la que dota de orden al relato. Narración y memoria en épocas de guerra y posguerra son literatura del nombrar. María Zambrano expresa con claridad un pensamiento penetrante al afirmar que “los dioses nacían

¹⁹ Comenta Margaret Mead que “para los arapesh no hay más pasado que el que ha estado encarnado en los viejos”. Mead, *op. cit.*, p. 40. Se vislumbra una idea de pasado plano, nada profundo, en la idea que el mundo del viejo es inmemorial, siempre ha sido así, sin considerar que “las diferencias entre las costumbres primitivas y las adquiridas luego se han desvanecido en la comprensión y expectativas del pueblo”.

²⁰ Nos referimos con *genealogía extensa* a todo el mundo relacional entre parientes, vecinos, compañeros de trabajo y amigos.

²¹ G. Steiner (2005). *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela.

de la necesidad de nombrar, de ocupar aquel espacio vacío que ninguna razón podía colmar o satisfacer”.²² En cierta manera, el nombrar personas, lugares y cosas es un modo de tranquilizarnos ante la incertidumbre y derrotar al silencio, que es el último y peor escalón de la opresión. Es en última instancia un intento de llenar el vacío, un vacío reconocido y habitado, pero silenciado. El nombrar, continúa María Zambrano, es un modo de tranquilizar el temor primero, más elemental y primitivo, y quedar calmo,²³ aunque sólo sea momentáneamente, frente a aquel vacío, aquella realidad que se oculta, que se recoge en el misterio y que esconde bajo mil manifestaciones las puertas de acceso a su sino más oculto.²⁴

Ante la aparente paradoja entre las nociones genealógicas, muy descriptivas en sí mismas, contingentes y visibles, y su fuerza para asomarse al misterio, no hay que olvidar la enorme energía que la narración de la memoria genealógica irradia en su subjetivismo y en su cultura interiorizada.

Basil Bernstein, en palabras de Pierre Bordieu, “opone al lenguaje público de las clases populares –lenguaje que usa nociones descriptivas más que conceptos analíticos– un lenguaje formal más complejo y más favorable a la elaboración verbal y al pensamiento abstracto”.²⁵

No cabe duda de que la abstracción se expresa usualmente con un lenguaje formal, sin embargo, no puede anular la capacidad argumentativa de la cultura interiorizada y profunda de las capas populares. Si ésta se contrapone a la cultura objetivizada, por ejemplo, la que se despliega en estas líneas, no está nada claro. La cuestión decisiva es si tiene suficiente capacidad de significación y lo que González llama sentido inferencial en la producción de efectos argumentativos. La misma autora sugiere la idea de que toda preferencia se produce

²² M. Zambrano (1988). *María Zambrano, Premio Miguel de Cervantes*. Barcelona: Anthropos, p. 77.

²³ En este trabajo no se ha investigado sobre el valor terapéutico de la palabra, la logoterapia salvadora de Viktor Frankl, pero hay una conexión posible entre la búsqueda de sentido a la propia vida y el acompañamiento que el relato genealógico ofrece. V. Frankl (2003). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, p. 139.

²⁴ Zambrano, *op. cit.*, p. 77.

²⁵ P. Bourdieu (1989). Sistemas de enseñanza y sistemas de pensamiento. En *La enseñanza: su teoría y su práctica*, J. Gimeno y A. Pérez. Madrid: Akal, p. 27. Tal vez ante la falta de conceptos se sustituyan por personas, lugares y cosas. Se frena la objetivación, abstracción y generalización, y se acelera la subjetivación, la familiaridad inmediata y la cultura nativa.

dentro de determinadas situaciones argumentativas,²⁶ y es rotunda al afirmar “si, y sólo si, se da la proposición se da el hecho argumentativo. Por lo que podría llegar a afirmarse que cualquier acto de habla es, de algún modo, una argumentación, funciona como una argumentación”,²⁷ y además añade que toda cadena hablada se inserta en un contexto de acción único pero semánticamente variable y obliga a los actos de habla a una forma de aparición que, desde el análisis semántico, cabría describir con las siguientes expresiones: no existirá para ellos univocidad, sino fluctuación y contrariedad.²⁸

Una vez resuelta la peliaguda cuestión de si la comunicación oral es válida para la argumentación y si el lenguaje informal puede dar significado profundo a lo expresado, se plantea ahora la no menos importante pregunta sobre la abstracción, la despersonalización de la historia y su afán de poder. Respecto a ello, el filósofo Fernando Savater aclara que “la historia trama un pacto con el dominio abstracto desde su origen mismo. Como ha mostrado bien François Châtelet en su ‘Naissance de l’Histoire’, la historia aparece cuando la Polis se reifica en Ciudad-Estado. Antes eran los poderosos individuales quienes pagaban a los logógrafos para que estableciesen la genealogía más o menos mítica de su estirpe y legitimasen de ese modo sus aspiraciones al dominio. Cuando el dominio se despersonalizó, nació la historia para narrar el pasado de los Estados y justificar de ese modo su dominio fáctico”.

El texto anterior me parece muy interesante, en la medida que puede posibilitar modos de acceso al pasado, mejor dicho, a su interpretación a partir de sus restos nemónicos llegando a la generación por inducción y resguardando la personalización de la historia. De ello puede estimarse razonable la genealogía como modo de estructuración del relato “a través” y “con” las personas, los lugares de la memoria y las cosas “sagradas” en su contingencia.²⁹

²⁶ González, *op. cit.*, pp. 222-224.

²⁷ *Ibidem*, p. 222.

²⁸ *Idem*.

²⁹ G. Bueno (1997). *El mito de la cultura*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica, pp. 12 y 63. El filósofo hace una reflexión interesante al cuestionar que el prestigio gnoseológico de un contenido cultural tenga “la virtud suficiente para dignificar la ‘ontología’ de ese mismo contenido”.

Pensar el mundo a través de las personas, de lo biográfico y genealógico, no es estar determinado y mucho menos condenado a lo que Bourdieu expresó como la “diversidad monótona de sensaciones sin sentido”,³⁰ pues en el relato etnogenealógico circula una amplia visión de sentido del mundo.

Ciertamente, el relato estructurado a través de la genealogía extensa no habla “en” ni “de” tierra extraña, pero no es tan endogámica como pudiera parecer a primera vista, sino que a partir de los nombres de personas, lugares y cosas definen el mundo y extienden ideas. El relato genealógico supone también transmisión e intensidad dialógica cotidiana que contribuyen a dar forma a un *ethos* social, que es el verdadero soporte inmaterial generador de significado y sentido.

Sin embargo, este macrocosmos que traza el transcurso de unas vidas y su recuerdo y desvela encuentros y desencuentros, va más allá de sus capas más externas, si bien manteniendo el estilo narrativo oral generacional. Al penetrar en su interior no solamente se reconoce el relato genealógico como saber específico o como forma estructurante de la narración, sino que también ordena el tiempo a través de los acontecimientos biográficos naturales más importantes de la vida: el nacimiento, la boda, el nacimiento de los hijos, la muerte de los padres..., como se puede observar en los siguientes testimonios:

Éramos ocho hermanos y yo me crié con mi abuelo hasta que se murió, es decir, nueve años. Por mi padre, que en gloria esté, que yo le salí un hijo bueno, no parecíamos padre e hijo,³¹ sino dos socios. Además, yo desarrollé muy bien y a mi padre le daba vergüenza reprenderme.³²

Se hacía así, si salía, mi madre nos dejaba las puertas abiertas para si venía alguna tarde entrara corriendo, no se podía salir o venir como ahora, por la noche. Éramos cinco hermanos y los padres, las relaciones eran buenas, aunque

³⁰ Bourdieu, *op. cit.*, p. 27.

³¹ El estereotipo de la relación entre padres e hijos marca la normatividad, pero en los relatos singularizados aparecen las personas y tras ellas la afectividad que las une, siempre dicho de forma sencilla pero significativa.

³² Alejandro Herranz en Seminario de Fuentes Orales. F. J. Martínez (ed.) (2001). *Años de pobreza contados por nuestras abuelas y abuelos*. Madrid: IES Giner de los Ríos, p. 74. El relato se refiere a los años de la primera posguerra, en los cuarenta del siglo xx, en algún lugar de la España rural.

el padre era un poco, ya sabes... como eran antes los hombres, digámoslo así, dictadores, pero bueno, de lo demás bien.³³

Cuando llevábamos un tiempo saliendo, para ir a recogerte a casa o para llevarte a casa, antes, la costumbre era que tenías que pedirle permiso al padre. Yo me quedé fuera y él entró. Estuvieron hablando un tiempo que yo decía que ¿qué estarán hablando?, ¿qué pasará? Era verano y estaba en la calle al fresco y mi padre supongo que diría: “¿qué futuro le vas a dar?” o “¿qué le ofreces?”. Pero vamos mi padre el pobre le dijo que sí.³⁴

Como vemos, las pequeñas narraciones anteriores están dotadas de un sentido, que le otorga el narrador. Sin duda, son fragmentos de memoria, pero son algo más que relatos de sucesos,³⁵ son explicaciones del mundo, y eso es lo que nos interesa estudiar: cómo van apareciendo las personas en el relato conversacional. Su introducción en un momento determinado de la situación comunicativa es un elemento que refuerza el argumento, por ello, percibo a las personas que nombran con identidad pretextual. Esta identidad sustituye a los conceptos, pero en ningún momento se abandona la semiósfera donde esa comunicación se produce.

El nombrar es intencional y puede parecer solamente una cuestión nominal, poco intelectual, pero no es más que otra forma de discurso argumentativo. Además, hay dos situaciones sociales de encuentro que son paradigmáticas de lo que intentamos decir: una es el “chiquiteo” de los hombres, la otra el encuentro en el mercado, la calle o la “degustación de café” de las mujeres.³⁶

El mundo conversacional en estos espacios es el mayor exponente de ese espacio minúsculo que ocupa un solo ser humano, pero que a la vez es parte del espacio de otros seres humanos. De esta forma las personas no solamente completan redes sociales físicas de diversa

³³ Paula López en Seminario de Fuentes Orales. *Op. cit.*

³⁴ P. Díaz (2016). *Vida de Antonio y Carmelita. La militancia jornalera en Andalucía (1950-2000)*. Madrid: Los Libros de la Catarata, p. 127.

³⁵ Josep María Esquirol se muestra convencido de que “quien no perciba lo más sencillo, tampoco sentirá lo más hondo. Paralelamente, una cultura alejada de la sencillez es también una cultura alejada de la profundidad”. Esquirol, *op. cit.*, p. 16.

³⁶ La degustación empezó a ser un lugar de socialización, sobre todo para las mujeres, a partir de los años setenta del siglo xx.

densidad, longitud e intensidad relacional, sino que se despliegan en amplios espacios inmateriales, de pensamiento y significación, inabarcables e inconmensurables. Es la materia que circula por el lenguaje: nombres comunes y propios.

Si entendemos esa semiósfera dinámica e inestable, pero portadora de un *ethos*, que no es otra cosa que los valores morales, sociales y espirituales que comparte un grupo humano, podemos pasar a preguntarnos si ese *ethos* es político, y en caso de serlo qué poder puede ejercer ante la censura, la opresión y la memoria impuesta por el régimen fascista del general Franco.

Primeramente, se constata la enorme amnesia que se cernió sobre la generación niña y joven de la primera posguerra, que vienen a ser las cohortes nacidas entre 1930 y 1945. Al acabar la Guerra Civil se hizo tabla rasa de toda la legalidad histórica anterior y se impuso una memoria institucional, que no por ser parcial y agresiva para con el bando perdedor dejó de influir en los nombres del mundo,³⁷ entre otras cosas. Se operó entonces una aculturación que arrasó la toponimia onomástica y hasta el nombre de las Vírgenes. Y esto no es una cuestión baladí, porque detrás de los nombres hay significados, derivados no de su lógica interna, sino del conocimiento construido en torno a los nombres. Pero al mismo tiempo observamos en la narrativa oral, conversacional o testimonial las inercias de los viejos nombres de personas, lugares y cosas. Puede tratarse, en ocasiones, de un gesto atávico, pero puede incrustarse en el nombre su defensa férrea, porque conlleva identidad y dignidad de ser. En ello ya hay ideología, resurge en su forma más primaria, y por ello quizás más profunda la política.

La estructura social de las capas populares, que son las generadoras de narrativas basadas en lo genealógico y biográfico, a primera vista diríamos que es la red familiar, pero el espacio más extenso de la experiencia, que da sentido a lo vivido y narrado, es el vecindario. Pedro Ibarra al hablar del sentido de vivir en un barrio (él se refiere a los años sesenta del siglo xx) lo define como “estar preocupado y preocupado por las condiciones de vida colectivas de ese barrio por

³⁷ R. G. Collingwood mantiene que “no hay hechos en historia, sino acciones que expresan algún pensamiento”. González, *op. cit.*, p. 169.

hacer algo por su transformación”, y añade que “participaban de una identidad vecinal aquellos que con mayor o menor intensidad estaban en actividades dirigidas a mejorar o transformar el barrio”.³⁸

No le falta razón al autor, pero la conciencia vecinal del movimiento urbano, adquirida por la generación posterior a la estudiada para este trabajo y que podemos tachar de “sesentista”³⁹ en toda regla, se basa ya en un entramado de asociaciones de barrio, que de alguna manera institucionaliza el sentido de pertenencia primaria, convirtiéndolo en grupo de pertenencia secundaria, con todo lo que esto significa, a nivel social y su correspondiente narrativa. En esta distinción, sin embargo, no hallamos la respuesta a si ha habido un cambio de sentido o simplemente un nuevo marco de actuación.

Para George Steiner, “los modos de la inteligibilidad son radicalmente conservadores, se basan en las raíces”,⁴⁰ lo que no invalida la idea de que “el lenguaje humano cambia y evoluciona en sus referencias, en sus imágenes y ejemplos con la materia del mundo”.⁴¹

Aun así, la narrativa de la primera generación posterior a la Guerra Civil ha contado la materia cambiante del mundo siempre de una forma genealógica-biográfica, lo que nos hace preguntarnos si la raíz de la estructura narrativa del contar, conversar y hablar de las capas populares no depende tanto del qué sino del quién. Y al parecer, ese quién es la base de sociedades donde su estructura social cotidiana está muy poco institucionalizada.

Podemos intuir que una estructura vecinal sin asociaciones ni otros mecanismos cohesionadores desde el qué optara por una narrativa que engarzara la convivencia de la forma más física posible: el encuentro con el otro.

³⁸ El vecindario no es el movimiento vecinal. Este último cuenta con un plataforma organizativa básica que fueron las asociaciones de vecinos. Según Pedro Ibarra, la identidad vecinal “aparecía cuando se otorgaba sentido a vivir en un determinado espacio urbano”. P. Ibarra (2016). *Memoria del antifranquismo en el País Vasco. Por qué lo hicimos (1966-1976)*. Pamplona: Pamiela, p. 106.

³⁹ J. C. Romera (2016). Génesis y desarrollo del pensamiento antifascista en tres generaciones durante la dictadura franquista: la razón social. Estudio de infancia y juventud de las clases populares antifascistas en Bizkaia y Gipuzkoa (tesis de doctorado). UPV/EHU, España.

⁴⁰ Steiner, *op. cit.*, p. 154.

⁴¹ *Ibidem*, p. 153.

Lo que la otra persona dice va a añadir no un nuevo caudal informativo, lógico-verbal, sino que va a dimensionar la base biográfica del hablante, que el receptor vuelve a organizar en su red interna de conocimiento del mundo a través de la experiencia social-oral del otro, lo que implicaría, otra vez volviendo a Collangwood, que “la condición de posibilidad del historiar humano se cifra en una forma compartida de racionalidad”, y “esta forma vinculante de racionalidad se plasmaría, al cabo, en la vida íntima del individuo, en sus intenciones, deliberaciones y acciones”.⁴² Diríamos que no sabemos cosas sino personas.

El doctor en filosofía Francisco Cruces estima que “este proceso de negociaciones e intercambios no sólo construye un mundo, también construye a los sujetos que intervienen”,⁴³ a lo que podemos añadir esa idea de Koselleck de “la consignación semántica de determinados estratos de experiencia,⁴⁴ un conjunto más o menos desentrañable de horizontes de expectativas”.⁴⁵

La idea, sin duda, es poderosa, y nos permite nombrar a estas narrativas de realismo etnogenealógico, de stirpe plenamente comunitaria, que incluye a antepasados difuntos y descendientes por venir, en un espacio intersubjetivo que sostiene todo un mundo de sentido, y este sentido es político.

La cultura como semiósfera tiene sus bases en lo intersubjetivo. Francisco Cruces insiste en ello porque “en el curso de este proceso, la externalización resultante del intercambio (en forma de canciones, imágenes, recuerdos, normas, códigos compartidos) acaba estructurándonos a nosotros mismos [...]. El conjunto de esos repertorios acaba definiendo el mundo en el que vives, marca los límites de eso

⁴² González, *op. cit.*, p. 169.

⁴³ F. Cruces (2007). *De cucharas y corazones. Encarnación y densidad semántica en la cultura expresiva contemporánea*. Documento repartido en el curso Fuentes para la antropología de Castilla y León. Escritura y oralidad. El Barco de Ávila.

⁴⁴ Josep María Esquirol señala lo mismo cuando comenta que “un acontecimiento es un hecho desbordante de significación”, es decir, irreductible a la mera constatación o a la explicación causal. “Celebraciones, blasfemias, plegarias y lamentos, son la expresión espontánea, pero honda, de que el mundo humano rebasa los simples hechos” y el autor dice algo muy interesante cuando vincula a aquellas con la sabiduría inmemorial que no reduce la significación.

⁴⁵ González, *op. cit.*, p. 170.

que podemos llamar ‘estar en casa’. La familiaridad es el sentimiento del acomodo a un sistema de interacciones”.

Pero vayamos a la cuestión más urgente de esta investigación, la inquietante tesis de si este mundo conversacional, de memoria y lenguaje, es político o no. Considerando político el mundo comunitario compartido por tres o más generaciones cruzados por lazos de parentesco, vecindad y amistad, su más genuina manifestación es el *ethos* sociovecinal, que es político en la medida que porta significados y sentido del mundo que cohesionan al grupo social⁴⁶ a partir de una memoria común y un relato propio.

Definir un mundo es una tarea indispensable para todo entramado social desprovisto de una institucionalización mínima, ya que la fuerte censura y el violento aparato represivo de la dictadura castigaron todo tipo de asociación, lo que no impidió la formación de vastas redes de solidaridad entre sus miembros.

Todo ello forzó la imagen social de un mundo-problema, donde la supervivencia negaba todo atisbo de creatividad social. Solemos tener un punto de vista parecido con casi todas las sociedades en guerra,⁴⁷ incluidas las actuales, donde usualmente nos fijamos sólo en la excepcionalidad, lo que muestra la sensibilidad de la sociedad que quiere ayudar, pero evita una mirada real.

Las redes de solidaridad,⁴⁸ según nuestro punto de vista, no las crea la enormidad de un problema, sino que es más bien lo contrario, es la red social comunal la que puede afrontar un problema real, es

⁴⁶ Más adecuado sería denominarlo *red social física, agregado o conjunto social*, pues no todos los miembros de la red se conocen entre sí.

⁴⁷ En realidad, tras finalizar la guerra no podemos hablar de verdadera paz.

⁴⁸ Los testimonios que documentan oralmente el ejercicio de la solidaridad entre las capas populares son muy abundantes, y todos refuerzan dos juicios claros: por una parte, la intensidad de la represión ejercida sobre el bando perdedor de forma indiscriminada, y, por otra, la enorme capacidad de sacrificio, dirigido a la solidaridad de las redes familiares extensas y vecinales. Arantxa Garaikoetxea (Sestao, 1949) cuenta lo siguiente: “Un hermano de mi madre estuvo a pena de muerte, también por ser nacionalista. Estaba en el batallón Gordexola de Barakaldo [...] y sufrieron bastante. Al final le conmutaron la pena de muerte, pero esa fue un poquito la tragedia que vivieron un poco mi ‘ama’ (‘madre’ en lengua vasca), que fue la que más iba a Larrinaga o al Estado Mayor, a llevarle comida, ropa...”. B. Solé y Beatriz Díaz (2013). *Era más la miseria que el miedo. Mujeres y Franquismo en el Gran Bilbao: Represión y Resistencias*. Bilbao: Asociación Vizcaína de Investigación Histórica, p. 29.

decir, la identidad comunitaria es anterior a la aparición del problema. Ello nos lleva a plantear la inquietante cuestión de si la guerra primero y la dura y violenta posguerra después pudieron desintegrar la comunidad vecinal tal y como estaba constituida con anterioridad.

Ha sido un lugar común en la historiografía pensar que la feroz represión creó un enorme paréntesis en todo lo que pudiera asemejarse a lo político. En gran medida fue así, porque hasta la misma fisonomía (extensión, densidad e intensidad relacional) de la red social física fue extorsionada con la desaparición física de sus miembros, las pérdidas de casas y trabajos, los movimientos de gente por temor a la represión,⁴⁹ etcétera. Pero nos preguntamos: ¿no hubo ningún elemento de continuidad? ¿La capacidad de resiliencia sólo afectó a la necesaria supervivencia física? ¿Qué ocurrió con la figuras, imágenes y sentidos, no diríamos inmemoriales, pero que suelen manifestarse de forma permanente? ¿Qué memoria heredaron los descendientes de la generación de sus padres y abuelos?

No quisiéramos desvalorar ni un ápice la demoledora máquina exterminadora del fascismo en España, más feroz aún por su enorme extensión en el tiempo (1939-1975), pero, y precisamente por eso, lanzamos las siguientes hipótesis. Parece observarse en el lenguaje hablado, conversacional y cotidiano una continuación de la memoria heredada, lo que implica transmisiones no fallidas. Ahora bien, este lenguaje rehacedor del pasado es, como se dijo al principio de este trabajo, contingente y genealógico-biográfico, hasta las fotos se narran en clave biográfica, todo menos un relato ideológico.

La perpetuación del pasado solamente se manifiesta unida a la mención biográfica, como si la única forma de traspasar el umbral de la memoria anterior a la guerra fuese apelando a la historia personal de los mencionados, nunca como relato autónomo, sino con indicadores dentro del texto oral, por ejemplo, al mencionar un nombre de una amiga se da fe de que su padre había desaparecido en la guerra y la madre tenía que trabajar en casa de unos ricos, quienes aun sabiendo

⁴⁹ La comunidad también se fracturó, las denuncias son prueba de ello, y se agregan al vecindario familias populares, pero del bando vencedor, lo que entre rechazo, recelo y necesidad de convivir, se añaden características nuevas, si bien el calado de estas últimas parecen ser periféricas.

que el marido había sido republicano la querían mucho. Son verdaderos microrrelatos dentro de una conversación, que por el tono de sorpresa, miedo, misterio... van relatando el mundo político a través de lo que en otros trabajos he denominado *resistencia antropológica*.

En cierta manera, se crece con las palabras de la comunidad y con su sentido ético del mundo, que actúan como un gran conjunto de fuerzas primarias para navegar en él. Todo ello nos remite al *ethos* comunal, social y político en su definición más genuina. Este *ethos* no fue destruido ni por el memoricidio ni por el ideologicidio. Pero ¿dónde radicaba su fuerza? Paradójicamente se trata de un elemento que hace crecer y cohesiona a la comunidad en los momentos más duros: la afectividad.

Se toma el concepto de afecto de Spinoza como verdadero motor de la acción. El afecto no puede ser sólo idea o razón, tiene que haber el deseo de que esa idea se haga realidad mediante la acción y solamente así el juicio se vuelve parte integrante del *ethos*, que aún en su aparente inmovilidad es acción social en sí mismo.

Desde este punto de vista, la memoria, únicamente por recordar el pasado proscrito, es resistente. Sin embargo, en el lenguaje no aparecen los nombres del pasado prohibido y que fueron personajes relevantes de la república, ni siquiera de la monarquía. En esto el carácter adánico del fascismo español, y de todos los fascismos, no pudo más que intentar un gran crimen de memoria (memoricidio), el cual desarmase las figuras del relato y con ello las expectativas de imitación, conmemoración o simple respeto. En relación con esto, Román Bilbao (Basauri, 1941) cuenta lo siguiente: “Lo que percibí, tanto en la escuela como en el colegio en el que estuve seis años antes de ir al Seminario, es que había mucho miedo y no se quería hablar de estos temas. Recuerdo que en cierta ocasión un compañero de curso, en 5º de bachiller, preguntó al fraile que nos daba historia ‘¿quién fue Negrín?’⁵⁰ Y este respondió: ‘eso se lo preguntas a tu padre’”. Por ello, la única forma de acceder al pasado era mediante la vida de las personas que estuvieron en él y dando mucha importancia a su genealogía.

⁵⁰ Negrín fue jefe de Gobierno en los años de la Guerra Civil, durante la Segunda República Española.

Creemos que ello se debe también al grado de confianza que otorga el saber sobre las personas y sus hechos en el pasado. Toda comunidad necesita tener conocimiento de sus miembros cercanos, y este conocimiento funda una comunidad, diríamos que incluso inmaterial, donde caben los muertos y los vivos.

Por lo tanto, la memoria resistente es en sí un elemento del *ethos* social, pero hay una cuestión que no se puede pasar por alto: la confianza no solamente crece allí donde las personas tienen conocimiento mutuo de ellas, sino también en la intensidad relacional en que están inmersos. Ello nos lleva al terreno de los espacios de la sociabilidad,⁵¹ y uno de ellos era el camino a la escuela en el caso de los niños y al trabajo en el de los más crecidos.

Pilar Díaz Sánchez presenta en un episodio cómo fue la incorporación de la bicicleta para ir hasta los campos de labranza, que no deja de ser un elemento vertebrador de lo comunal por el tiempo compartido: “Antonio acostumbraba a ir de pareja con su primo, Antonio Sánchez Partera, al que llamaban ‘el Cojolocho’.⁵² Saltan por la mañana temprano, solían ir en bicicleta y volvían por la noche. Los desplazamientos hasta el lugar de trabajo se hacían en bicicleta o a pie con lo que la jornada se ampliaba un tiempo”.

El espacio y el tiempo compartidos hacen que la comunidad conviva de tal forma que al conocerse en el trabajo y en el descanso, al compartir las vías de transmisión, comunicación y expresión de los enfados, los anhelos y vivencias, se estrechan los lazos de unión comunitarios, no tanto por la identidad común como por el afecto mutuo.

La identidad puede ser efímera, de hecho, es cambiante y múltiple. Es un elemento de referencia, mil veces empleado, para explicar los nexos de unión de una comunidad vecinal, pero lo identitario es más frágil que lo afectivo. En los vecindarios de la posguerra española, urbanos industriales periféricos, rurales concentrados o de aldea, la

⁵¹ El espacio de la sociabilidad es contado como espacio biográfico comparativo, es decir, genealógico.

⁵² Son los sobrenombres, apodos y mote un espacio lingüístico de mucho interés desde los estudios de la sociabilidad, tal y como Maurice Agulhon la entendió y desarrolló. M. Agulhon (2016). *Política, imágenes, sociabilidades. De 1789 a 1989*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 103-118.

identidad y la costumbre si bien no dejan de ser importantes, parece ser la gran carga emocional y afectiva de las redes sociales físicas la que osamenta la comunidad.

Esta fuerza del afecto spinoziano lleva a la acción y a la convivencia, incluso cuando miembros duraderos o recientes de la comunidad optan por la heterodoxia. El lenguaje recoge todo esto en su estructura profunda y en sus expresiones periféricas “hablamos la misma lengua”, la lengua biográfica que instaura, restaura y cofunda la comunidad inmaterial, su verdadero corazón.

Más allá del calor vecinal se extendía un páramo de agresiones sin fin. El *ethos* de la comunidad de los vencidos perduró, y para ello no hace falta locuacidad, ni doctrina republicana, ni activismo político. La capacidad de no ser transformada por un sistema autoritario fascista y su enorme aparato genocida, reside en la perpetuación de la memoria como resistencia “antropológica” o la negación a que se roben los recuerdos, el mantenimiento de un *ethos* como orientador de significado que damos al mundo, la enorme calidez afectiva entre sus miembros y la posesión de “una misma lengua”.

El estudio de esta “lengua” confirma el gran poder de relato de las biografías ordenadas en genealogías. En estos relatos circula todo el sentido de lo humano e inhumano, de lo social y de lo político, pero siempre a partir del relato a través de la mención de las personas, sus procedencias, características y hechos, ordenando “en” y “con” estos relatos el tiempo (tiempo biográfico), el espacio (espacio biográfico) y la acción (acción biográfica).

Para acabar, se recurrirá a las tantas veces vistas cajas de fotos de esta generación. No necesitan álbum de fotos porque el álbum obedece a un ordenamiento del tiempo cronológico. Ellos usan la caja de latón, donde una multitud de fotos revueltas llenan la caja hasta la tapa. Sacas una y te cuenta, te narra, te relata la vida de esas personas, quiénes son, dónde vivían, qué pasó el día de la foto..., sin ninguna referencia estrictamente cronológica.⁵³ Cuando “narran la foto” penetran en el pasado y cuentan la historia, y se relatan la historia porque cada foto

⁵³ Sobre la construcción y recepción de las identidades de género en la cultura visual del periodo autárquico en España (1938-1953), es fundamental el libro de María Roson, *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo. Materiales cotidianos más allá del arte*.

es un trozo de su propia historia. No hay otro orden posible para la comunidad, la polis, ni diálogo más cálido que el genealógico y los criterios de valor y de conocimiento expresados en éste.

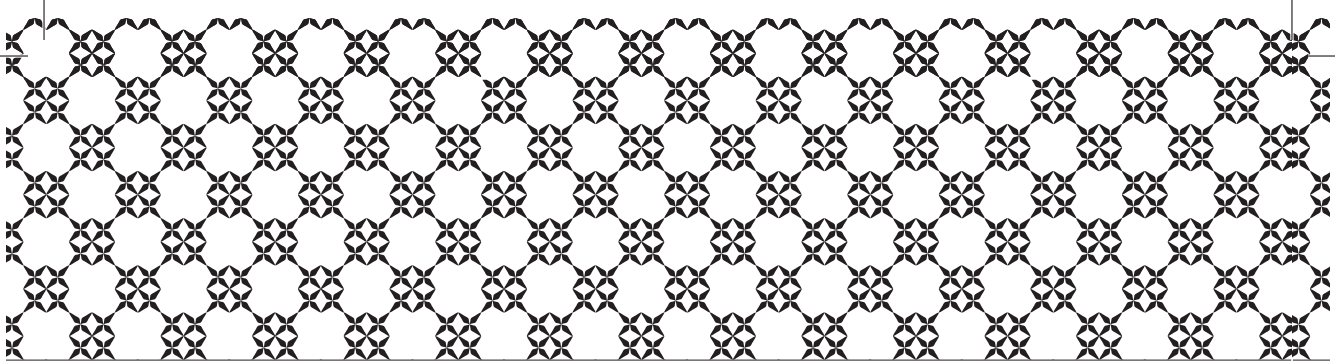
Saber escuchar estas microhistorias dentro del relato más general es un elemento central para interpretar estas producciones orales y adentrarnos en el sentido que dieron al ser, al sentir y al actuar en el mundo.

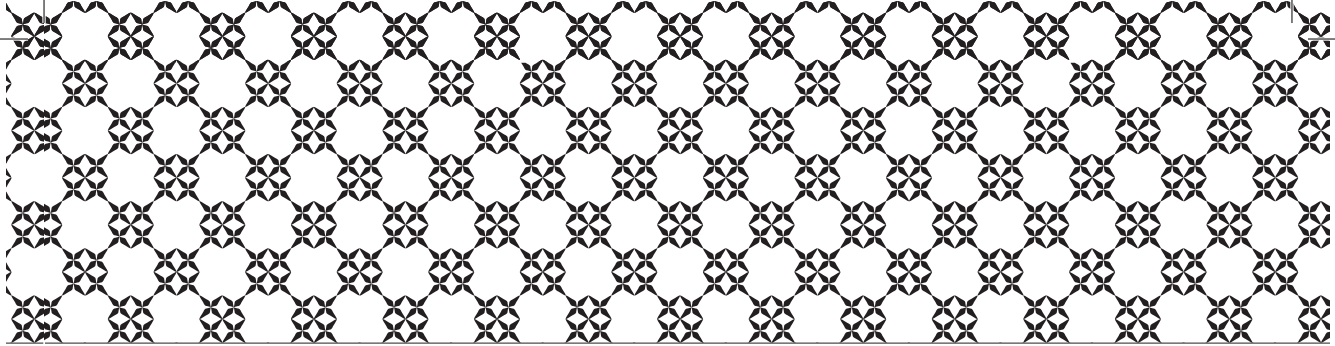
Bibliografía

- AGULHON, M. (2016). *Política, imágenes, sociabilidades. De 1789 a 1989*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- ARTEAN, A. (1995). *Zubieta 1931-1936. Errepublikak eta 1936ko gerra, Baztan-Bidasoa. Ahozko dokumentuak*. Irún: Luma Liburuak.
- BOURDIEU, P. (1989). Sistemas de enseñanza y sistemas de pensamiento. En *La enseñanza: su teoría y su práctica*, J. Gimeno y A. Pérez. Madrid: Akal.
- BOTT, E. (1990). *Familia y red social. Roles, normas y relaciones externas en las familias urbanas corrientes*. Barcelona: Taurus.
- BUENO, G. (1997). *El mito de la cultura*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica.
- CAÑAS, D. (1992). *Tomelloso en la frontera del miedo (Historia de un pueblo rural: 1931-1951)*. Ciudad Real: Diputación de Ciudad Real.
- CAZORLA, A. (2016). *Miedo y progreso. Los españoles de a pie bajo el franquismo (1939-1975)*. Madrid: Alianza Editorial.
- CRUCES, F. (2007). De cucharas y corazones. Encarnación y densidad semántica en la cultura expresiva contemporánea. Documento repartido en el curso Fuentes para la Antropología de Castilla y León. Escritura y oralidad. Ávila: El Barco de Ávila.
- DÍAZ, P. (2016). *Vida de Antonio y Carmelita. La militancia jornalera en Andalucía (1950-2000)*. Madrid: Catarata.
- DIEZ, A. (2017). *La memoria herida abierta. Guerra Civil y franquismo*. Bilbao: Diputación Foral de Bizkaia.
- ESQUIROL, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado.
- FERREIRO, M. (2005). *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FRANKL, V. (2003). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.

- FRASER, R. (2006). *Escondido. El calvario de Manuel Cortés*. Barcelona: Crítica.
- FREIRE, P. (2006). *Pedagogía de la tolerancia. Organización y notas de Ana María Araujo Freire*. México: CREFAL.
- GEERTZ, C. (1994). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GINZBURG, C. (1999). *Mitos, Emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- GINZBURG, C. (2003). *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Península.
- GÓMEZ, P., Pablo Gómez y Pilar Sánchez (1998). *Historia Oral*. Barcelona: Teide.
- GONZÁLEZ, M. (2009). *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*. Madrid-México: CSIC-Plaza y Valdés.
- IBARRA, P. (2016). *Memoria del antifranquismo en el País Vasco. Por qué lo hicimos (1966-1976)*. Pamplona: Pamiela.
- KALYVAS, N. (2006). *La lógica de la violencia en la guerra civil*. Madrid: Akal.
- LANCEROS, P. (2017). *El robo del futuro. Fronteras, miedos, crisis*. Madrid: Catarata.
- LÓPEZ, K. (2016). *La Guerra Civil en Barakaldo*. Bilbao: Ediciones Beta III Milenio.
- MARTÍNEZ, F. J. (ed.) (2001). *Años de pobreza contados por nuestras abuelas y abuelos*. Madrid: IES Giner de los Ríos.
- MEAD, M. (1997). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Gedisa.
- MERCERO, G. (2017). *Mundu-ikuserak euskal narrativa garaikidean: modernitatearen krisitik postidentitatearen promesera*. Bilbao: Amorebieta-Etxanoko Udala, Labayru Fundazioa.
- MIZRAHI, R. (1975). *Spinoza*. Madrid: EDAF.
- MONTAIGNE, M. (2007). *Los ensayos*. Barcelona: Acantilado.
- MORALES, V. y Teresa Pereira (1997). *Memoria oral de una transformación social. Percepciones de Madrid y sus pueblos a través de la senectud (1940.1992)*. Madrid: UNED.
- PONS, E. (1997). *Las guerras de los niños republicanos (1936-1995)*. Madrid: Compañía Literaria.
- ROMERA, J. C. (2008). La historia contada por sus autores o cómo hacer visible lo invisible. Ponencia leída en la Universitat Rovira i Virgili, Institut de Ciència de l'Educació. Tarragona.
- ROMERA, J. C. (2016). Génesis y desarrollo del pensamiento antifascista en tres generaciones durante la dictadura franquista: la razón social. Estudio de infan-

- cia y juventud de las clases populares antifascistas en Bizkaia y Gipuzkoa (tesis de doctorado). España: UPV/EHU.
- ROSON, M. (2016). *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo*. Madrid: Cátedra.
- SABROVSKY, E. (1996). *El desánimo. Ensayo sobre la condición contemporánea*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- SCOTT, J. C. (2013). *Elogio del anarquismo*. Barcelona: Crítica.
- SOLÉ, B. y Beatriz Díaz (2013). *Era más la miseria que el miedo. Mujeres y Franquismo en el Gran Bilbao: Represión y Resistencias*. Bilbao: Asociación Vizcaína de Investigación Histórica.
- STEINER, G. (2005). *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela.
- VERON, E. (1996). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
- WODAS, P. y Martyn Hammersley (1995). *Género, cultura y etnia en la escuela. Informes etnográficos*. Barcelona: Paidós Ibérica/Ministerio de Educación y Ciencia.
- ZAMBRANO, M. (1988). *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes*. Barcelona: Anthropos.





La muerte del folclor

BENJAMÍN VALDIVIA

De la folcloridad

Si bien los orgullos nacionales están presentes en cada conmemoración de las comunidades, su introversión se agudiza en tiempos de crisis. Así, los grandes conflictos dan lugar a la consolidación de regionalismos como una forma de resistencia planteada frente a los acontecimientos que conllevan cambios. A pesar de seguir ideales de conjunción o totalización, los países tienden a aislarse en la protección de sus logros. Los siguientes dos ejemplos nos aclaran el panorama: las independencias nacionales en Latinoamérica en el siglo XIX y las utopías marxistas del siglo XX. En el primer caso, debido a su fuerte lazo común, se buscó la convergencia de todas las colonias españolas en la constitución de una patria única. Fue entonces como ahora un “sueño bolivariano” que insistía en no desmembrar el continente sino formar un solo y poderoso país. A pesar de tener semejanzas idiomáticas, religiosas y de intenciones liberadoras, los distintos sectores de la inmensa colonia española enfrentaron fuerzas que dividieron el ideal, lo que provocó que la independencia se redujera a un país específico o hasta partes internas, separando los países mismos.

El segundo caso desborda la unidad continental y tiene un alcance planetario. Conforme al planteamiento clásico de Marx, las formaciones económico-sociales mantienen un carácter sistemático; de ahí que la

transformación histórica debe tener una eficacia mundial en la conversión del Estado capitalista al comunista. La discusión en torno a la factibilidad o no de una sola organización de trabajadores por encima de todos los orígenes nacionales fue álgida y llevó a la ruptura entre distintas tendencias de la Primera Internacional; luego se puntualizó como diferendo entre la “revolución mundial” o el “socialismo en un sólo país” con el consiguiente distanciamiento entre trotskistas y leninistas. El tema de fondo fue siempre si la utopía tenía valor aplicativo en todo el mundo o sólo en ciertos lugares.

Ambos ejemplos de ambición totalizadora nos advierten de la resistencia histórica de los pueblos a integrarse en cuerpos sociales más amplios. Es como si en el interior de las poblaciones se percibiera una cierta tendencia centrífuga que amenazara con dispersar su identidad. Las naciones se asumen como entidades en peligro de dejar de ser al verse en nuevas condiciones de asociación territorial, política o económica. En 2016, la Unión Europea vivió el proceso británico de separación y el presidente electo de Estados Unidos señaló entre sus prioridades revocar las condiciones de los tratados internacionales de comercio suscritos por su país.

La cultura, sin embargo, acontece en condiciones diversas, pues su desarrollo fluctúa entre la defensa de la identidad y la apropiación de modas externas. En ese sentido, dentro de un mismo país conviven formas culturales provenientes de distintas raíces históricas, pero influenciadas por la cultura internacional dominante. El movimiento musical latinoamericano de la segunda mitad del siglo xx hizo visible ese sincretismo que busca condensar las oposiciones de las modalidades ancestrales y las novedades en la manifestación. En dicho movimiento, se recuperan expresiones musicales folclóricas, que se mezclan con una intencionalidad independentista y con una posición política socialista, además de integrar tecnologías e instrumentos de avanzada. Este último aspecto es mucho más visible en la bossa nova. Así, sobrevivencias prehispánicas se agrupan con ideales de independencia decimonónicos y con filiaciones marxistas conforme a las resoluciones de la discusión del siglo xx. Pero el énfasis está siempre en sustentar una identidad de la “gran patria” latinoamericana en su raigambre prehispánica o en la asimilación de lo hispánico en el orbe

preindependiente, es decir, en el sustrato del folclor. La prueba estaría en la integración de instrumentos de cuerda que no eran usados en la etapa previa a la Conquista.

Se observa, también, que una vez estructurada la fusión identitaria de lo histórico con lo contemporáneo, la manifestación resultante se pone a disposición de comunidades externas a la originante. Sucede, en el modelo musical que se señaló, un desplazamiento de los actores representativos hacia otros continentes, dando un despliegue mundial a lo que en principio era íntimo de una comunidad en busca de sus integraciones. A su vez, esa fórmula exportada se convierte en moda para otros países o regiones; la folcloridad deviene mundialización.

Formación de las tradiciones

Todos los componentes de la vida social tienen un origen y un contenido histórico. Algunos de ellos se distinguen por su paso efímero en el medio colectivo; otros, por el contrario, perduran y desbordan a la generación que los formó, convirtiéndose en legado que puede consolidarse en el futuro. La permanencia de objetos y actos heredados implica tanto una aceptación como un hábito respecto de los mismos. Cuando la vida de varias generaciones sociales sucede en el entorno de la aceptación y el hábito de esos objetos y actos heredados, estamos ante la formación de una tradición. Un punto de vista sensato en este sentido es considerar al menos tres a cuatro generaciones de vigencia de tales experiencias sociales para suponer que constituyen una tradición y no solamente un aprendizaje ligado a usos domésticos o circunstanciales. La socialidad y perduración caracterizan el orbe de lo tradicional, puesto que la tradición acontece mediante el traslado histórico de elementos que han sido creados en un contexto distinto al que los recibe y mantiene. Es un proceso de apropiación de lo que no se ha creado en el presente.

En tanto es pervivencia de lo previo, la tradición es también una imposición de los ancestros, así sea de modo no deliberado o incluso inconsciente. Eso desde el punto de vista de las intenciones. Desde el lado de la estructura social, la tradición pasa a formar parte de la institucionalidad, tanto respecto de las relaciones entre personas y grupos

como en las instancias mismas de gobierno y de poder. Tal sería el caso de las religiones, que implican una intención salvífica a la vez que norman las relaciones y constituyen una institucionalidad.

Para convertirse en tradición, los componentes culturales tienen como fundamento la significación, es decir, contienen elementos que le parecen significativos en algún respecto a la generación que los crea y a las sucesivas generaciones que los mantienen vigentes, así sea por razones distintas. En todo caso, la conformación de tradiciones implica la continuidad no sólo del componente cultural en cuestión sino, además, de su significado en el orden temporal.

Un modelo de análisis

A la vista de la perduración de las significaciones, los diversos estratos de la vida social presentan una desigualdad importante en cuanto a la antigüedad de sus tradiciones y la extensión poblacional de las mismas. Esa diferenciación implica desplazamientos de lo tradicional en términos de tiempo y de público. Por ello, notamos que todo contenido cultural tuvo un origen en cierto momento y ha permanecido vigente a lo largo de un lapso determinado; a su vez, ese origen y permanencia se deben a un organismo social específico y a una cierta cantidad de partidarios en subsecuentes momentos.

Si cruzamos las variables de tiempo y población con el alcance de las significaciones, podemos aventurar un modelo de análisis que delimite las convivencias de distintas órbitas culturales dentro de una misma circunstancia social.¹

Antes de proceder al asunto de los desplazamientos de las significaciones, convendrá esquematizar las relaciones entre los puntos que intervienen cuando se pretende un panorama general de las condiciones en las que sucede el proceso de significar. Como caso de aplicación se hace referencia al arte, puesto que las artes se presentan como elementos culturales de alta significación y sus dinámicas son bastante ejemplares dentro del cuerpo social. En ese entendido, con vistas a su posible

¹ Una primera aproximación sucinta se encuentra expuesta en el ensayo “Algunos criterios teóricos para la formulación de políticas culturales”, publicado en *Colmena universitaria* en 2003.

aplicación a todos los órdenes culturales, suponemos la manifestación artística como un proceso de significación en cuyo esquema general convergen dos esferas en tres niveles: contexto de origen/contexto de destino, creador/público y plasmación/recepción; todo eso enmarcado en coordenadas específicas entre un eje histórico o diacrónico y uno social o sincrónico.

Solamente hay que añadir que la relación entre ambos contextos dentro de las coordenadas sociohistóricas se entiende en parámetros de tiempo y significación, pues las identificaciones de las comunidades con los signos culturales varían conforme a su proyectividad temporal. En ese entendido, la significación (s) se acumularía en una sumatoria (S) cuyos factores son los distintos tiempos (T) de pervivencia y asimilación del significado. Siendo el momento de la creación del significado originario un tiempo cero (T_0), el resto de los tiempos de significación histórica acumulados (T_1 T_2 T_3 ... T_n) nos conducirían al rango actual de significación del correspondiente aspecto cultural. La formulación de esta relación puede ser útil, pues la significación del componente tradicional se consideraría como la sumatoria de las variaciones temporales acumuladas en el desplazamiento del contexto de origen hacia el de destino así:

$$\sigma = \Sigma T_0 \dots T_n$$

Un sencillo diagrama lo presentaría en conjunto del siguiente modo:

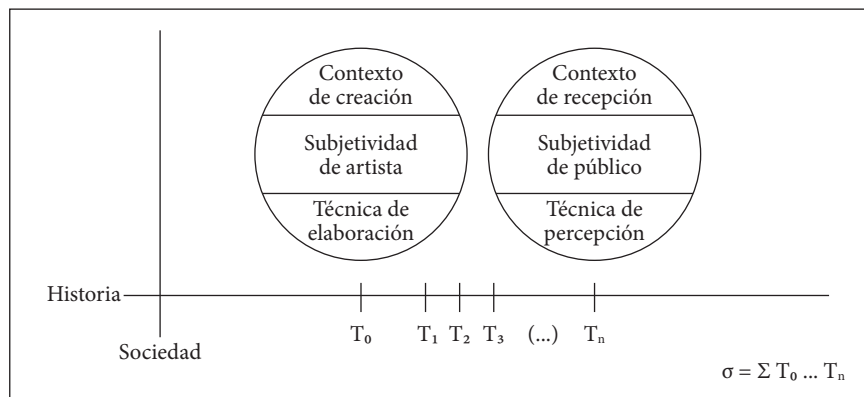


Gráfico 1. Esquema general del proceso del arte.

Como se dijo previamente, el arte sería un caso óptimo para la aplicación del esquema precedente. Tomemos como ejemplo la novela clásica de Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. El tiempo cero es el de la creación de la obra, o si se quiere mayor objetividad, el momento de la primera edición. Esto es claro porque las sucesivas ediciones o correcciones se plantean de frente a aquella inicial. La ubicación del contexto en que se constituye la obra nos brinda la precisión de las condiciones más generales en que es posible su surgimiento. En este punto se consideran cosas como el humanismo, el barroco, la Contrarreforma y la lucha por la hegemonía católica ante el islam, la geopolítica y su flanco militar, entre otras que sobredeterminan al autor.

El segundo nivel corresponde al proceso vital del creador de la obra, Miguel de Cervantes, conformado a partir de su biografía, sus aspiraciones literarias y laborales, su tiempo en las prisiones, su pertenencia al ejército, etcétera.

El nivel más básico es el de la plasmación de la novela como acto y como objeto, pues tuvo que ser escrita para darle sitio entre las manifestaciones de la cultura. Además, dicha escritura sucedió conforme a una técnica que es apreciable en el estado de cosa de la novela.

En correspondencia, la otra esfera muestra el contexto de destino, el cual puede ser, digamos, nuestro tiempo. En la actualidad habría que considerar elementos como la cultura digital y los dispositivos informáticos, la hegemonía de la sociedad democrática, el lugar del arte ante el capitalismo trasnacional, entre otros componentes que sobredeterminan a quienes leen actualmente *El Quijote*. Quienes leen esa novela hoy constituyen su público y son, dentro del cuerpo social, depositarios de una tradición de siglos. Por eso mismo, en la base de la segunda esfera se deberá comprender todo aquello relativo a la recepción de la novela: su disponibilidad en la circulación cultural, el conocimiento del idioma, la persistencia en el universo imaginario propio del relato que presenta, y así sucesivamente.

Dado que las coordenadas de lo histórico y lo social enmarcan la diacronía y sincronía del acontecimiento en cuestión, vemos la relevancia de la acumulación temporal de sus variaciones de significación. En el caso de la novela que mencionamos, el tiempo cero, en

tanto corte vertical de su contexto, su creador y su plasmación técnica, corresponde a un momento en que la novela, antes inexistente, surge en la disponibilidad social de significaciones estéticas. El autor es un soldado con ciertas vinculaciones en el medio literario. La obra es una novela bufa en torno a la ubicación real de un personaje que quiere ser análogo a los increíbles caballeros andantes. Los sucesivos tiempos de lectura consignados en subsecuentes ediciones, estudios, ensayos o traducciones nos demuestran un ascenso social e histórico de la significación de la novela respecto del contexto original: la mofa escrita por un soldado se ha convertido en la obra maestra creada por el genio de Cervantes, es decir, si se lee esa novela en nuestro tiempo es porque ha ganado valor de significación cultural como un texto clásico, y no, desde luego, sólo por ser una historia cómica inventada por un soldado de otro siglo. Lo que representa en términos culturales esa novela se explica por la sumatoria de las muchas variaciones que la sucesiva recepción ha incorporado, de tal modo que el valor que tenía en su tiempo de origen ha quedado imbuido en el actual tiempo enésimo en el que leemos la novela como un corpus complejamente imbricado, a pesar de que la configuren exactamente las mismas palabras que en el instante de su escritura.

Pues bien, esas coordenadas y esferas nos conducen a tres órdenes de significación, que es lo que nos interesa al final. Continuando la aplicación a las artes, diríamos que el primero de ellos se compone de actos y objetos cuyo significado pervive dentro de la comunidad, y en ella se reproduce y mantiene en un tiempo de larga duración. Por lo mismo, su origen es difuso y tiende a conservarse anónimo en cada instancia que lo actualiza. Su significación persiste en procura de cambiar lo menos posible. Las artes folclóricas son representantes adecuadas de este tipo de significación cultural: las coreografías autóctonas, por ejemplo, siguen presentándose en festividades religiosas o conmemorativas con las mismas figuras y grupos con que lo hicieron hace muchas décadas o incluso siglos, transmitidos de una generación a otra, sin que alguien en particular se arrogue el mérito de esa creación.

El segundo orden, en cambio, tiene un origen definido y cercano. Lejos de ser anónimo, insiste en vincular esa creación a un autor

específico. Aunque no es producido en el seno de la comunidad, sí es consumida ampliamente por ésta. De ahí que la significación cultural de esos actos u objetos aumente de forma drástica en un lapso breve. Sin embargo, debido a la ausencia de arraigo en la comunidad –a la que ha llegado como formulación externa– esa significación desciende igualmente rápido, de modo que en poco tiempo llega a minimizarse o desaparecer. Ejemplo de esto podría ser la música popular, que se escucha en diversos medios con un posicionamiento creciente hasta verse en una moda o, al menos, en una referencia social amplia. Así, las canciones de un cierto compositor popular se ven aumentadas en su significado cultural, potenciado por los medios, escuchadas y reiteradas en vastos grupos sociales; pero aun antes de morir la persona, el significado de aquellas composiciones deja de subsistir en la masa que le había dado rango y expansión. De allí que la canción folclórica “Las mañanitas” se siga cantando en cada cumpleaños, mientras las canciones de Agustín Lara, que fueron imprescindibles en la sentimentalidad social de su momento, disminuyen en su frecuencia presencial con tendencia a desaparecer.

El tercer orden de significación compete a aquellos actos y objetos que son apropiados por una élite ilustrada para el cultivo de su propio estatus. Allí se encuentran las invenciones más vanguardistas de cada época a la par que las supervivencias más exóticas de las culturas del pasado. En su ámbito permite la inserción de cosas tanto anónimas como nominales, o bien procedentes de la tradición ancestral o de la moda más presente. Lo importante en este tercer orden es que la élite se vea reflejada en su propia elección de lo distintivo, de lo que se sustrae a la creación originada por las comunidades o al consumo masivo de lo efímero. Ese distintivo adquiere un carácter de perdurabilidad muy distinto del folclórico, puesto que la significación no tiende a permanecer sino a incrementarse. El ejemplo de ello serían las bellas artes –que se denominan también arte culto–, pues en ellas a los objetos de la invención se añaden invenciones interpretativas de nuevo sentido. En este caso, una composición musical del Barroco o un jarrón Ming mantienen para esa élite un significado cultural muy superior al del contexto en el cual se originaron dichas obras, puesto que al acontecimiento creador del sentido se le dispone un aparato

de agregaciones que lo fortalece y amplifica, aunque para un grupo socialmente reducido de receptores.

La esquematización y el apretado ejemplo novelesco que hemos ofrecido, así como la consideración de los órdenes de la significación, serían útiles para entender la formación de las tradiciones y, para lo que nos ocupa aquí, el lugar de los significados culturales que denominamos bajo el término de folclor.

Lo que es el folclor

El folclor, desde luego, es la parte más honda de la tradición, sólo superada por las tendencias pesadas de carácter civilizatorio, las cuales provienen de milenios y son, en el sentido más puntual, el limo que alimenta al folclor. Se podría aducir que el folclor es el sustrato de la cultura y la manifestación particular de la absorción comunitaria de los ejes de la civilización.

Pongamos por caso, entre los elementos de larga duración que fundan la formulación civilizada, el lenguaje: la expresión y la comunicación idiomáticas se encuentran desarrolladas en todos los sitios y épocas en que se asienta la humanidad, y así como la lengua se extiende y universaliza, el habla confiere el tinte propio a los usos de la lengua según lo aprenden las comunidades, en esa tensión entre preservar las modalidades del decir y acuñarle giros nuevos que responden a experiencias no heredadas. El lenguaje es una tendencia pesada de la civilización; el habla peculiar de regiones o grupos expresa en forma particular cómo han absorbido el eje del lenguaje. Si esa formación peculiar se transmite y perdura a través de varias generaciones, tendremos un auténtico caso de habla folclórica.

Situemos dos ejemplos al respecto de lo dicho. Uno tiene que ver con canciones, poemas y otras verbalizaciones rituales que hemos podido constatar, y el otro apunta hacia la crisis de la verbalización en comunidades mermadas. En el primero de ellos, es notoria una supervivencia de composiciones literarias en lengua ladina, probablemente de origen y transmisión sefardita, utilizadas todavía en ceremonias judías conducidas en inglés (excepto por esas partes en ladino),

así como textos escritos por poetas europeos contemporáneos que rescatan las palabras que escucharon de sus ancestros. El otro caso es el de los lenguajes en vías de extinción debido a que no se han transmitido a los jóvenes del grupo, que no asignan valor al lenguaje previo de la comunidad o desisten de permanecer en el entorno en que esa lengua tiene sentido práctico. En el extremo de este segundo ejemplo, en un pueblo nórdico hace unos pocos años sólo quedaban vivos dos ancianos que conocían y usaban el dialecto de su localidad, con el agravante de que llevaban bastante tiempo sin hablarse entre ellos debido a rencillas locales. En este sentido, el habla folclórica se mantiene entre un resurgimiento de hablar lo que no se habla más y un declinar a causa de que los hablantes no utilizan más su lengua.²

Si bien atendimos al aspecto del lenguaje gracias a su carácter paradigmático y evidente, la proyección de la tradición sobre el presente acontece también en los demás ámbitos del espectro cultural. En un apartado previo se justificó un criterio de significación para ubicar al folclor, ejemplificado con las artes. De lo presentado se desprende que el folclor tiene una raíz comunitaria y anónima con un sentido persistente y reiterativo durante un tiempo extenso.

En esa dirección, se podría caracterizar al folclor como aquel conjunto de objetos, actos y significaciones culturales anónimas que tienden a permanecer como patrimonio comunitario durante múltiples generaciones y repetirse en sus rasgos más distintivos, procurando la mayor continuidad de su sentido y la menor variación de sus componentes.

Elitismo del significado de las manifestaciones folclóricas

Por definición, el folclor es excluyente. No pertenece en principio a todas las comunidades sino a la que sustenta su significación. Tampoco puede basarse en lo individual, puesto que nadie puede otorgarse

² Un caso muy reciente es el del último hablante del idioma amazónico resígaro, que ya no tiene con quién hablarlo luego de la muerte de su hermana.

a sí mismo en su actualidad una tradición. Así, lo que es exclusivo de una comunidad se cierra para las demás. En tanto es una configuración distintiva, el folclor distingue a su comunidad depositaria tanto como a las élites de la sensibilidad las distingue la apropiación de la invención continua del sentido. Entonces, una paradoja se hace visible en el folclor: es necesariamente elitista, es decir, sólo puede darse con autenticidad en el interior de la comunidad que lo ha creado o adoptado con todas sus implicaciones de anonimato y pervivencia. Las manifestaciones folclóricas sólo pertenecen a ciertas comunidades, en las demás es notoria la exterioridad y el desarraigo, o incluso la imposición de aquello que no le confiere identidad a su tradición. Sin embargo, no obsta para que en el futuro esa exterioridad se interiorice, constituyendo una fórmula válida del folclor propio de esa comunidad; pero en cualquier actualidad, la calidad de algo folclórico se opone al resto de condiciones folclóricas de otras comunidades y, en términos generales, se opone también a la cultura de masas. Aducimos como ejemplos las músicas centenarias en cada país: la música abajeña mexicana difiere de la música tradicional yucateca, o las fórmulas de la marinera en la costa de Perú se distinguen de la música folclórica de las comunidades andinas. La identidad creada por esa diferencia señala hacia la comunidad que la crea o mantiene para sí, actitud que niega la autenticidad de toda expresión fuera de la comunidad. Esa exclusividad de la identidad apunta hacia un elitismo, cifrado inicialmente en la cantidad de usuarios del significado en cuestión.

Y es que las comunidades cuentan con sus expresiones autóctonas como una riqueza. Propiamente, se produce la creación de un capital cultural folclórico del cual las comunidades disponen para varios efectos, tales como la cohesión intergeneracional, la unidad ante el relato del pasado, el lazo social o el resguardo frente a manifestaciones culturales externas, entre otros. Por su carácter, el folclor es un capital que únicamente sirve para fines internos de cada comunidad; al expresarse hacia afuera de ellas, diverge su potencial y se devalúa en autenticidad cultural y en uso social. En otras palabras, quien expresa su tradición folclórica fuera de la comunidad de usuarios originales no establece con su nuevo público nexos como los que suceden

al efectuarse la manifestación cultural dentro del grupo originario. Tintes de falsedad cultural acompañan la exteriorización folclórica. De allí su rasgo elitista, excluyente y privado a pesar de tratarse de un indudable valor colectivo.

El ascenso de la cultura de masas

El folclor, por su ser mismo, resiste los intentos de exportación y niega la patente de origen a quienes pretendan extraerlo de las comunidades que lo resguardan, eso garantiza la base de capital cultural que representa. No obstante, el último siglo ha visto nacer en toda su expansión la cultura de masas, fórmula de manifestación privilegiada por la sociedad mundializada, la cual, como se estableció en un apartado previo, impulsa en particular a ciertos actores sociales nominales para producir significados a ser consumidos por el resto del grupo, ascendiendo en importancia durante un lapso breve y desapareciendo del panorama general en un tiempo igualmente fugaz. Este significado popular, que está vinculado a la moda y a la transnacionalización, tiene sus propios recursos de imposición, contrapuestos a los del folclor.

Como se señaló anteriormente, el folclor resiste ser llevado hacia ámbitos extracomunitarios, lo cual garantiza la supervivencia dentro de su núcleo: ese capital cultural no corre riesgos al salir, pues su riqueza está garantizada por la gente que se identifica como perteneciente al grupo. Sin embargo, la cultura de masas, que por eso mismo no se opone directamente al folclor, produce un efecto de fondo operante en contra de éste.

El procedimiento –que bien podemos llamar *disolución del capital cultural folclórico*– resuelve los significados sin combatir el sentido de las comunidades originarias, lo hace otorgando valores diversos a los individuos que las componen. En ese entendido, el folclor sigue garantizado por quienes se identifican con esa comunidad; el fenómeno acontecido es que los individuos dejan de identificarse con esa comunidad y, por lo tanto, dejan de aportarle la indispensable pertenencia. El resultado es un debilitamiento del folclor causado por el debilitamiento del lazo comunitario, esto es, la cultura de masas no

ataca directamente al folclor sino que socava la base comunitaria dentro de la que obligadamente éste había vivido y la cual necesita para subsistir. Al resquebrajarse las comunidades tradicionales, el folclor deja de tener el suministro de usuarios que mantenían su sentido a lo largo del tiempo.

Nuevas modas y usos comienzan dividiendo las identidades comunitarias hasta desfigurarlas, y junto con ello las integran en una comunidad mundializada de consumo de significados efímeros. Hemos sido testigos de comunidades rurales de raigambre autóctona invadidas por el retorno de quienes migraron hacia Estados Unidos. Allí las mujeres, que permanecieron en espera de los hombres que fueron a buscar fortuna “al norte”, mantienen una indumentaria ancestral, con faldas sedosas de colores muy intensos, significando los colores y cintas un estatus específico (vida, soltera, casada, casadera, etcétera); en cambio los hombres portan indumentarias de estilo marginal urbano de California, así como tatuajes, corte de pelo, lentes, aparatos de música y otros apósitos culturales que muestran con claridad la escisión de las identidades dentro del grupo. Como notamos, la cultura de masas no ataca al folclor específico de esa comunidad, sino que atrae individuos para que dejen de pertenecer a su núcleo originario y se integren a una comunidad internacional de consumidores de lo mismo en lapsos de transformación dirigidos y muy breves. Tal como sucede en la economía, la descapitalización de los pueblos hace insostenible su modo de vida tradicional. Entonces, el significado folclórico culmina su presencia histórica al disolverse su capital cultural por falta de partícipes sociales que lo sustenten.

El rescate del folclor por la alta cultura

La cultura de masas representa un reto para el folclor, pues ésta lo absorbe todo para convertirlo en algo mediado y, por último, descartable. La cualidad desechable de la cultura de masas opera en contra del folclor, el cual se fundamenta precisamente en lo opuesto: la perduración. Por otra parte, para la alta cultura, el folclor es un objeto valioso que, como todo lo sobreviviente en la historia, cuenta

con posibilidades de devenir exquisito. Además, la investigación académica, consciente del peligro de desaparición que enfrenta esa forma comunitaria y tradicional, asume la labor de registrar y analizar con vistas a su rescate. Sin embargo, la captura de las formas folclóricas por la alta cultura —y su brazo crestomático, la academia— no abona a aumentar la continuidad histórica de éstas, pues procede en modo análogo al de la cultura de masas, separando comunidad y expresión. La cultura de masas mina la identidad de los grupos y los separa de sus tradiciones, la alta cultura extrae las tradiciones y las conserva en una latencia ajena a la comunidad originaria. En ambos casos el resultado es una tradición sin comunidad que la viva como propia.

Así, el folclor padece un doble socavamiento y erosión de su base comunitaria, tanto por la cultura de masas, que deshace los vínculos históricos y los actualiza en moda, como por la apropiación por parte de la alta cultura, que lo obliga a sobrevivirse a sí mismo cuando ya no tiene cimentación poblacional. En ambos casos sucede la creación de comunidades artificiales, ya sea para diluir el significado de la tradición o para hacerlo residir fuera de la vivencia de origen. Tanto en un caso como en el otro la significación auténtica es improbable porque ya no está dirigida a consolidar el lazo social.

El rescate del folclor, incluso cuando se dé por intervención del estado en favor de la comunidad en cuestión, está destinado a provocar un efecto contrario al que se busca, pues es visto como un motivo de renovación. Renovar implica desplazar los significados culturales, ya sea porque la propia comunidad adquirió nuevos hábitos expresivos (impuestos por la cultura de masas) contra los que se dirige ese reimplante de folclor, o bien porque la comunidad ya no cuenta con la base social para mantener vivo su capital cultural y se le confiere vida artificial mediante un “préstamo cultural” de sus propias significaciones (impuesto por la alta cultura).

El rescate pretende mantener con oxigenación foránea algo que ya no considera mantenible la base social hacia la que se orienta el esfuerzo, y propone fijar las condiciones expresivas de una comunidad que ya no las usa para manifestar lo suyo. En ese sentido, el rescate del folclor resulta en una renovación estudiada que dicta cuáles com-

ponentes deben ser los que caracterizan a un grupo. Sin embargo, el folclor es tendencialmente inalterable, mientras el rescate lo convierte en un decidir su modificación, asimilándolo al arte culto en la medida en que se le da existencia como un registro ascendente de variaciones, con miras a ser integrado en el conjunto cultural de valor histórico creciente, que es propio de la academia y la alta cultura.

Atahualpa Yupanqui en su relato por milonga de 1965, *El payador perseguido*, trata en cierto momento el asunto del folclor y su asimilación culta. Convendrá notar aquí su visión, que es clara y fructífera. En primer lugar, coloca el entorno, ubicándolo en el orbe de lo mítico: “en esos tiempos pasaban / cosas que no pasan ya”, “los peones formaban versos / con sus antiguos dolores”. Puesto el tema en perspectiva de esa antigüedad resistente, enfatiza el carácter anónimo y la vivencia comunitaria: “mas no eran cantos ajenos, / aunque marca no tenían, / y todos se entretenían / guitarreando hasta el desvelo”. Finalmente, la academia entra en contacto con el folclor, escindiendo expresión y comunidad: “por áhi se allegaba un máistro / de esos puebleros letraos, / juntaba tropa e versiaos / que iban después a un libraco / y el hombre forraba el saco / con lo que otros han pensao”.

Debe destacarse que el detrimento del folclor no es necesariamente un propósito de quienes actúan en ese ambiente. A nuestro ver, la dificultad no estriba en las intencionalidades sino en las condiciones de producción de significados culturales dentro de las comunidades tradicionales. Como se señaló, la cultura de masas provoca la disolución del capital cultural folclórico; por su cuenta, la alta cultura lo que hace es una apropiación del capital cultural folclórico. Disolver la identidad de la base poblacional o arrogarse sus significados mediante el “rescate” es igualmente demoledor, aunque con diferente conclusión: la cultura de masas pervierte el folclor, lo mediatiza y lo descarta; la alta cultura también lo pervierte, pero mediante la apropiación y la consiguiente integración en un sistema de conservaduría. Así, el folclor deja de ser riqueza de sus comunidades, ya sea porque la comunidad misma deja de tener en él su identificación al aplanarse en las formas transnacionales de expresión o porque sus significados se exportan a un sistema que conserva los productos, pero margina a los productores.

Destrucción del patrimonio y muerte del folclor

En el panorama del capital cultural folclórico no parece haber soluciones, puesto que todo esfuerzo que provenga de afuera de las comunidades será en dirección divergente a la consolidación de las mismas. La realidad apunta a que la tradición autóctona sea invadida por las fórmulas transnacionales. Basta con mirar la Navidad sudamericana con Santa Claus ataviado para la nieve en el inicio del verano. Aunque el Estado lo prohíba, la cultura transnacional impone sus absurdos paulatinamente. Claro que, a su vez, la celebración navideña desde el catolicismo español fue una imposición transnacional sobre las tradiciones prehispánicas. Así que no se quita la posibilidad de que la actualidad resulte en una tradición, excepto que el funcionamiento de la sustitución de valores en la cultura de masas se da en forma opuesta a la del folclor.

En el fondo, lo que está en juego es la pérdida del patrimonio de las comunidades tradicionales. La pauperización cultural tiene efectos nocivos en el orbe del lazo social, pero también en el plano ontológico, puesto que a las comunidades las distancia de ser lo que eran y les exige una redefinición de su lugar en el mundo o, alternativamente, su desaparición como tales.

Al defender su integridad identitaria, las comunidades se enfrentan a tres posibilidades: fortalecer lo propio, sucumbir ante las modas o aceptar la museización de sus formas. Sólo la primera opción permite la subsistencia digna de la actividad cultural que ha distinguido al grupo durante generaciones. No obstante, en la medida en que la expresión folclórica es anónima y colectiva no mantiene un compromiso individual con los miembros del grupo, por lo cual la convicción de la pertenencia es frágil y proclive a desaparecer, sobre todo ante el individualismo y egoísmo de consumo que permea la cultura de masas o, alternativamente, al elitismo que cifra a la alta cultura.

Desde luego que existen puntos de vista teóricos diferentes al que aquí mantenemos, que hacen consistir el folclor en la sucesiva asimilación comunitaria de la cultura de masas y su adaptación local de los modelos transnacionales.³ No se discutirán aquí asuntos de teoría,

³ Ejemplo de ello sería la proliferación de grupos musicales populares que mezclan los ritmos tradicionales con situaciones de actualidad.

basta con señalar que las características de significación aducidas en el modelo que aquí se han presentado son plausibles para la comprensión de lo que el patrimonio folclórico representa en la dinámica social e histórica. Con nuestra perspectiva, la asimilación de las actualidades implica una destrucción del patrimonio folclórico; desde luego que las comunidades tradicionales sobrevivientes continuarán expresándose, pero tal vez a costa de dejar de ser comunidades tradicionales y, por lo tanto, dejando de ser depositarias de la expresión folclórica.

Generaciones sin tradición

Como un breve punto a tratar, derivado de lo anterior, es que la cultura de masas no solamente aplanar los relieves distintivos de las diversas tradiciones en el mundo, sino que produce individuos sin vínculos reales con el pasado de sus propios grupos de origen. Dicho en resumen, se trata una generación que nace en el seno de cierta comunidad pero que, en el transcurso mismo de sus años, se separa. Ahora bien, se separa para integrarse a otra comunidad, que bien puede ser, incluso, una comunidad virtual que tenga base en la cultura que se va formando con elementos informáticos.

Estas comunidades virtuales ya no responden con precisión a los parámetros delimitadores que eran válidos para la realidad física. En ese entendido, y en tanto se tratan de tendencias todavía en curso de configuración, no podemos confirmar a plenitud los comportamientos de esos grupos. Lo que sí notamos es un creciente aplanamiento, una reiteración codificada y una dependencia de la tecnología informática que serán componentes de relevancia para lo que haya de suceder en el futuro de la composición social.

Cambios en la velocidad de sustitución

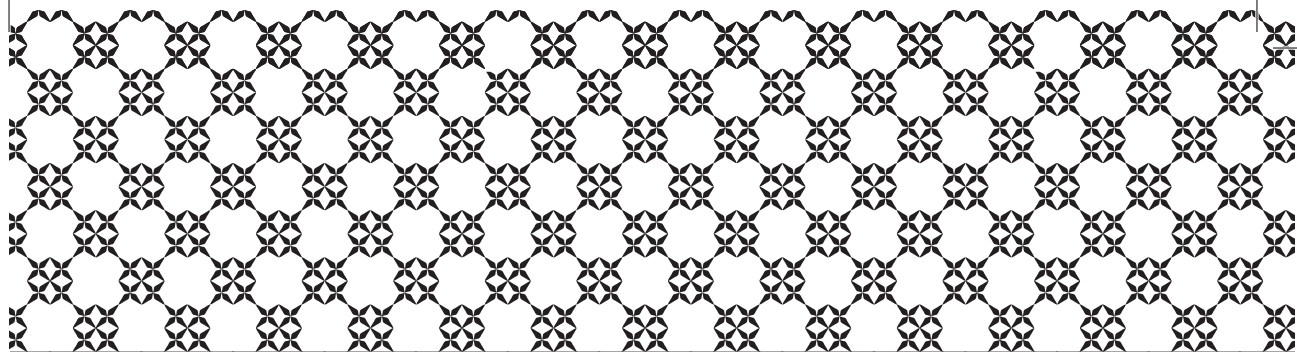
Para terminar este recorrido sobre las aristas a sortear por el folclor ante la amenaza de su disolución, cabría atender un aspecto: la temporalidad. El folclor es, por antonomasia, la riqueza cultural de

plazos más largos tanto para consolidarse como para modificarse. Sus activos permanecen fijos durante un tiempo extenso y son, sin duda, transgeneracionales. La alta cultura, por su parte, asume siempre un cierto halo de eternidad, pues acepta elementos provenientes de cualquier lugar y época. Su modificación se da por acumulación siempre creciente de significados, por lo que a la fecha cuenta con más riqueza cultural que en siglos anteriores, atrayendo componentes que fueron en su momento folclóricos o populares. A diferencia de esas duraciones extensas del folclor o de bis eterna en la alta cultura, la de masas exige la brevedad en el posicionamiento, de forma que la amplitud sea de mucho alcance en lapsos reducidos, para permitir que venga una forma distinta a suplir a la ya posicionada, la cual es relegada del lugar prominente que tuvo durante ese lapso mínimo. Los ya proverbiales quince minutos de fama son una medida irónica, pero adecuada, para esos desplantes de primacía desechable.

Al convertirse en dominante mundial, la cultura de masas presiona al folclor y a la alta cultura para acelerar sus velocidades de sustitución en consonancia. La alta cultura no tiene problemas para apropiarse de la rapidez sustitutiva, puesto que en su centro se encuentra la marcha hacia lo novedoso de la invención, incluyendo las apropiaciones de lo masivo y de lo folclórico: para la alta cultura la sustitución ampliadora es un requisito esencial. Al contrario, la velocidad de sustitución opera en contra del folclor, que es lentitud. Éste no puede adaptarse, porque su permanencia es la reiteración de lo mismo, a diferencia de la cultura de élite cuya permanencia radica en la acumulación de crecimiento constante y también de la de masas, que se da con permanencia acreditada por la veloz sustitución de variaciones descartables.

Una última acotación: en el análisis de las condiciones culturales de significación, a la variable temporal, constituida por el origen y perduración de los fenómenos, deberemos añadirle la velocidad de sustitución. Además, hay que tener claro que las fronteras entre los órdenes culturales folclóricos, populares y cultos son flexibles y de claroscuros, a diferencia de las líneas de las fronteras políticas, que se trazan para determinar dónde existe una invasión. A su vez, los componentes de un sector se transfieren históricamente a los otros, de los cuales pasan a formar parte de modo integral.





Nu ngrusi ndo añima... **Los rituales para los muertos y la fertilidad entre los jñatjo de San Mateo, Xonxua (Zitácuaro), en Michoacán**

JORGE AMÓS MARTÍNEZ AYALA

Los jñatjo (mazahua) que habitan en Michoacán han recibido poca atención de la etnografía. Fueron el centro de interés de estudios sobre inmigración indígena en la Ciudad de México desde los años setenta, cuando el crecimiento urbano desmedido la transformó en una megalópolis, pero los estudios en particular sobre sus prácticas y realizados en sus espacios son pocos (Arizpe, 1972, 1975 y 1978). Aquí se presenta un bosquejo de las ceremonias y creencias en torno a la muerte en las comunidades jñatjo de San Mateo (Crescencio Morales, municipio de Zitácuaro), Michoacán; pero para entender las nociones de la muerte, primero hay que entender que la muerte del individuo ocurre en el seno de una familia extensa, que vive en un solar con varias casas y que comparten un solo adoratorio; con la familia se mantienen vínculos que trascienden su separación física y se continúan mediante la fiesta anual de las *añima*, donde se les recuerda a los ancestros familiares conocidos, y en la fiesta de la Santa Cruz, *Nu ngrusi*, donde se veneran a los ancestros no conocidos; no

obstante que en muchos rituales jñatjo aparecen las cruces, las flores, las velas, los sahumerios, la música y la danza, en ambas fiestas tienen un papel imprescindible y significativo.¹

Hay una asociación entre el espíritu, el alma, los difuntos y la cruz, que sólo se revelará cuando uno percibe en conjunto los rituales en torno a la muerte que ocurren a lo largo del año y durante el ciclo de vida. Para explicarlo, primero dividiremos en tiempos y espacios la vida social cotidiana de los jñatjo, para al final intentar una hermenéutica de tales prácticas, mostrando que la cruz es una representación del hombre y de la tierra, por lo tanto, las acciones humanas tienen dimensiones mayores a las individuales, de ahí la importancia de mantener el ritual como práctica cosmológica que mueve al mundo jñatjo.

***Ye jñatjo a Nimaxi* (el pueblo mazahua en Michoacán)**

El pueblo jñatjo se identifica con ese término en su propio idioma, aunque nosotros los conocemos como *mazahua*, que es el gentilicio que les daban sus vecinos náhuatl. El término sugiere que son ‘la gente venado’, tal vez porque habita desde hace siglos en el Mazahuacán, ‘la tierra de los venados’ (Guzmán, 2012; Carro, 1992).

En la actualidad, las comunidades que se autoadscriben como jñatjo, en el oriente de Michoacán, pertenecen al municipio de Zitácuaro: Crescencio Morales, Francisco Serrato, Donaciano Ojeda, San Juan Zitácuaro y en el municipio de Tlalpujahua, San Pedro Tarímbaro, con algunas rancherías en Tuzantla y Susupuato (INEGI, 2016; INI, 1981).

Los jñatjo de Michoacán están dispersos por diversos municipios del oriente y hay muchas comunidades con familias de hablantes de jñatjo, pero aun donde ya no se usa el idioma las localidades mantienen ciclos rituales, formas de gobierno y prácticas vinculadas con su pasado indígena, incluso varias de ellas tienen la condición legal de comunidad indígena, aunque es posible que con el tiempo la arti-

¹ Todas las palabras han sido contrastadas con el *Diccionario Aulex* (Benítez, 2011).

culación de los diversos sistemas como una unidad vaya perdiendo coherencia, pues al dejarse de hablar el jñatjo los sentidos que la lengua entraña se van desconociendo para las generaciones posteriores.

En la actualidad hay hablantes del jñatjo (mazahua), en número decreciente, en las tenencias de Francisco Serrato, Crescencio Morales, Donaciano Ojeda, San Juan Zitácuaro y Aputzio de Juárez. El 56% de la población adulta de Francisco Serrato, 1 mil 880 personas, hablan la lengua jñatjo (mazahua); el número de personas que no la hablan pero sí la entienden es de aproximadamente 520 personas (25% más de la población); el restante 19% no habla la lengua materna ni la entiende, según información recabada en 2015 por el Ayuntamiento de Zitácuaro (2016).

La tenencia de Crescencio Morales, que es una de las más grandes de Zitácuaro, cuenta con 20 mil 418 habitantes, de los cuales 3 mil 531 hablan jñatjo (mazahua) repartidos de la siguiente manera: en Boca de la Cañada 450, en Rincón de San Mateo 1 mil 368, en El Tigre 929, en La Barranca 25, en La Dieta 37, en La Fundición 150, en Macho de Agua 10 y en Río de Guadalupe 562 hablantes (Ayuntamiento de Zitácuaro, 2016).

Si comparamos con los datos del año 2000, cuando había 3 mil 441 hablantes del jñatjo (mazahua), hay un descenso considerable de la población hablante (CDI, 2000 y 2016). No obstante, en la actualidad hay interés por la recuperación de la identidad indígena y por reactivar el uso cotidiano del idioma jñatjo, sobre todo entre los jóvenes; por ello, se han implementado talleres por profesores bilingües, materiales didácticos y programas de radio, algunos producidos por la Secretaría de Educación en el estado de Michoacán, pero transmitidos por la Xetumi, La Voz de la Sierra Oriente, radiodifusora de la CDI, la cual ha sido preponderante (*Mi Zitácuaro*, 11 de enero de 2016; *La Voz de Michoacán*, 17 de febrero de 2016).

***Nu b'edyi* (la familia)**

El núcleo social jñatjo es la familia extensa, parentesco más allá del núcleo familiar. El reconocerse “parientes” consanguíneos o “espirituales” es una característica que se extiende fuera de los espacios

poblacionales locales, pues la mayoría de las familias tienen parientes en la Ciudad de México, Toluca, Cuernavaca, Torreón, Tijuana, Ciudad Juárez, Estados Unidos y Canadá. Existe una responsabilidad del individuo hacia la familia y de ésta hacia sus miembros, de tal manera que la “solidaridad” es obligada entre parientes en situaciones cotidianas, extracotidianas, rituales y fortuitas; por ejemplo, cuando un miembro de una familia enferma o tiene un accidente recibe ayuda de sus parientes más cercanos y luego de los lejanos, o bien cuando recibe una mayordomía o un cargo cuya responsabilidad necesita del trabajo y apoyo económico de la totalidad de la familia para “salir del compromiso”.

La sangre (*kjii*) es un vínculo que se considera indisoluble, por ejemplo, si bien algunas personas, sobre todo los migrantes al extranjero, rompen comunicación con la familia y no se conoce su paradero o si están vivos, los familiares realizan su “recuerdo” el Día de Muertos, pues se les “ofrenda”; ello evidencia que el vínculo del individuo hacia la familia se puede “romper”, pero no a la inversa, la familia y la comunidad siempre recuerdan, incluyen y compelen a los individuos a mantener su identidad colectiva.

Las metáforas del lenguaje son interesantes y dan pistas de cómo el pueblo jñatjo entiende las relaciones familiares. El individuo nace envuelto en una placenta, *chosú* o *tonsú*, una red que lo contiene, lo protege y lo ata a su familia mediante la sangre (*kjii*), un concepto clave para entender las relaciones familiares, comunitarias y las identidades sociales. Metafóricamente, el sahumerio, que contiene el copal con que se incienso con olores a las imágenes religiosas y tiene una presencia constante, es llamado *tonsú*, que también es placenta, y el mismo copal, *t'onsú*, es placenta; las homofonías presentan juegos en la lengua cotidiana y en la ritual. El lenguaje ritual vincula palabras del habla cotidiana con el pensamiento religioso, mitos de origen, de tal manera que los procesos cotidianos son relacionados culturalmente con explicaciones míticas y religiosas; por ejemplo, el ombligo es llamado *sona* o *sonú*, que también se usa para designar al aguacate y al nixtamal, es decir, el alimento y el cuerpo humano se relacionan.

En el idioma jñatjo los términos de parentesco no son idénticos cuando los dice un hombre o una mujer, dependen del género de

quien habla; por ejemplo, si un hombre habla de su abuelo dice *migande*, en cambio, si lo nombra una mujer es *nyoho*; *kjujue* es la hermana de la mujer y *kjuu* hermana del hombre (Weitlaner, 1958: 7). En Xonxua (las comunidades jñatjo de Zitácuaro), los términos de parentesco desde un *ego* (yo masculino) son *taa* (papá) y *nana* (mamá), o en plural *taji* (nuestros padres); en el mismo nivel de parentesco están tía que es *zizi* y tío que es *moò*, un arcaísmo. De nuevo hacia arriba en el árbol genealógico, abuelo tiene dos términos: *tsita* en masculino, que también es el nombre que se le da a los parientes difuntos no conocidos, y *tita* en femenino, o el genérico *gande* (grande), aunque también dicen *male* y *pale*. En un nivel más arriba están el bisabuelo, *mbotita* o *mbopale*, y bisabuela, *mbo'nita* o *mbomale*, o ambos, *mboxgande*. El último nivel es el de *jamale*, tatarabuela, y *japale*, tatarabuelo. Cuando hay que hablar de las generaciones que nos antecedieron se habla de *uema*, antepasados, que son los “gigantes” de ciertas leyendas del pueblo ñätho, otomí (Fournier, 2001).

En el mismo nivel de parentesco, hermano mayor es *nzhasëë*, hermano puede ser *sëë*, *dyopji* o *kjuarma*, y hermanito *tsisëë*. Un hombre puede también tener una hermana, *kjüü*, y una hermana menor, *tsiküü*. La mujer llama a su hermana como *küjue*. El primo es *kjuarma*. En un nivel más abajo del árbol genealógico están genéricamente el hijo, *chii*, y la hija, *chijue* o *xala*, pero el hijo mayor es *ndant'i* y la hija mayor *ndaxut'i*. El nieto es *bèche* y bisnieto *mboxbèche*.

El parentesco no sólo es sanguíneo, también es sociocultural. El matrimonio (*chjüntú*) enlaza a una pareja; esposa puede decirse *suu*, *bějña* y *ndixu*, en tanto esposo es *xirä*. El cuñado es *tsjoo* y la cuñada es *jmute* o también *moo*, tierra baldía; *miki* es el concullo. Al morir uno de los padres queda una viuda o un viudo, *nanxu*, los cuales pueden volverse a casar y ser el padrastro, *játa*, o la madrastra, *jánana*; el huérfano es *jioya* e hijastro es *jotii*. La nuera es *kjoo* y el recién casado es *lele*, un bebé. El divorcio es *jyaabi*.

Existe además el parentesco ritual, que se adquiere por la participación en el sistema tradicional de cargos. La comadre, *ngune*, también puede ser *kueinta*, en tanto compadre es *kumba* y *paito*,

que son reconocidos por los ahijados al llamarlos *jyokimi* o *pagrinu* y *nanajkimi* o *magrina*, en genérico, en tanto se les dice *pila* a los de bautismo.

***Yu tsita* (los ancestros)**

Durante el carnaval y las fiestas de Corpus Christi, en algunas danzas aparecen personajes llamados *tsita* (abuelo o ancestro). El concepto designa a los abuelos que viven o ya murieron y que la gente recuerda por sus nombres individuales, pero también a los ancestros más antiguos, aquellos que ya no tienen una identidad diferenciada y que se recuerdan como un grupo social. Los personajes se caracterizan por género a partir de sus vestimentas: faldas, delantal y blusa si son femeninos, y pantalones, camisa y sombrero si son masculinos; pero sus vestidos los portan al revés mostrando las costuras, son prendas fabricadas con costales o les cosen manojitos de hierba y pasto para dar la impresión de sucio, raído, viejo. En algunas comunidades usaban máscaras de madera, pero es más común que se cubran la cara y la cabeza con pedazos de manta, paliacates o telas de colores, que sólo tienen una apertura para los ojos (Vázquez, Chávez, Herrera y Carreño, 2016).



Durante el carnaval y 80 días después en el Corpus Christi, tras la Semana Santa, bailan junto a un torito hecho con varas y papel maché, adornado con listones de papel de china de colores, cuyos cuernos son hechos con verdaderos cachos de vaca. La danza no tiene una coreografía definida y los *tsita* participan “jugando” entre sí, “bailando” con el “toro” y con el público, haciendo travesuras, golpeando y correteando a los niños.

En la danza aparece el comportamiento metafórico que la sociedad y la cultura jñatjo imagina asociada con los *tsita* (los ancestros), a veces “juegan” y otras “castigan” a los jñatjo con los que se atraviesan en el camino. Antes los juegos eran más “violentos” y se incluían mímisis sexuales que ahora rara vez se hacen. Su aparición en el calendario ritual es en el momento en que se preparan las tierras para sembrar o se ha sembrado y se esperan las primeras lluvias, pues es una fiesta movable que depende de la Semana Santa.

Nu ngumú (la casa)

Los pueblos de los jñatjo de Michoacán están dispersos, no se concentran en un centro, el cual está ocupado por la iglesia, el panteón y la jefatura de tenencia; por tal motivo tampoco hay muchas calles, lo que abundan son las veredas, que pasan por las orillas de los terrenos, la mayoría de los cuales no están cercados, pero se indican sus límites por hileras de árboles, magueyes o zanjas de agua, algunas veces hay una barda de piedra, una cerca de madera, y ahora más usualmente cercas con alambre de púas o mallas metálicas.

La casa de los jñatjo está construida, generalmente, en un extremo del terreno con madera; se coloca sobre unas vigas que a su vez se ponen sobre piedras para aislar el suelo de tablas de la tierra húmeda, en una región donde llueve mucho. Frente a ellas se coloca un pequeño portal que permite acceder a la casa sin mojarla, realizar algunas actividades sin someterse a las inclemencias del tiempo, como desgranar, secar las mazorcas mancornadas, bordar, tejer o recibir a las visitas. Adentro está el dormitorio, donde puede haber varias camas de madera, un arcón donde se guarda la ropa o un ropero, y a

veces un par de ventanas de madera pequeñas. Ahí también se coloca una mesa con santos, un pequeño adoratorio que solía estar afuera y que ahora sólo algunas familias tienen en su solar.



El adoratorio es una pequeña “casa” de madera del tamaño de un armario, tiene una o dos aguas, una puerta y una mesa, y sobre ella o clavadas en la pared hay algunas reproducciones de la Virgen de los Remedios de Zitácuaro, que se celebra el 1 de septiembre; de la Candelaria de San Lucas de Tierra Caliente; del Señor del Monte, cuya fiesta es el Miércoles de Ceniza en Tlalpujahua; también del Señor del Rescate de San Felipe del Progreso, que se festeja el tercer miércoles de enero; del Señor del Cerrito, que se festeja el 3 de mayo en Jiquipilco, Estado de México, el centro de un señorío jñatjo prehispánico (Hernández, 2000: 11-17).

Las imágenes corresponden a devociones de la familia, pero también locales y regionales. Junto a ellas se colocan cruces de madera que representan a los difuntos cercanos a la familia, identificados como *tsita* (abuelo, anciano), veladoras, flores y sahumerios con copal; de un lazo cuelgan las ropas femeninas con que se visten las cruces el 3 de mayo, y si es este mes, las cruces son vestidas y colocadas en las esquinas de las casas en los rumbos cardinales. El adoratorio es el lugar donde se resguardan las cruces que representan a los miembros difuntos de la familia, generalmente en tres o cuatro generaciones, sin embargo, en el pasado, las cruces familiares podían remontarse a

miembros más antiguos, que ya no eran conocidos, pero cuyas cruces se mantenían dentro del adoratorio (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

Ma kjoko tüü (el sepelio)

Los tratamientos que sigue el pueblo jñatjo de Michoacán para la muerte inician incluso antes de que ésta llegue formalmente. Algunos rezanderos se encargan de lograr que los enfermos desahuciados o aquellos que se debaten entre la vida y la muerte encuentren su camino hacia el más allá. Los rezos para “ayudar a bien morir” son aquellos que se realizan durante los rituales del entierro, pero sin perturbar al enfermo (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

El rezandero elige su responsabilidad por diversos motivos; don Fidel Sánchez lo hizo desde joven adulto, cuando por ser autoridad, juez de la tenencia de Crescencio Morales, San Mateo del Rincón, hirió a una persona con su arma de cargo, razón por la cual pasó un tiempo en la cárcel. Su labor como rezandero le ha dado prestigio y ha formado parte de las autoridades de su comunidad, incluso a un grupo donde él participó se le debe la compra del terreno para establecer el nuevo panteón del pueblo a mediados de los años setenta, cuando se dejó de enterrar en el atrio de la iglesia.

Ser rezandero no implica recibir un pago por los servicios rituales que ofrece, es una “voluntad”, algo que se toma como responsabilidad de parte de quien se asume como tal y puede acudir o no al rezo; no obstante, quienes “lo invitan” cuando alguien de una familia muere, generalmente “el padrino de corona”, le entregan al finalizar sus acciones “pa’l refresco” en dinero, algo de la comida que se ofrece u otros bienes, como puede ser maíz. Un rezo, durante el velorio, dura más de 12 horas y si bien se alternan los rosarios con alabanzas y hay descansos, suele ser pesado para alguien que, como don Fidel, tiene 83 años (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

Cuando el señor Sánchez empezó su labor, todavía los rezanderos mantenían las formas antiguas, había algunos antifonarios en latín, que se guardaban en la iglesia local y se usaban en los oficios de di-

funtos, pero como sucedía con las misas hasta la reforma del Concilio Vaticano Segundo, la gente no comprendía. Él fue de los primeros rezanderos de Crescencio Morales en comprar, afuera de la iglesia de Zitácuaro, varios impresos en español que, desde tiempo atrás, se usaban para los rosarios de difuntos y para “levantar la cruz” al término del novenario. El primero es un “alabancero”, con una compilación de cantos que se realizan en el Santuario de Atotonilco, Guanajuato, a donde acuden muchos peregrinos del Bajío, la Meseta Tarasca y Tierra Caliente; en él se encuentran los cantos más usuales como “El Alabado”, “Buenos días, paloma blanca” y “Te vas, ángel mío”. El otro es un cuadernillo en octavo engrapado, con una tipografía antigua, que contiene los rezos del rosario y el “ritual católico” para levantar la cruz, el cual se aplica al finalizar el novenario cuando se lleva la cruz de madera o metal. Luego consiguió un libro para el oficio de difuntos, donde vienen los rezos y rogativas que se usan cada día en las tardes para pedir por el alma del difunto (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).



Cuando alguien de la comunidad muere, la familia manda un mensajero que avisa a los fiscales que están en la iglesia del pueblo; éstos le entregan un cirio pascual y una campana de mano que se utiliza durante los rezos. Los fiscales ponen al sacristán a tocar las

campanas de la iglesia para avisar que hay un difunto: un golpe de la campana grande, una pausa y luego uno de la esquila, así llaman durante lapsos de tiempo, de toques y descansos toda la tarde, parte de la noche y luego en la mañana; los cohetes sólo suenan cuando es un niño el que muere (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

Los habitantes del pueblo se enteran así que alguien falleció y comienzan a preguntar “¿dónde fue el difunto?”. Usualmente acuden llevando algunas velas, aunque ahora las veladoras son más comunes, flores, café, azúcar, pan o galletas, también puede ser dinero para contribuir con la compra de la caja o ataúd (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

Los familiares buscan una pareja que sean padrinos de corona, que puede ser cualquier pareja de adultos con la que tengan amistad o se quiera establecer un vínculo más estrecho, incluso pueden ser los hijos del difunto. Normalmente es el padrino de corona quien invita al rezandero para que acuda, además, es el encargado de llevar flores y la corona, que se coloca detrás del ataúd donde se pone al difunto y la cruz de ceniza o madera, la cual se pone debajo de la caja, que es la que se colocará en el panteón; además, debe acudir a llevar la cruz y otra corona al término del novenario (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

A veces se viste al difunto con las ropas de un santo o una virgen, y el padrino compra la ropa; usualmente los niños son vestidos de angelitos, colocados en una mesa adornada con flores, hasta el momento en que se llevan al panteón cuando se ponen en el ataúd. A los muertos grandes se les llora, pero no a los niños, quienes por morir “sin pecado entran a la Gloria” (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

El difunto se lleva sus mejores ropas, el resto se quema o se coloca dentro del ataúd. Antes, si era un hombre, se le colocaba un itacate con tortillas, un jarro con agua, su mecapal y un machete de tejamanil como los que se usan para ir al monte, pues los hombres tienen una relación estrecha con el bosque; si era una mujer, se le colocaba una servilleta bordada con las tortillas, pues era “tortillera”; cuando eran casados se partía un guangoche y se dejaba la mitad en el ataúd y otro para el esposo que quedaba vivo, con él se enterraría al morir; cuando eran

solteros se les colocaba dinero, pues se supone que no tenían quién les hiciera las tortillas (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

Hacia la media noche el padrino coloca al difunto una corona en las sienes fabricada con flores y palma, de las que se bendicen el Domingo de Ramos, y se le coloca en la palma de la mano derecha una cruz de palma bendita (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

Al terminar la velación, el difunto es llevado a misa a la iglesia de Crescencio Morales, donde hay un sacerdote permanentemente. Al finalizar la misa, se conduce al panteón, y una vez ahí se coloca en la capilla mientras se cava la fosa, luego se entierra, se coloca la corona, la cruz de madera, velas y flores en el montículo de tierra, pues usualmente no hay lápida. Es común que se siembre en medio del montículo una siempreviva, planta que da unas flores amarillas y que se dice evita el mal de ojo (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

El levantamiento de la cruz implica un ritual interesante. La noche del octavo día se sacrifica un borrego, el cual se guisa en barbacoa. La zalea del borrego se coloca sobre la cruz de ceniza donde estuvo el ataúd, en cada punta de la cruz y en el centro se pone una vela, un ramo de flores y un plato que contenga partes del borrego, un pedazo de pierna, espalda y montalayo. El cráneo del borrego va donde estuvo la cabeza y sobre él se pone la palma bendita que llevaba el difunto en su mano derecha durante la velación. Se reza un rosario guiado por el rezandero, quien está donde estuvieron los pies del difunto, en tanto que el padrino se coloca de pie detrás de la cabeza del borrego, donde estuvo la cabeza del difunto, y sostiene la cruz que se pondrá en la tumba, detrás de él se pone la segunda corona. La ropa que se quemó, y a veces la ceniza que se usa para el Miércoles de Ceniza en la iglesia de Crescencio Morales, se coloca en un pequeño ataúd de madera, en el cual también se pone la cruz de ceniza o cal al final del levantamiento, el cual se entierra a los pies de la tumba. Al terminar el rosario, se hace una rogativa y se van apagando las velas, se levanta la cruz de ceniza, que se coloca en el ataúd pequeño, el padrino y los asistentes se dirigen al templo con una mujer que va frente a ellos con un sahumerio; al llegar a la puerta del atrio, se sahúman la cruz atrial y la que está frente a la puerta del templo, la puerta del templo y el altar (estos dos últimos en forma de cruz), en tanto los padrinos

hacen una cruz con la cruz, las flores y la corona, luego se dirigen al panteón, donde también se hace la cruz a la entrada y a los cuatro puntos cardinales frente a la tumba; se pone la cruz en donde se colocó la cabeza del difunto, la caja con las cenizas de la cruz a sus pies, la nueva corona detrás de la cruz, las flores y las velas (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

Al regresar a la casa, la familia ofrece el carnero que se colocó en la cruz al rezandero y ellos comen el resto del carnero. La hija de don Fidel, doña Guadalupe Sánchez, recuerda que su papá siempre llevaba la barbacoa de los novenarios, la cual “está limpia y no sabe a nada” (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista). Cristina Ohemichen asegura que el “levantamiento de la cruz” se realiza en Crescencio Morales al mes de enterrado y luego cada año, durante los siguientes dos (Ohemichen, 2002: 129).

Al cumplirse un año, se realiza el “cabo de año” en el aniversario de la muerte, durante el cual se hace una misa y un rosario por el alma del difunto. Al terminar hay de nuevo una comida ritual para conmemorar y recordar a la persona desaparecida (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

El mismo rezandero puede guiar la velación, los rosarios del novenario, el levantamiento y el cabo de año, pero en cada momento puede ser sustituido y realizado por otro, todo depende del padrino de corona, quien es el encargado de “invitarlo” y “agradecerle” su actuar (Fidel Sánchez, 29 de octubre de 2016, entrevista).

***Nu mbaxua yo Añaima* (Día de los Fieles Difuntos)**

El Día de Muertos no hay que tener un rezandero en casa, sin embargo, alguien en la familia, el padre o la madre, debe elevar una plegaria por cada ancestro muerto de quien se tiene memoria y por el “ánima sola”, que representa a esos ancestros y muertos que no tienen quién los recuerde. El día 31 en la noche se reciben a los niños difuntos, se les colocan alimentos propios de la edad, frutas, dulces y bebidas que les gustaban; el altar puede tener niveles o ser plano y colocarse sobre una mesa, se llena con hojas de pino, ocoxal o de cedro, luego

hasta arriba y en el centro del altar se coloca a San Miguel, arcángel que lucha contra el demonio, se le enciende una vela y se le reza un padrenuestro y un avemaría; a él se le pide que les dé permiso a las ánimas de salir. Enseguida se van colocando fotos u objetos que recuerdan a los parientes difuntos, se les prende una vela, se les coloca un ramo de flores, se les reza y se les llama invitándolos a que vengan y acompañen a la familia (Guadalupe Segundo, 2 de noviembre de 2016, entrevista).



Doña Guadalupe Segundo nos dice que ella siempre habla con su papá y otros familiares difuntos mientras pone la ofrenda con la comida y bebidas que les gustaban, como chocolate, pan, café, alcohol, atole, mole, calabaza en tacha y caldo de res amarillo (mole de olla). A veces la llama de las veladoras se “entristece”, “se hace chiquita”, como que se quiere apagar, es cuando las ánimas de los difuntos se sienten acongojadas o a disgusto, ella les platica y trata de alegrarlos, entonces las llamas de las veladoras “se alegran” y crecen, bailando sobre el pabito constantemente (Guadalupe Segundo, 2 de noviembre de 2016, entrevista).

En la mañana del día 1 de noviembre se recibe a los familiares adultos, a veces se les marca el camino a la ofrenda con flores de cempaxúchitl que los jñatjo siembran en sus patios o compran con quienes lo han hecho, pues esos días surten a Zitácuaro de estas flores, de pericón o Santa María, nubes blancas, ramos de novia y de coronas

que ahora se fabrican con flores artificiales y listones de papel dorado plástico. Ese día van por las cruces de madera o metal de las tumbas de los parientes y las pintan con algunos jóvenes del pueblo de negro, gris o rojo, con las letras en blanco o negro que tienen el nombre y la fecha de los fallecidos; ahora es común agregarle a la pequeña placa al centro de la cruz algunas “memorias” o “recuerdos” que normalmente se colocan en las lápidas, pero que las autoridades locales han prohibido para que el espacio del panteón esté mejor aprovechado, pues comienza a ser insuficiente (Guadalupe Segundo, 2 de noviembre de 2016, entrevista).

El día 2 en la mañana el sacerdote acude a celebrar una misa de difuntos en el panteón, sus ayudantes realizan una larga lista con todos los familiares que recuerdan a sus muertos, mientras se colocan en una fila que va de puerta a puerta del panteón, con sus coronas, ramos de flores, cruces recién pintadas, recipientes con agua y veladoras. El sacerdote inicia la celebración recordando a todos y cada uno de los difuntos, lo que puede durar una hora, pues hoja tras hoja aparecen los muertos enterrados desde los años setenta en el panteón nuevo, salvo los que tienen familiares que han migrado a las ciudades de México o a Estados Unidos (Guadalupe Segundo, 2 de noviembre de 2016, entrevista).

Mientras los padrinos de corona o los familiares más cercanos están sosteniendo los adornos, los más jóvenes deshieren, amontonan la tierra en las tumbas, las riegan y preparan para recibir una o más cruces en cada sepulcro, pues la falta de espacio hace que se aproveche enterrando a varios familiares en cada espacio; es común que las cruces se coloquen una tras otra “amontonadas”, a pesar de que se han remozado, y que no se vean los nombres y memoriales de los difuntos. Se coloca en una cubeta o bote un ramo profusamente adornado con varios tipos de flores, a veces junto a la planta de siempreviva que se coloca al nivel del vientre de la persona enterrada, en su pecho va un jarro o botella con agua bendita, pero puede ser una bebida de otro tipo, vasos de plástico con refresco, botellas de tequila o cerveza; detrás de las cruces se entierran una o dos coronas y en los pies otras más, en tanto que en el nivel de los hombros, manos y pies van pares de veladoras que se encienden, a pesar de que sea la una de la tarde y el sol caiga a plomo. Las mujeres inciendan o sahúman y algunos

elevan algunos rezos rápidos (Guadalupe Segundo, 2 de noviembre de 2016, entrevista).

Algunas familias deciden comer ahí o continuar tomando pulque y cerveza afuera del panteón, pero la mayoría regresa a casa para levantar la ofrenda, comer e ir a visitar a vecinos y amigos intercambiando la comida, el pan y la fruta de la ofrenda. Al terminar, algunos dejan un plato con comida, fruta, pan y una vela en un camino cerca de la casa, la cual es para que las ánimas solas no entren a la casa y para que aquellos que se van se lleven un itacate; cualquier animal o persona que pase puede consumir la comida, pero debe dejar los platos, velas y flores, como una señal de que las ofrendas han sido consumidas por las ánimas de los visitantes (Guadalupe Segundo, 2 de noviembre de 2016, entrevista).



Dos o tres grupos de música tradicional se pasean entre las tumbas, primero sin que, aparentemente, nadie les haga caso, pero al terminar la misa disputan para tocar dos o tres piezas en las tumbas

de sus familiares, cada ronda de tres canciones, alabanzas o zapateaditos cuestan cien pesos, y para las cuatro o cinco de la tarde ya han juntado más de mil pesos cada uno de los músicos. En general se empieza con una alabanza o música religiosa como “Buenos días, paloma blanca” o “Te vas, ángel mío”, pero puede ser una de Juan Gabriel, “Amor eterno”, luego la familia pide un zapatiado, un chote, un jarabe, para contrarrestar las lágrimas que se comenzaron a vertir, enseguida puede ser una canción que le gustaba al difunto o que les recuerde algo en particular, como “El muchacho alegre,” y los familiares varones que han estado tomando cerveza para contrarrestar el calor que tienen por el trabajo en el arreglo de la tumba, comienzan a regar con cerveza la tumba, el llanto crece y de las lágrimas se pasa al sollozo y al grito abierto. Los músicos se cambian y van a otra tumba, y así continúa hasta llegar la tarde.

Yo b'izhí jñatjo (la música de cuerda)

Los músicos tradicionales jñatjo de Michoacán que hemos conocido son comuneros y viven en el territorio, aunque tenemos referencia de algunos que vienen del Estado de México y de otras comunidades vecinas indígenas, como Francisco Serrato, o no indígenas que llegan de Jungapeo. En las comunidades de Crescencio Morales hay más de treinta músicos tradicionales y varias agrupaciones formadas en su mayoría por familias, como los Cervantes, los Allende, los Domingo y los Gabino. Todos tocan con instrumentos de cuerda, sobre todo en la parte ritual y tradicional de la boda, luego ya en el baile pueden tocar con pastillas en sus instrumentos de palo, que mandan a consolas mezcladoras y amplificadores o bocinas, o bien con instrumentos eléctricos, sintetizadores y batería que también están amplificados eléctricamente.

Desde los años setenta del siglo xx se les conoce como *conjunto* y tienen un nombre que los distingue, como Los Héroes de la Sierra Mazahua, Grupo Regional Boncheté, Los Embajadores de Michoacán, Los Llaneros, aunque la mayoría continúan conformados por familias; por ejemplo, los Allende, abuelo, padre e hijos, son “Los

Llaneros. Especialistas en bodas”, como reza el título de su disco de acetato (Abelino Allende Lorenzo, 2 de febrero de 2016, entrevista).

En general se les llama *zapatiados* a diversos géneros que se usan para bailar golpeando el piso con los pies manteniendo los acentos, aunque los ritmos parecen no tener ya la importancia que tuvieron en el pasado o que tienen entre sus vecinos de Los Balcones y Tierra Caliente. Jarabes, sones, polcas y gustos se pueden identificar en el repertorio que ejecutan los músicos, sin embargo, sólo los músicos viejos, aquellos que rebasan los 80 años como don Juan Allende, hacen referencia a la división, incluidos los chotes, que para los jóvenes y los músicos adultos (incluso algunos ya de sesenta años) todos son zapatiados y es como la gente los conoce y pide, además de canciones, corridos y cumbias (Juan Allende Ugalde, 2 de febrero de 2015, entrevista). Incluso el violinista ñahñuh don Antonio Miguel Soto, de 50 años, de San Felipe de los Alzati en el municipio de Zitácuaro, les tocan jarabes los *xita* o *ndöti*, los viejitos durante el carnaval (Miguel Antonio Soto, 25 de diciembre de 2015, entrevista).

Los músicos usan un banjo, que se afina como el violín, en quintas: la cuarta cuerda es Sol, la tercera es Re, la segunda es Mi y la primera es La, que es segunda al violín, además de algunos rasgueos en armonía, siempre con un plectro, ahora fabricado con plástico, pero don Juan Allende todavía usa uno fabricado con cuerno de vaca (León González Pascacio, 8 de diciembre de 2015, entrevista).

La armonía la realizan una guitarra sexta y a veces una vihuela, que se tocan con uña y generalmente con rasgueos descendentes, o ascendentes y descendentes alternados, manteniendo los acentos, pero sin hacer sesquiáltera, como se toca en Tierra Caliente e incluso en los alrededores del territorio jñatjo de Michoacán, como Jungapeo y Tuxpan. Esas características rítmicas son vistas como inhabilidad por los músicos de las tradiciones vecinas que a veces tocan con los jñatjo, como don Baldemar Guzmán Maya y don José Olmos Soto (Baldemar Guzmán Maya, 5 de febrero de 2016, entrevista).

El bajo lo hacen ahora con un guitarrón, instrumento que sustituyó al contrabajo, por su portabilidad. Del guitarrón se usan sólo las cuatro cuerdas internas, las dos externas, primera y sexta, que corresponden a La en la afinación habitual, quedan sólo tensas al

mínimo, por lo que en determinados momentos vibran en resonancia con las notas producidas por las otras cuerdas. La afinación que usan los Cervantes para el guitarrón es la siguiente: la quinta es Re, la cuarta es Sol, la tercera es Do y la segunda es Mi (Octavio Cervantes González, 16 de enero de 2016, entrevista). Usualmente el guitarrón se toca pellizcando las cuerdas con los dedos índice y pulgar de la mano derecha, y no se tocan cuerdas dobles, como se hace con el guitarrón y con el tololoche en otros lugares de Los Balcones, como en Tzitzio, San Diego Curucupaceo y Turicato. Se sigue la línea del bajo continuo, pero no desarrollando todo el acorde, como se hace en la música tradicional de otras cañadas de Los Balcones y en Tierra Caliente, sino bajo principal y secundario en ritmo de cumbia, dos y uno, *tun tún tun*. Esa característica procede de las primeras grabaciones en acetato que hicieron los grupos de músicas mestizas de la región, como Los Michoacanos de Carmelo Martínez, Los Luceritos de Michoacán y Los Regionales de Silvestre Valle (Valle, s/a, C-557; Valle, s/a, C-589; Los Luceritos, s/a, REK-327; Los Luceritos, vol. 7; Martínez, s/a, KAN 9015). Esa es la razón por la cual al grabar Los Llaneros, formado por la familia Allende, en los años ochenta todas sus piezas, incluidas las tradicionales como “El fogoncito”, se tocaron a ritmo de cumbia y que ahora don Abelino Allende, el violinista, no pueda “cuadrar” sus chotes, ni sus hijos puedan acompañarlo con armonía y bajo cuando los toca en el estilo tradicional (Abelino Allende Lorenzo, 2 de febrero de 2016, entrevista; Juan Allende Ugalde, 2 de febrero de 2015, entrevista).

***Nu ngrusi* (la cruz)**

El culto a la cruz está muy extendido entre las poblaciones jñatjo de Michoacán, las cuales realizan una peregrinación a la punta de algún cerro cercano a su comunidad, donde colocan una cruz de madera, ahora más comúnmente de cemento. Al arribar, limpian el lugar, sahúman la cruz, la adornan con flores, le encienden veladoras, truenan cohetes, le llevan música y le cantan unas alabanzas. Este culto se relaciona con las peticiones de lluvia que se hacen durante el periodo de secas y la visión mesoamericana del cerro como resguardo del agua;

por ello, es una de las fiestas principales entre las comunidades jñatjo del oriente de Michoacán.

El culto a la cruz es central en las devociones que tienen las familias de concheros (*neme apaches*, entre los jñatjo de Michoacán), pues es en los días previos que se realizan las velaciones y peregrinaciones más importantes, algunas de ellas al cerro Culiacán, en Guanajuato, donde por tradición oral se ubican las siete cuevas de donde salieron los grupos que poblaron el altiplano central.

La salida del templo de los grupos de peregrinos, danzas, autoridades y rezanderos, vinculan dos espacios distintos, uno poblado, urbano y civilizado, sede de los poderes civiles y religiosos; otro despoblado, rural y salvaje, donde los que están son los vientos, el agua, el fuego, los antiguos númenes de los ancestros. La petición de lluvias en dos espacios opuestos y complementarios se hace para garantizar la escucha de los seres divinos.

La cruz era en el pasado mesoamericano una metáfora de la extensión del universo, de la tierra y de los aspectos femeninos; por esta razón las cruces se visten con ropas femeninas tradicionales confeccionadas a su medida, sobre todo aquellas que se colocan en las construcciones, en los santuarios familiares y en espacios que se han “santificado”, como ojos de agua, mojoneras de límites comunitarios y de barrio, lugares donde han fallecido personas o en sitios de cierto peligro. Las cruces marcan territorios, espacios geográficos, accidentes o lugares de peligro, protegen y avisan.

***Nu pjezhi* (la interpretación)**

Los jñatjo en Michoacán entienden la existencia de los seres humanos como parte de una familia; los lazos de sangre (*kjii*) no se rompen con la muerte de uno de sus miembros, ni con su rechazo o separación. Al morir, donde reside la familia se les ofrenda comida en un altar, donde cada miembro familiar es representado con un pan de muerto al que se le enciende una vela, evidencia de una identidad individual y diferenciada. Son recordados el Día de los Muertos (*Nu Añima*) incluso por aquellos que lo hacen fuera de la comunidad, en el extranjero; se

les vela en la casa donde reside la familia y se les ofrenda comida en un altar, donde cada miembro familiar es representado con un pan de muerto, al que se le enciende una vela que expresa el estado de ánimo del espíritu así como una cruz de madera, que representa su ánima y es colocada en el altar.

Durante el carnaval y las fiestas de Corpus Christi en algunas danzas aparecen personajes llamados *tsita* (abuelo o ancestro); se trata de los ancestros más antiguos, aquellos que ya no tienen una identidad individual, sino que se recuerdan como *tsita*. Aparecen vestidos con elementos vegetales tomados del entorno natural: heno, ramas, hojas de maíz o trigo, zacate, ixtle; por su comportamiento coreográfico fingen tener relaciones sexuales entre ellos o con el público, el cual algunos lo refieren como una práctica propiciatoria de la fertilidad, además de que el tiempo en que se realiza es específicamente el de la siembra de la milpa. Los *tsita* son ancestros que propician la fertilidad y, como tales, deben ser venerados, sin embargo, su comportamiento no es sólo benéfico, sino que también puede ser violento al castigar a los jñatjo, que los retan o no les temen ni veneran.

El Día de la Santa Cruz (*Nu ngrusi*) es el momento en que se piden lluvias abundantes, pero también cuando se recuerda a los *tsita*, los ancestros más antiguos, aquellos que ya no tienen una identidad individual, pero que han impregnado con su fuerza vital la cruz que se coloca en su funeral y que se guarda en el oratorio familiar, o bien que se ha llevado a la cumbre del cerro, donde reposa en una capilla de la comunidad y, desde el cerro de Coatepec (cuyo nombre reproduce un mito cosmogónico), atraen las nubes con lluvia.

En varias fiestas jñatjo, donde se rinde culto a los difuntos conocidos y a los ancestros, aparecen la *ngrusi* (cruz) como una representación del *ñima* (ánima) de los hombres y mujeres que han muerto. Las cruces de madera no se desechan fácilmente ni están fijas, se ponen bajo el ataúd y sobre el pecho de los difuntos, se colocan en la cabeza de la tumba, se quitan para pintarlas y adornarlas el Día de Muertos, se guardan en los adoratorios, se colocan en los altares el día de las ánimas, se visten con ropas femeninas y se colocan en las casas, se visten con flores y se llevan en procesión el Día de la Santa Cruz a los cerros.

Las cruces se consideran objetos animados, que por estar en contacto durante el velorio de los difuntos ahora contienen el ánimo, así que son tratadas con cariño y respeto, más cariño que respeto cuando se trata de los familiares conocidos y más respeto cuando se desconoce a quien fue el poseedor de la cruz, aunque se le reconozca como *tsita*. La capacidad de las ánimas de influir en el ciclo vital de la comunidad aumenta con el tiempo, cuando ya no se les recuerda como individuos sino con el genérico colectivo de *tsita*, ancestros que promueven la fertilidad de la tierra y la lluvia, y que sólo durante el carnaval y el Corpus Christi aparecen encarnados en una danza.

La cruz es una representación metafórica de la tierra, con sus cuatro puntos cardinales y su centro, pero también de las cuatro extremidades del hombre y de su cráneo como centro, que se evidencia en el carnero descuartizado que se coloca bajo el féretro del difunto y en cuyo centro se coloca la cabeza, que es consumido por los invitados en una comunión ritual y simbólica en que la carne del difunto/ancestro es comida, mientras su ánimo se traslada a las cruces de madera, ceniza, tierra y maíz que se colocan bajo y sobre su cuerpo.



Estas serían algunas de las razones por las cuales están siempre presentes las cruces en la cultura jñatjo, menos en el sentido cristiano que la Iglesia católica supone y más acorde con las formas de pensamiento del pasado; de tal manera que cuando vemos en una fiesta una procesión de cruces adornadas con flores, o el “enfloramiento” de una o más cruces en un altar, se trata de un rito asociado con los muertos y con la fertilidad, en medio de los ciclos de vida y muerte que regulan el tiempo y el espacio jñatjo.

Bibliografía

- ARIZPE, L. (1972A). Rostros indígenas. En *Diálogos*, 8 (6): 15-18.
- ARIZPE, L. et. al. (1972 b). *Las “Marías” y la migración indígena a la ciudad de México*. México: INAH.
- ARIZPE, L. et. al. (1975). *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las “Marías”*. México: SEP.
- ARIZPE, L. (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*. México: El Colegio de México.
- CARRO, M. (1992). *Los mazahuas*. México: INI.
- GUZMÁN, M. (2012). Otomís y mazahuas de Michoacán, siglos xv-xvii. Trazos de una historia. En *Tzintzun*, 55: 11-74.
- HERNÁNDEZ, R. (2000). Introducción. En *Jocotitlán*, R. Hernández (coord.). Toluca: El Colegio Mexiquense/H. Ayuntamiento de Jocotitlán, pp. 11-17.
- INEGI (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. México.
- INEGI (2011). *Panorama sociodemográfico de Michoacán de Ocampo. 2011*. México.
- INEGI (2016). *Panorama sociodemográfico de Michoacán de Ocampo. 2015*. México.
- INI (1981). *Los mazahuas*. México.
- OHEMICHEN, C. (2002). Comunidad y cosmovisión entre los mazahuas de la ciudad de México. En *Estudios de Cultura Otopame*, 1: 123-148.
- VÁZQUEZ, A., M. Chávez, F. Herrera y F. Carreño (2016). La fiesta xita: patrimonio biocultural mazahua de San Pedro el Alto, México. En *Culturales*, iv (1): 199-228.
- WEITLANER, R. (1958). El mazahua de San Andrés Jilotepec. En *Acta Antropológica. Homenaje a Roberto Weitlaner*. México: INAH.

Entrevistas

ABELINO ALLENDE LORENZO (2 de febrero, 2016). 57 años, violinista y tecladista.

Boca de la Cañada, Crescencio Morales, Zitácuaro.

BALDEMAR GUZMÁN MAYA (5 de febrero, 2016). 62 años, violinista. Jungapeo.

FIDEL SÁNCHEZ (29 de octubre, 2016). 83 años, rezandero. Crescencio Morales, Zitácuaro.

GUADALUPE SEGUNDO (2 de noviembre, 2016). 65 años, ama de casa. Crescencio Morales, Zitácuaro.

JOSÉ OLMOS SOTO (5 de febrero, 2016). 69 años, violinista. Tuxpan, Michoacán.

JUAN ALLENDE UGALDE (2 de febrero, 2015). 76 años, violinista y banjista. Boca de la Cañada, Crescencio Morales, Zitácuaro.

LEÓN GONZÁLEZ PASCACIO (8 de diciembre, 2015). 42 años, banjista.

MIGUEL ANTONIO SOTO (25 de diciembre, 2015). 50 años, violinista. San Felipe de los Alzati, Zitácuaro.

OCTAVIO CERVANTES GONZÁLEZ (16 de enero, 2016). 27 años, ejecutante del guitarrón. Crescencio Morales, Zitácuaro.

Fuentes electrónicas

Ayuntamiento de Zitácuaro (2016). Tenencias. Recuperado de http://www.zitacuaro.gob.mx/2015_2018/

BENÍTEZ, R. (2011). *Diccionario mazahua español*. Recuperado de <http://aulex.org/es-maz/>

CDI (2000). *Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena por municipio, 2000*. México: CDI. Disponible en <http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2000/MICH/16112-00.pdf>.

CDI (2016). *Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena por municipio, 2010*. México: CDI. Disponible <http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2010/MICH/16112-10.pdf>.

FOURNIER, P. (2001). Gigantes, enanos y alfareros: mito y cosmovisión mesoamericana entre los Hñähñü de la región de Tula, Hidalgo. En *Dimensión Antropológica*, 21: 71-84. Recuperado de <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=590>

INALI (2008). *Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y geoestadísticas*. México: INALI. Disponible en http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf

Fonografía

CAMERINO MARTÍNEZ. *Camerino Martínez y sus michoacanos*. México, Discos Bailables, s/a, KAN 9015 (casete).

Los Luceritos de Michoacán. *Cumbiando con mi raza*, vol. 3. México, Discos Relámpago, s/a, REK-327 (casete).

Los Luceritos de Michoacán. *Cumbiando con mi raza*, vol. 7. México, Discos Relámpago, s/a, REL-331 (casete).

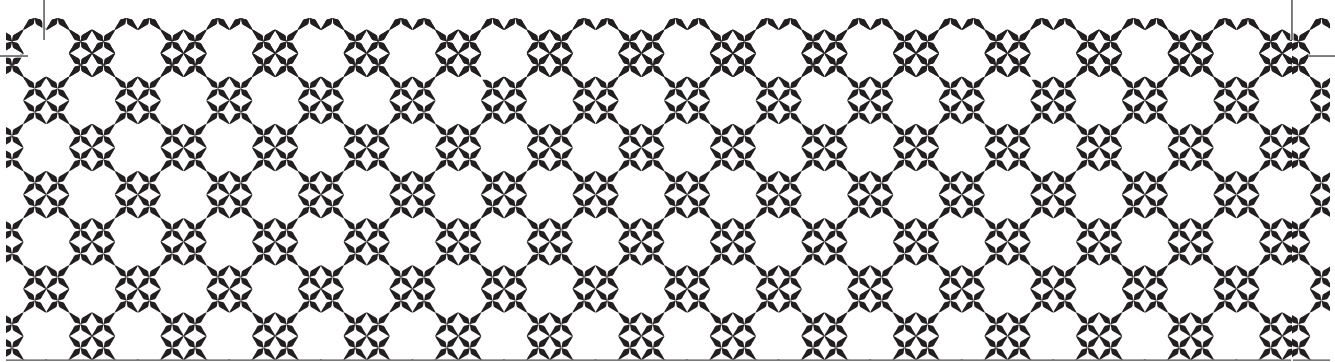
SILVESTRE VALLE. *Fiesta ranchera con Silvestre Valle*. México, Discos Plata, s/a, C-589 (casete).

SILVESTRE VALLE. *Silvestre Valle y sus Regionales*. México, Discos Plata, s/a, C-557 (casete).

Hemerografía

La Voz de Michoacán (17 de febrero, 2016). Talleres mazahuas y otomíes en Zitácuaro, Michoacán. Disponible en <http://apromeci.org.mx/2016/02/17/talleres-mazahuas-y-otomies-en-zitacuaro-michoacan/>.

Mi Zitácuaro (11 de enero, 2016). Zitácuaro promueve la preservación de tradiciones mazahuas. Diponible en <http://www.mizitacuaro.com/michoacan/25974-zitacuaro-promueve-la-preservacion-de-tradiciones-mazahuas.html>.





Tejiendo comunidad: mujeres y formas de participación en Tatei-kie*

GUADALUPE VANESSA DOMÍNGUEZ SAMUEL

*Amo a las mujeres desde su piel que es la mía.
A la que se rebela y forcejea con la pluma y la voz desenvainadas,
a la que se levanta de noche a ver a su hijo que llora,
a la que llora por un niño que se ha dormido para siempre,
a la que lucha enardecida en las montañas,
a la que trabaja -mal pagada- en la ciudad,
a la que gorda y contenta canta cuando echa tortillas
en la pancita caliente del comal,
a la que camina con el peso de un ser en su vientre
enorme y fecundo.*

Gioconda Belli, poeta nicaragüense

El objetivo de este ensayo es indagar en la capacidad de agencia de las mujeres en una comunidad wixárika del estado de Jalisco, México. A partir de sus prácticas en la asamblea comunal, se intentan rescatar otras formas de participación que rompen con las nociones de agencia legadas por los feminismos occidentales. En su sentido más profundo, este trabajo representa un ejercicio de reflexión y conocimiento de otras formas de ser y estar que trascienden la visión individualista occidental, es la oportunidad de mirar y nombrar el mundo a través

* Tatei-kie significa en lengua wixárika 'la casa de nuestra madre'.

de los ojos de las mujeres wixaritari, permitiendo la comprensión de sus aspiraciones y sus contribuciones a la construcción de lo común, lo comunal y la comunidad.¹



Agencia y subjetividad

El interés por el tema de la situación de la mujer surgió a raíz de la aparición de los llamados estudios sobre la mujer en el campo más amplio de las ciencias sociales,² los cuales pueden situarse a su vez como parte de la expresión académica de la segunda ola de los movimientos feministas³ iniciados en Estados Unidos.

¹ *Comunalidad* es una palabra que hace referencia al modo de vida de los pueblos originarios que comparten la matriz civilizatoria mesoamericana. El hecho de que esta comunidad se exprese en el ámbito comunitario no significa que esté estrictamente reducida a él, pues la perspectiva de la autonomía de los pueblos indios basada en la reconstitución indica la necesidad de que la vida comunal se proyecte del territorio local al regional, del espacio comunitario al étnico. La comunidad estaría constituida por 3 elementos: una estructura, una forma de organización y una mentalidad. Esta mentalidad colectivista es el elemento a partir del cual las diferentes sociedades originarias han dado forma a su estructura y organización en los distintos momentos de su historia. Y esa mentalidad comunal es confrontada actualmente por el individualismo (Alvarado, 2015-2016).

² La problemática de la mujer no es nueva para la antropología. El asumir como objeto de estudio de las ciencias sociales las relaciones entre los sexos, conduce a rescatar las formas de ejercicio del poder, los mecanismos “adaptativos” a una situación desventajosa que son activamente implementados, el universo ideológico-simbólico a través del cual las mujeres expresan su condición, la reafirman o la cuestionan.

³ Movimientos que intentaban reivindicar la condición de las mujeres negras y se vio enriquecido con las contribuciones de las feministas chicanas.

El pensamiento feminista negro⁴ contribuyó a la construcción de feminismos plurales, bajo el lema “lo personal es político” (Muñoz, 2001, p. 76), permitió una mirada nueva a las cuestiones de la familia, la relación entre los sexos y el hogar e incorporó el concepto de raza (Pesenti, 1987, p. 25) y enfatizó en el abordaje de las causas de la opresión de las mujeres.⁵ Las feministas negras tuvieron como fundamento la importancia de rescatar las experiencias vitales de las mujeres y su subjetividad. Desde esta mirada, la experiencia es en sí misma la fuente generadora de conocimiento donde las vivencias de las mujeres pueden fundamentar sus reivindicaciones (Barriteau, 2007, p. 16) e interpelar las generalizaciones universalizantes y la categoría de víctimas colocada sobre las “mujeres del sur” como una práctica narrativa y discursiva recurrente de los feminismos occidentales.⁶

Desde la lógica del pensamiento político occidental, enmarcado en la ilustración, los ámbitos público y privado representan esferas distintas para la vida de las mujeres. La esfera privada está marcada por relaciones de dependencia, mientras que la pública ha sido sinónimo de libertad. Las feministas liberales abanderaron la inclusión de las mujeres en el ámbito público como el camino hacia el mundo de la libertad (Barriteau, 2007). La teoría feminista negra evidenció que tanto la esfera pública como la privada representan jerarquías de dependencia para las mujeres, porque en una sociedad racista/clasista la ciudadanía de las mujeres y los asuntos domésticos quedan relegados a la trivialización, tergiversación e infantilización (Carby, 2012, p. 213).

⁴ Según Patricia Hill Collins, para la teoría feminista negra era necesario partir de fundamentos teóricos que simultáneamente aborden las experiencias y efectos de la raza, el género y la clase como constitutivas de las complejas realidades de las vidas de las mujeres negras (Collins, 1990).

⁵ Hill Collins aborda el concepto de opresión en términos de interseccionalidad e incorpora lo que denomina *matriz de dominación*, además, desde la teoría del punto de vista enfatizó en la importancia de la perspectiva de las mujeres negras sobre su propia opresión (Collins, 1990).

⁶ Véase la carta abierta que Audre Lorde envió a Mary Daly, autora de *Gyn/Ecology* el 6 de mayo de 1979, donde señala que Daly en su obra sólo hace referencia a las mujeres no europeas como víctimas o como mutuas agresoras. En la parte final de su carta, Lorde señala: “La opresión de las mujeres no conoce fronteras étnicas, es cierto, pero eso no significa que sea idéntica para todas. Tampoco las fuentes de nuestro poder originario conocen fronteras. Aludir a una sin ocuparse de las otras equivale a distorsionar tanto lo que tenemos en común como lo que nos diferencia”.

Los feminismos occidentales⁷ se han limitado a pensar la agencia en relación con el poder como una acción-reacción ante normas/estructuras opresivas/heteropatriarcales; desde esta concepción, la agencia es la dimensión del poder localizada en la vivencia subjetiva de autorización, control y efectividad en el mundo (Ortner, 1999, p. 146). En el contexto de las mujeres que habitan la comunidad wixárika de San Andrés, resulta problemático pensar que la agencia sólo es construida en el ámbito público, como un ejercicio exclusivo de mujeres que desafían los roles tradicionalmente establecidos. La agencia no se manifiesta exclusivamente como una posición de resistencia ante mecanismos de dominación/coerción, tampoco es una práctica exclusiva de hombres o mujeres emancipadas en contextos opresivos; la agencia es una cualidad/calidad culturalmente construida por los sujetos sociales (Ortner, 2006).

La antropóloga Sherry B. Ortner nos invita a pensar la agencia dentro de un marco referencial del *sentido*, como intención; así concebida, la agencia sería una acción cognitiva y emocional orientada hacia un propósito (Ortner, 2006): la participación en la asamblea o en una festividad religiosa en una comunidad, por ejemplo. Pensar la agencia de hombres y mujeres pertenecientes a pueblos y comunidades originarios sólo cobra sentido si nos esforzamos por entender las concepciones, intenciones y deseos culturalmente situados.⁸ En este contexto, la agencia es tanto una fuente como un efecto de “cultura” (Ortner, 1999, p. 146).

Por su parte, la egipcia Saba Mahmood muestra cómo el modelo de agencia occidental (basado en la autonomía moral y política del sujeto en relación con el *poder*)⁹, limita nuestra capacidad para comprender

⁷ El feminismo occidental se ha encargado de ofrecer simultáneamente un diagnóstico del estatuto de las mujeres en diversas culturas y una directiva para la mudanza de la situación de las mujeres, que han sido vistas como marginales/subordinadas/oprimidas. Tal como sucedió en el liberalismo, la libertad es normativa para el feminismo (Mahmood, 2006, p. 128).

⁸ Según Ortner, mucho del sentido descubierto a través de la interpretación cultural asume implícita o implícitamente, un actor comprometido en un proyecto, un acto que no posee sólo un punto de vista sino una proyección más activa hacia un fin deseado (Ortner, 1999, p. 146).

⁹ Erich Wolf reconoce cuatro maneras en que el poder se configura dentro de las relaciones sociales, para los fines de este trabajo se retoma la noción de poder táctico o de organización, como aquel que controla los contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan con los demás. En este sentido, centra la atención en

e interrogar la vida de las mujeres cuyo sentido del ser, aspiraciones y proyectos fueron configurados en el seno de tradiciones no liberales (Mahmood, 2006, p. 123). Mahmood sugiere la pertinencia de re-pensar los objetivos libertarios del feminismo occidental pues considera que el deseo de libertad y liberación es históricamente situado y su fuerza motivacional no puede ser dada por hecho, debiendo antes ser reconsiderada en el contexto de otras voluntades, proyectos históricos y capacidades inherentes a los sujetos. Siguiendo a Mahmood, para realizar el análisis de la participación de las mujeres de Tatei-kie durante la celebración de la asamblea comunal, será necesario no concebir la agencia como sinónimo de resistencia ante relaciones de dominación, sino como la capacidad de acción creada y propiciada por relaciones históricamente configuradas (Mahmood, 2006).

Una tarea analítica-política prioritaria en este abordaje será situar en tiempo y en un contexto cultural concreto a las mujeres wixaritari. En otra dimensión, existe el compromiso de intentar separar el concepto de agencia de la idea de resistencia/subordinación que generalmente ha colocado a las mujeres indígenas en una posición de víctimas; sólo así será posible comprender las sensibilidades, compromisos y afectividades de las mujeres e identificar *otras formas de participación* en la Sierra Madre Occidental.

La Comunidad Agraria y la Asamblea Comunal en territorio wixárika

Para los wixaritari el reparto agrario estuvo lleno de obstáculos, comenzaron un largo camino de indecisiones, de tentativas, de trámites burocráticos, de pleitos internos y de violencia para tratar de recuperar las tierras perdidas, confirmar la posesión de las que habían conservado y mantener a raya a los invasores mestizos que continuaban

los medios por los cuales los individuos o los grupos dirigen o circunscriben las acciones de los demás en determinados escenarios (la construcción simbólica de lo comunal). Por otro lado, el poder estructural se manifiesta en las relaciones, no sólo aperi dentro de escenarios y campas, sino también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y distribución de los flujos de energía (Wolf, 2001, p. 20).

entrando en sus tierras. La ejecución del proceso agrario no fue fácil en muchas comunidades rurales, la burocracia revolucionaria siguió los pasos de las antiguas administraciones. Los primeros trámites iniciados por los pueblos wixaritari para obtener que se les reconocieran y regresaran sus tierras fueron algunas veces equivocados, debido a la falta información de los procesos que debían realizar. Por el tipo de problemas agrarios que tenían, las comunidades solicitaron al gobierno la dotación de tierras por confirmación¹⁰ o restitución,¹¹ por desconocimiento, algunas pidieron donación. Allí empezaron las confusiones, aumentadas por la falta de interés de los encargados en atender las demandas agrarias de estas comunidades y por la mala fe de muchos que estaban interesados en que la situación en las tierras no cambiara (Rojas, 1993, pp. 165-166).

La comunidad agraria es una forma de tenencia sobre la tierra que garantiza el uso común a todas aquellas personas que acrediten y hagan valer sus derechos como comuneros. Esta figura jurídica tiene un referente territorial específico cuyo sustento legal son las *resoluciones presidenciales*, documentos emitidos por el poder ejecutivo que legitiman a su vez los títulos virreinales otorgados a pueblos originarios durante la corona española.¹² Dichas resoluciones reconocen y titulan los bienes comunales de los pobladores de Tatei-kie en 1965, cuando se introduce en dicha comunidad la figura de la *asamblea*

¹⁰ La confirmación de los bienes de la comunidad fue el procedimiento agrario utilizado para asegurar la propiedad y la tenencia de la tierra a las comunidades. Esta acción agraria se efectuó mediante resolución presidencial, la cual reconoció a las comunidades la posesión de sus bienes agrarios. Fue hasta 1940 que el Código Agrario reconoció este tipo de propiedad en 2 casos: cuando las comunidades demostraban que los títulos sobre los bienes que disfrutaban les habían sido expedidos por el gobierno virreinal, y el segundo cuando no contarán con títulos virreinales, pero conservaban sus bienes en común a pesar de las leyes de reforma de 1856 (La ley sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas; Registro Agrario Nacional, 2011).

¹¹ La restitución es la acción agraria mediante la cual los pueblos y núcleos de población que habían sido privados de sus tierras, bosques o aguas tenían derecho a que les restituyeran. Los solicitantes debían presentar a las Comisiones Locales Agrarias o a las Comisiones Agrarias Mixtas los títulos de propiedad y la documentación necesaria para comprobar la fecha y forma del despojo de las tierras, bosques y aguas reclamados (Registro Agrario Nacional, 2011).

¹² La figura de las tierras de uso común existe desde la época prehispánica; durante la colonización se estableció la diferencia entre lo que era *tierra de indios* cuya característica principal era su carácter comunal y las haciendas habitadas por españoles.

comunal como máxima instancia de toma de decisiones. El régimen de control¹³ comunal de la tierra no excluye el uso individual de la tierra, a los comuneros les es permitido hacer uso de una o varias parcelas para trabajar la tierra y a su vez, hacer uso de los bosques y aguas de su comunidad. Sin embargo, el uso de la tierra por parte de los comuneros es en calidad de usufructo, son inembargables e inalienables; el comunero tiene derechos de uso y disfrute sobre la tierra a perpetuidad.

Es posible identificar el régimen de tenencia de la tierra en territorio wixárika debido a su:

1. Delimitación territorial: en el estado de Jalisco, el pueblo wixárika se encuentra conformado por cuatro comunidades principales: San Andrés Cohamiata (Tatei-kie), Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie), San Sebastián Teponauxtlán (Waut+a) y Tuxpan de Bolaños (Tutsipa), además de Guadalupe Ocotán (Xatsitsarie) en el estado de Nayarit. Cada comunidad es independiente una de la otra y cuenta con propias autoridades agrarias, civiles y religiosas.
2. El ejercicio del derecho de uso y usufructo de la tierra y otros bienes naturales.
3. Micro-política: estructura organizativa interna, a través de la elección de representantes cada tres años y de la realización periódica de asambleas ordinarias y extraordinarias.
4. Las leyes y reglamentos (nueva Ley Agraria y Estatuto Comunal,¹⁴ respectivamente),¹⁵ a partir de los cuales se regula la utilización sustentable de las tierras, bosques y aguas de uso común.

¹³ Según Saturnino Borrás, *control de la tierra* significa el control efectivo sobre la naturaleza, ritmo, extensión y dirección del excedente de producción, distribución y disposición. Este encuadre permite la detección de las relaciones sociales basadas en la tierra, independientemente de lo que afirmen los documentos oficiales o si se trata de tierras comunales o parceladas (Borrás, 2012, p. 50).

¹⁴ El Estatuto Comunal es un documento con el que cuenta cada una de las comunidades wixárikas, dicho documento recoge todas las cuestiones referentes la organización social, política y, además, incluye temas culturales. Contiene apartados sobre territorio, cultura, lugares sagrados, el matrimonio, la educación.

¹⁵ Las leyes son de carácter general-nacional, y en el caso de los reglamentos, éstos son contruidos internamente, por lo que son sancionados por el colectivo que conforma la comunidad agraria.

La comunidad agraria en territorio wixárika es una unidad cohesionada social y culturalmente, con un fuerte control sobre sus recursos basado en el uso que de ellos hacen los comuneros, o bien, luchando por la defensa de su territorio frente al acoso exterior.¹⁶ Sin embargo, fuera de representar un modelo de organización ideal, existen elementos en su interior que fragmentan la comunidad agraria y generan disputas de carácter territorial entre las comuneras y los comuneros (Cenecorta, 2002, p. 319).

El máximo órgano de representación de la comunidad agraria es la *asamblea*,¹⁷ figura introducida en las comunidades durante la década de los sesenta como resultado de la reforma agraria. Para las comunidades wixaritari, las asambleas son un espacio de defensa del territorio y salvaguarda de la cultura, además, al ser una figura implantada desde un ámbito político externo a la vida comunitaria, las asambleas son el espacio de enlace entre la comunidad y los niveles de gobierno municipal, estatal y federal.

A pesar de ser una figura jurídico-política impuesta por el Estado, los pueblos y comunidades se apropiaron de las asambleas y las resignificaron, actualmente durante su celebración es posible identificar los rasgos distintivos del pueblo wixárika como el uso de la lengua, la incorporación de las autoridades tradicionales, la presencia de los ancianos y la organización previa a su celebración. En una investigación de carácter etnohistórico titulada “Gobierno Wixárika: poder y armonía en el costumbre”, la etnóloga Beatriz Vázquez da cuenta de cómo las autoridades agrarias reproducen algunos mecanismos de comunicación presentes en el discurso de los ancianos dentro de sus ceremonias:

¹⁶ La comunidad agraria es una instancia local que controla los bienes naturales existentes en su territorio, en el caso de las comunidades wixárikas, como pueblos originarios, también pueden ejercer derechos de autonomía y libre determinación. En San Andrés, los comuneros comparten un mismo origen y pasado histórico común en donde ha predominado la lucha por la defensa del territorio y los derechos comunales. Los derechos, las obligaciones y la estructura organizativa de la tenencia de la tierra representan uno de los pilares del tejido comunal; la historia y los rasgos identitarios manifestos en las formas de uso, manejo y valoración de los bienes naturales, son elementos de cohesión comunitaria.

¹⁷ La ley agraria marca las pautas para el establecimiento, estructura y funcionamiento de las asambleas en el régimen de comunidad agraria y en el ejidal.

Al expresar y rememorar una idea tradicional, los ancianos toman como base la conciencia colectiva,¹⁸ a través de una serie de palabras cargadas de significados complejos, los cuales se basan en una cadena de analogías sobre el crecimiento y origen de los wixarikas y la naturaleza, referentes que se desarrollan dentro de un espacio-tiempo, el cual además tiene reglas, normas y acuerdos que fundamentan la vida familiar y ritual dentro del territorio wixárika compuesto por rancherías, centros ceremoniales y la cabecera municipal (Violante, 2004, p. 148).

En Tatei-kie¹⁹ las asambleas comenzaron siendo pequeñas reuniones exclusivas de hombres que desempeñaban algún cargo o representaban una autoridad dentro de la comunidad (Violante, 2004). Con el paso del tiempo, la asamblea incorporó temas relacionados con la cultura, la vida comunitaria, las costumbres y las diversas problemáticas que enfrentan los pobladores. A pesar de que en sus orígenes la asamblea había tenido un carácter excluyente, ya que sólo podían participar y opinar sobre los asuntos de la comunidad los comuneros, estatus que implicaba estar legitimado para ejercer derechos y cumplir obligaciones en relación con la tierra; este hecho limitaba el ejercicio de la participación a jóvenes o a la gran mayoría de mujeres que sólo podían acceder al estatus de comunera al quedar viudas;²⁰ en la actualidad, de acuerdo con el Estatuto Comunal y la ley agraria, es obligatoria la asistencia para los jefes de rancho y para los hombres y mujeres adultos.

¹⁸ Según Beatriz Vázquez, en la asamblea comunal vista como representación colectiva del pueblo wixárika, operan una serie de relaciones que dan cuenta de tipo de organización social que aún pervive en la cultura wixárika. Tal es el caso de la *solidaridad*, la *resistencia histórica* y la *ideología*. Sin embargo, desde hace algunas décadas con la imposición de políticas agrarias se ha promovido la fragmentación de las relaciones individuales y colectivas de los habitantes de Tatei-kie.

¹⁹ El proceso de asamblea comienza 15 días antes de la celebración las autoridades agrarias están obligadas a difundir la convocatoria en las agencias municipales que integran la comunidad entre las que se encuentran: La laguna, Cohamiata, San José, Cebolleta, Carrizal, Las Guayabas, El Chalate, Los Arcos, Las Pitayas, Tierra Blanca del Chalate, San Miguel Huextita, Popotita, Ciénega, Tempizque, Las Latas, Las Tapias, Los Lobos, Guamuchilillo, Tutuyekwamama, Palma Chica y Huichaze.

²⁰ El sistema de parentesco de los wixárikas es patrilocal y patriarcal. Cuando una joven es incorporada a la familia, la muchacha debe trasladarse a la unidad doméstica de sus suegros. Su esposo, en ocasiones, recibe de su padre tierra para sembrar maíz y un lugar donde construir su nueva casa. La tierra puede ser parte de la parcela del padre o estar muy cerca de ésta. Las mujeres no heredan tierra ni casas de sus padres o suegros.

Asamblea y mujeres

En este contexto de apertura, las mujeres wixaritari comenzaron a asistir a la asamblea regularmente, algunas acompañando a sus parejas, otras con el temor de pagar una multa de cuyo dinero carecen.

Como resultado del ejercicio etnográfico realizado en San Andrés Cohamiata,²¹ fue posible identificar que pocas mujeres asisten a la asamblea porque son comuneras. La relación de la mayoría de las mujeres wixaritari con la tierra es la de fuerza de trabajo no remunerada, primero respecto a la propiedad de su padre cuando son niñas y/o solteras; para su suegro mientras viven en su casa, y luego para su esposo al casarse. Ellos son los propietarios, como después lo serán sus hijos varones durante su vejez. A lo largo de su ciclo de vida, se espera que las mujeres trabajen en parcelas que pasan de un hombre a otro. Es decir, aunque las mujeres participan en las labores del campo, su relación con la tierra no es en calidad de titulares del derecho de uso y usufructo (García, 1997, p. 170). Las prácticas de la poligamia, residencia y herencia han sido un obstáculo para que las mujeres de San Andrés Cohamiata accedan al control de la tierra, generando una serie de desigualdades al interior de la comunidad.²²

En un informe realizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Unidad Occidente, cuyo objetivo era identificar buenas prácticas de participación ciudadana efectiva de mujeres indígenas, se dio a conocer que la noción de participación en la comunidad de Tatei-kie tiene un carácter flexible: la presencia corpórea de las mujeres en la asamblea es en sí misma una forma de participación; que las mujeres asistan acompañando a sus esposos es otra manera de participar; que vayan en lugar de sus

²¹ La documentación y testimonios de las mujeres que este ensayo presenta se realizó durante el año 2016.

²² Las desigualdades de género dan lugar a un complejo sistema de interacciones que provocan una acumulación de desventajas para las mujeres, que las expone y las hace más vulnerables a condiciones de privación y pobreza. Las situaciones desventajosas para las mujeres originadas en el entorno doméstico o en el mercado de trabajo interactúan con las que determina la comunidad, lo que provoca que la mujer pobre permanezca en círculos de precariedad difícilmente superables y que la mantienen insertas en redes que se retroalimentan. La existencia de formas asimétricas interconectadas, al presentarse bajo la modalidad de intersecciones, producen efectos potenciados (Salles, 1999).

esposos para informarse de las cuestiones comunitarias y no hablen, es participar (Lartigue, 2012). La participación de las mujeres en las asambleas es también notoria en el espacio doméstico, son las encargadas de la elaboración y distribución de los alimentos que los comuneros recibirán durante la celebración de la asamblea, algunas otras, a las que no se les ha asignado la tarea de cocinar, ocupan un lugar en la plaza pública pero generalmente nunca piden el micrófono para hacer escuchar su voz.

Tejiendo comunidad: otras participaciones en Tatei-kie

Este apartado rescata la mirada de las mujeres de Tatei-kie sobre su inserción dentro de la vida comunitaria, incluidas las asambleas comunales. Doña Trini, primera mujer en ocupar un cargo agrario en territorio wixárika, nos permite introducirnos en la comprensión del tema:

Fuera de la asamblea, en el hogar, la mujer tiene un papel muy grande porque culturalmente, la que más apoya es la mujer. Cuando hay fiesta, la mujer es la que hace todo, hace tejuino,²³ hace comida, hace tortilla, bueno, hace de todo. Yo creo que la mujer tiene mucha importancia en lo que es la cultura, pero así no lo ven los hombres. Por ejemplo, yo que quiero participar, ahora que estoy sola, que ya no tengo a mi marido, (pero) yo ya no me siento completa, por ejemplo, estando mi marido, si él se iba a la cacería, yo me podía ir con él. Si voy (sola) no me siento segura, sí participo en ceremonias cuando mis nietos o mi hija tienen cargo, yo los puedo acompañar, pero ya como antes no, porque siempre hace falta el compañero para la ceremonia. Aquí en la cultura wixarika somos dos, ahora ya no me siento completa (Mijares, 2016).

El testimonio de Trini hace referencia a la importancia de la participación de las mujeres en la dimensión cultural de la vida comu-

²³ El tejuino o *nawa* es un fermento hecho a base del germinado de maíz, preparado exclusivamente por mujeres. El *nawa* se consume durante algunas de las fiestas más importantes como Hikuri neixa (Danza del peyote), Tatei neixa (Fiesta del tambor), Namawita neixa (Fiesta de la siembra), el regreso de los peyotereros del desierto y la Fiesta de la limpia.

nitaria, además, según su concepción, dentro de la cultura wixárika existe una relación dual y complementaria entre hombres y mujeres.²⁴ La participación cultural activa sufre algunas transformaciones en cuestiones agrarias, así lo argumenta María Rosa Guzmán, abogada wixárika, al referirse a la condición que guardan los derechos de las mujeres sobre la tenencia de la tierra:

En San Andrés es lento el proceso. Aquí está más estatizada esta parte de la mujer como comunera. En el caso de San Andrés, las mujeres por los ejercicios, las charlas y los talleres que he tenido con ellas, saben que existe la necesidad de que más compañeras tienen que ser “derechosas,” de ser comuneras, porque finalmente ser comunera da legitimidad para que ellas mismas puedan usufructuar las tierras, los pedacitos de tierra que los padres o los abuelos les han heredado (Guzmán, 2016).

De acuerdo con María Rosa, las mujeres han tenido espacios para reflexionar sobre el hecho de que sólo los hombres sean comuneros representa una exclusión porque ellas, las mujeres, no pueden acceder de manera directa a los programas o apoyos que otorga el gobierno pues para ello se requiere tener el certificado de comunera y que la comunidad te reconozca como tal.

En este abordaje la noción de agencia entendida como la capacidad de *participar y construir comunidad* se presenta de manera flexible. La agencia se localiza en el corazón de la sierra madre occidental, se significa y configura dentro de la comunidad y la cultura wixárika y se práctica en relación con las subjetividades individuales y colectivas históricamente construidas por este pueblo. Para dar cuenta de ello, se presentan los testimonios²⁵ de cuatro mujeres wixaritari (Matilde, Trini, Paty y Rosa) quienes, en primera persona, contribuyen a nuestro entendimiento sobre la capacidad de agencia y formas de participación culturalmente situadas:

²⁴ Para una comprensión de la construcción del género en Mesoamérica véase la propuesta de lo que Sylvia Marcos denomina *dispositivo perceptual mesoamericano*, compuesto por una dualidad de opuestos y complementarios (Marcos, 2013).

²⁵ Los testimonios aquí presentados forman parte de entrevistas realizadas durante el mes de abril de 2016.

Matilde Carrillo Jiménez tiene 55 años, es analfabeta, participa en la asamblea desde que era niña. Según Matilde, “la asamblea es lo más importante, eso dice la gente, la gente viene porque es comunero. Por eso venimos, por eso viene la gente de cada comunidad”.

En cuanto a la importancia de las mujeres durante la asamblea Matilde, repara:

Las mujeres somos importantes porque nosotras hacemos la fiesta, el tejuino, los tamales, la comida. Durante la asamblea hacemos la comida, en la mañana y en la tarde. Hacer la comida está muy trabajoso, vamos a traer agua desde muy lejos, se batalla (trabaja) mucho, hacemos el nixtamal,²⁶ está muy difícil, los hombres solo están oyendo, las mujeres en la casa están haciendo tortillas.

Patricia Moreno Salas tiene 38 años, con bachillerato terminado y un diplomado sobre equidad de género y tenencia de la tierra, participa en la asamblea desde 2010. En palabras de Patricia: “Como mujeres (wixaritari) tenemos ese derecho a participar y esa obligación para participar, porque salen asuntos o pendientes (cuestiones) que tenemos que tratar y por eso dialogamos con las autoridades, eso es lo que muchas mujeres no lo hacen, pero a nombre de ellas, yo lo he hecho para que estemos informadas como mujeres y como comuneras”.

Patricia también refiere lo siguiente:

La participación de las mujeres todavía no se ve tan reflejada como debería de ser, pero poco a poco nos hemos metido dentro de lo que es el asunto agrario y muchas de las veces hay varias mujeres que también por dentro (internamente) quieren participar, pero por el miedo a los hombres (de la comunidad) o a sus maridos, no participan. Yo veo que este espacio es para participar, para dialogar de una buena forma, como comuneras tenemos ese derecho. Veo que para participar una mujer tiene que romper con esa barrera que tenemos, para venir tiene que salir (dejar) de su familia, su esposo, pero es un derecho que tenemos como mujeres; aprender a conocer y dar su opinión como a una le

²⁶ La nixtamalización es el proceso mediante el cual se realiza la cocción del maíz con agua y cal, es utilizado principalmente para la obtención de masa para la elaboración de tortillas; el proceso es de origen mesoamericano. La palabra proviene de *nixtamal*, a su vez del náhuatl *nextli* y *tamalli*.

interese, si (a una mujer) le interesa ser alguien en la comunidad pues tiene que hacer el esfuerzo para sobresalir, creo que hay mujeres que ya lo han hecho. Gracias a María Trinidad (Trini) que nunca nos dejó a un lado, ya hay mujeres que están participando (...). Dentro de las asambleas nunca habíamos visto a mujeres dentro del núcleo agrario, pero ahorita ya hemos visto participar a las mujeres. Yo y Trini, desde el principio teníamos la idea de que tarde o temprano íbamos a lograr esta parte de la participación de las mujeres porque antes era muy escaso aquí en la comunidad.

María Trinidad Reza Mijares tiene 60 años y primaria terminada. Ha sido la primera mujer en ocupar un cargo cívico-religioso en todo el territorio wixárika y un cargo agrario. Participa en la asamblea desde 1982. El relato de Trini sobre sus inicios en las asambleas resulta interesante pues confirma su percepción de la relación dual-complementaria que para ella es fundamental en la cultura wixárika:

Yo comencé a asistir porque mi esposo no era de aquí y él se iba a la reunión, yo le decía: yo también voy a ir, como soy de aquí yo también me merezco ese derecho y él me decía: sí, vamos. Entonces, empecé a ver que (en las asambleas) se platicaba (hablaba) sobre territorio,²⁷ cosas muy importantes, sobre trabajo y proyectos, por eso me interesó siempre ir a las asambleas. Después, en 1990 me dieron cargo de jicarera²⁸ en un centro ceremonial, participaba en la ceremonia a nivel comunal, con gente de otras localidades que ahí se integra para cuidar los centros ceremoniales. Desde entonces empecé a ir, a ver cómo era, conocí a mujeres de otras comunidades, iba, pero no hablaba, le dije a mi esposo, yo quiero opinar, no sé si sea bien o mal, tengo esa sensación de participar, opinar

²⁷ Según el dicho de Trini en otro momento de la entrevista, la importancia de la asamblea radica en “no dejar de ser lo que es wixárika, no perder las raíces y la cultura; desde ahí empiezan las asambleas, no salirse de lo que hacen en la comunidad, el respeto a los mayores, a los que llevan la tradición”.

²⁸ Se trata de personas que ocupan cargos religiosos. Cada persona lleva una pequeña jícara que representa a un ancestro, susceptible de transformarse en una deidad wixárika, y que al mismo tiempo convierte a quien la lleva en ese ancestro. Por eso, mientras un hombre o una mujer tiene el cargo, recibe el mismo nombre que la deidad de su jícara: Tatewari (Nuestro abuelo), Tayau (Nuestro padre). En el centro ceremonial, los jicareros usan los diferentes templos como sus casas. Las deidades wixarikas son muchas. Un grupo de jicareros se compone de hasta 30 personas (Neurath, 2012).

le pregunté a mi esposo sino se molestaba y él me dijo “no, yo no me enojo”, entonces fue cuando yo empecé a participar.

A pesar de que el objetivo de la conversación con Trini era indagar sobre su proceso de acercamiento a las asambleas, resultó inevitable no abordar la cuestión de su elección como consejera de vigilancia del Comisariado de Bienes Comunales, Trini recuerda con emoción:

Comencé a hablar en la asamblea del 1990 para acá, entonces llegué a 2000-2004, los ancianos, los kawiteros²⁹ me nombraron para gobernador suplente, fui la primera mujer de toda la región wixárika, entonces pues la gente ya me conoció, como partícipe en todas las reuniones, nunca falté. Con el tiempo en 2011, me eligieron, algunos me decían, nosotros queremos que sea nuestra representante, queremos que sea el comisariado, yo les decía “no, como yo veo que toda esta trayectoria nomás lo ocupan los hombres, ¿qué tal si no funciona? Mejor si me quieren dar un puesto, quiero ver que es lo que hacen sobre el territorio”, me dijeron: “entonces te vamos a elegir como consejo de vigilancia”. Yo pensaba ¿qué tal si no ganó?, bueno pues como siempre ya ves que a veces los hombres no le dan voto (a la mujer), creo que el día de la elección saqué más votos que el comisariado, entonces algunos hombres dijeron “no, siempre no”, entonces hicieron otras elecciones y otra vez gané, fue así que representé a mi comunidad. Había 9 candidatos, 8 hombres y yo.

Cuando intenté indagar sobre la percepción de Trini sobre la participación de las mujeres en la asamblea, ella comentó lo siguiente:

La participación de las mujeres es muy poca, yo he hablado con mujeres que nunca fueron a la escuela, tienen una mente muy buena pero no se animan a manifestarse, dicen que se sienten inseguras de no decir las cosas como es, o sea, son tímidas. Las mujeres no participan porque ellas mismas no se sienten seguras, las mujeres pueden tomar el micrófono, los hombres han dicho que también nos dan lugar y si no nos lo dieran también nosotras debemos de manifestar y preguntar dónde está la igualdad de la que siempre se habla.

²⁹ Ancianos.

María Rosa Guzmán Valdez, 37 años de edad. Abogada, estudios de maestría concluidos. Empezó a participar en la asamblea a los 21 años, durante su etapa de estudiante de la licenciatura en derecho.

Al ser cuestionada sobre las razones que la motivaron a asistir en las asambleas, Rosa refiere:

La asamblea para la comunidad es la máxima autoridad, es el máximo órgano de representación agraria, (las asambleas) son los espacios donde se debaten aspectos muy importantes, por ejemplo, problemas y necesidades referentes al territorio, a los recursos naturales y a la toma de decisiones para la aprobación de proyectos que tienen que ver con cuestiones colectivas. Como mi comunidad se ha desarrollado dentro de este proceso de conflictos territoriales, yo tenía la necesidad de conocer cuál era el proceso de la lucha que se estaba dando en cuanto a la recuperación de las tierras invadidas.

Cuando abordamos el tema del rol de la mujer en la comunidad y la construcción de agencia, Rosa afirmó:

La participación política entendida no sólo para la cuestión de ser parte de los órganos de gobierno, sino la participación política de la mujer wixárika como protagonista activa desde los espacios más comunitarios o más pequeños, llámese ser presidente de un comité de la escuela, de salud o ser comisionada para preparar los alimentos durante el establecimiento de alguna lucha o resistencia (manifestación, huelga) al interior de la comunidad, (la mujer) siempre ha estado presente ahí y más en la dinámica en la que se ha desarrollado mi comunidad porque la resistencia ha estado presente desde las décadas de los 60 y 70, el papel de la mujer ha sido sumamente activo. Desde esta mirada, yo diría que la mujer es sumamente importante porque a la par ha caminado con los compañeros varones, con las autoridades y esto poco a poco se ha ido visibilizando y tomando en cuenta la importancia que tiene la mujer al interior de la comunidad. Recientemente con la educación formal de la propia mujer, es decir, el hecho de que vaya a la escuela, a la secundaria, a la preparatoria o a la universidad, eso ha dado un plus para que la mujer sea partícipe directa. En el caso de las mujeres, las chavitas (mujeres jóvenes) han participado en las asambleas o en las reuniones más comunales, siendo parte como escribanas o como relatoras, creo que eso ha sido un avance muy importante. También la participación directa de las mujeres

en las asambleas porque finalmente ya se les ha dado también la voz y se les ha escuchado para plantear sus inquietudes y necesidades propias como mujeres.

¿Y a otras mujeres? ¿Qué las motiva a asistir a las asambleas?

He detectado dos aspectos muy importantes de la participación de las mujeres dentro de la asamblea. Primero, el tema de la visibilización de ser parte, decir “aquí estamos”, “somos parte de la comunidad” y, por lo tanto, “también tenemos nuestra propia voz”. Segundo, en aspectos culturales, por esta cuestión de la propia dinámica sociocultural, la mujer siempre ha desempeñado un papel muy importante en cuanto a la conservación de los propios valores culturales y también la generación de conocimientos en cuanto a la celebración de las festividades religiosas. Las mamás o las abuelas siempre son las que están al frente para la organización y preparación de estos eventos tan importantes para las familias. Y tercero, la parte de también darles el respaldo a sus propios representantes comunitarios, llámese autoridad tradicional o autoridad agraria. Las mujeres están ahí para decir: “las acciones que ustedes tomen a favor de la comunidad o persiguiendo los intereses de la colectividad, siempre cuentan con el respaldo de nosotras como mujeres”, en esos aspectos la participación de las mujeres es mucho más visible.

Consideraciones finales

La palabra de las mujeres de San Andrés Cohamiata nos acerca de manera directa a sus nociones sobre:

1. La asamblea como la máxima autoridad dentro de la comunidad.
2. La participación como un ejercicio más amplio y flexible que no se reduce a hablar públicamente (tomar el micrófono) durante la celebración de la misma.
3. El rol de las mujeres dentro del espacio simbólico-comunitario.
4. La búsqueda de espacios y nuevas alternativas para participar y ejercer sus derechos agrarios.

En lo que respecta a la primera cuestión, un elemento común en todas las entrevistas realizadas tiene que ver con que las personas

entrevistadas, independientemente de su escolaridad, entiendan la asamblea comunal como la máxima autoridad dentro de la comunidad. La asamblea es un espacio que, desde su perspectiva, permite a los comuneros plantear sus problemáticas, particularmente aquellas que se refieren a la tenencia de la tierra y, por otra parte, la posibilidad de trabajar y llegar a consensos. En este sentido, la asamblea es un medio al que acuden para intentar resolver conflictos de toda índole, para vivir en armonía y una herramienta para defender su tierra.

Otro elemento que fue posible identificar se refiere a los temas que vinculan a las mujeres con la asamblea. Para ellas, los temas más relevantes son aquellos relacionados con la cultura y el territorio, pues, como señala Rosa, las comunidades wixaritari han mantenido una larga lucha por el territorio, primero contra el Estado que en algún momento se negó a reconocer sus títulos de propiedad, y posteriormente ante las invasiones de sus vecinos mestizos. Sin embargo, una cuestión que se debe tener en cuenta es que para los wixaritari en general y para las mujeres en particular, el territorio no sólo se refiere al espacio físico de asentamiento sino que comprende también el espacio simbólico donde se reproducen, se preservan y se enraízan los valores que cohesionan a todo el pueblo. El territorio está íntimamente ligado a la cultura pues es donde se vive y recrea la *identidad wixárika*.

La asamblea es un espacio en donde el pueblo wixárika puede participar libremente. Dentro de este punto, las entrevistas nos hacen inferir que el solo hecho de estar presente físicamente durante su celebración, es en sí misma una forma de participar. La noción de participación dentro de Tatei-kie es flexible: que las mujeres asistan acompañando a sus esposos es una manera de participar; que vayan en lugar de sus esposos para informarse de las cuestiones comunitarias y no hablen, también es una forma de participar; que las mujeres elaboren la comida para los comuneros durante la jornada, es otra forma de estar presente. Desde otra perspectiva, para las mujeres wixárikas que cuentan con alguna formación, *participar* se refiere al ejercicio de un derecho y una obligación que viene implícita en el estatus de comunera.

A pesar de la flexibilidad y las diversas manifestaciones de participación comunitaria, la de las mujeres de Tatei-kie todavía es

escasa en la asamblea. Trini, la primera mujer wixárika en ocupar un cargo agrario dentro del territorio wixárika, nos hace saber que una de las limitantes en el ejercicio participativo de las mujeres se refiera a la falta de seguridad generada por no haber recibido estudios o, en muchos de los casos, ser analfabetas. Por su parte, Rosa da cuenta de que, a pesar de su escasa participación política, las mujeres wixaritari siempre han desempeñado un papel importante en cuanto a la conservación de valores culturales y son ellas, las *sabedoras* de las principales festividades religiosas. Oyèronké Oyewùmi señala que, en cualquier sociedad, la organización de la religión, incluyendo sus símbolos y valores, refleja la organización social (Oyewùmi, 2017);³⁰ desde esta perspectiva, es posible considerar que la participación en la dimensión religiosa es relevante para la constitución del pueblo wixárika. Otra forma de participación comunitaria visible se manifiesta cuando las mujeres se movilizan y respaldan las decisiones de sus representantes comunitarios en defensa de la cultura y el territorio.

Otra de las cuestiones que sobresale dentro de los testimonios se refiere a las nuevas condiciones en las que algunas mujeres se insertan en la vida comunitaria. Con la llegada de la educación formal, de programas sociales y apoyos económicos, algunas mujeres han logrado realizar estudios universitarios y un buen dominio del español. Para las mujeres, como es el caso de la propia Rosa, contar con un diploma universitario ha sido una herramienta para desenvolverse en espacios que históricamente habían sido ocupados por hombres y poder ejercer su *participación efectiva* dentro de los asuntos políticos de la comunidad e incluso en otras instancias gubernamentales.

A pesar de que las condiciones para la participación efectiva de las mujeres aún no están dadas, muchas mujeres indígenas empiezan a sentirse con el derecho de participar, comienzan por su pequeño espacio doméstico y después, discutiendo con otras mujeres de la comunidad. Algunas otras, las que consiguen tener un mayor grado

³⁰ Oyewùmi señala que en el caso de las mujeres africanas, mientras más marginadas en la sociedad, no sorprende que también estén desvalorizadas de los sistemas religiosos. Las repercusiones de las religiones patriarcalizadas quizá sean mayores en África que en Occidente porque la religión impregna todos los aspectos de la vida africana (Oyewùmi, 2017).

de confianza en sí mismas, han logrado proyectarse dentro de las asambleas, participando públicamente.

Los espacios de participación de las mujeres wixaritari son amplios y comienzan con pequeños encargos cívico-religiosos como organizar las fiestas y ceremonias, servir como profesoras o ser representantes de padres de familia en la escuela de sus hijos. Actualmente, las aspiraciones de algunas mujeres están encaminadas a desempeñarse en cargos agrarios, como fue el caso de doña Trini. En las entrevistas, se hace referencia a Trini como un ejemplo extraordinario en el que una mujer wixárika con estudios de educación básica logró una proyección a nivel regional. Una cuestión sumamente interesante del testimonio de esta líder es su negativa a ocupar el cargo de presidenta de bienes comunales como se lo propusieron en un principio, por considerar que estaba rompiendo con la tradición de que fuese un hombre quien ocupara ese cargo. Durante el desarrollo de las entrevistas fue posible comprobar que el proceso de empoderamiento comunitario de Trini se vio legitimado por su conocimiento y práctica del “costumbre” wixárika. Antes de proyectarse en las asambleas comunales, Trini ya participaba en ellas en compañía de su esposo, desde su juventud, intentó apegarse a las tradición y además, ocupó el cargo de jicarera. La vida de Trini ha estado intimamente vinculada a las prácticas culturales históricamente aceptadas por su comunidad.

Por otro lado, Rosa y Paty son dos mujeres wixaritari jóvenes que han tenido la oportunidad de realizar estudios superiores, en su testimonio es posible rescatar su preocupación ante la falta de espacios y la necesidad de una resignificación de los roles al interior de la comunidad, sin olvidar la cultura del pueblo wixárika. Para ellas, la búsqueda de las mujeres debe ir más allá de hablar ante los comuneros durante las asambleas: el compromiso político de las mujeres tiene que ser continuar luchando por llegar a formar parte de los organismos de toma de decisiones comunitarios y gubernamentales.

Los testimonios de Matilde, Paty, Rosa y Trini contribuyen a nuestra comprensión de que la agencia de las mujeres de San Andrés durante la celebración de la asamblea no puede ser entendida en términos de la realización de intereses individuales en oposición al peso de la costumbre o la tradición; la asamblea es un hecho comu-

nitario donde la agencia culturalmente situada de hombres y mujeres wixaritari se manifiesta, de forma incomprensible e imperceptible tal vez para aquellos que miramos desde arriba y desde fuera; es un ejercicio participativo de la toda la comunidad.

La interpelación del feminismo occidental a las justificaciones culturalistas de prácticas que aparentemente silencian la opresión de las mujeres es siempre válida. Sin embargo, los esfuerzos por explorar otras formas de construcción de agencia no pueden ser limitados por exigencias políticas universalistas propias de un discurso que se configura en otras realidades, temporalidades y que, muchas veces, contiene otro significado e impacto social. El proyecto político del feminismo no está concluido, como horizonte epistémico, necesita ser continuamente negociado en contextos específicos (Mahmood, 2006, pp. 150-153).

Finalmente, es posible afirmar que a pesar de estar desigualmente distribuída en el ámbito privado-público, la agencia de las mujeres durante la celebración de la asamblea es culturalmente construída dentro del universo simbólico del pueblo wixárika.³¹

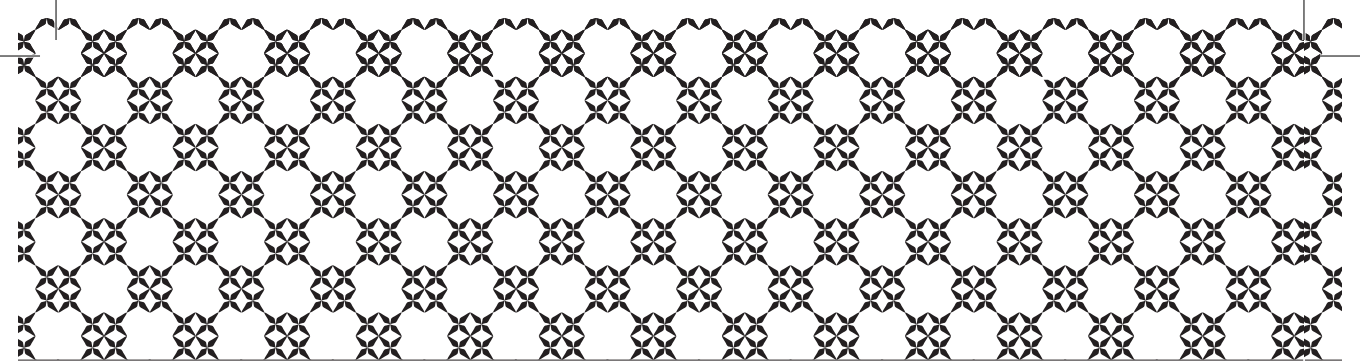
Bibliografía

- ALVARADO, B. M. (2015-2016). Perspectivas de la Comunalidad en los Pueblos Indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán* (23), 17.
- BARRITEAU, V. E. (2007). The Relevance of Black Feminist Scholarship: a Carribean Perspective. *Feminist Africa Issue* 7, 149.
- CARBY, H. V. (2012). Mujeres Blancas, ¡Escuchad! El Feminismo Negro y los Límites de la Hermandad Femenina. En M. J. (ed.), *Feminismos Negros: Una Antología* (M. G. Lucio, Trad., p. 314). Madrid: Traficantes de Sueños.
- CENECORTA, J. D. (2002). *Actualidad de la Investigación Regional en el México Central*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas/Plaza y Valdés.

³¹ Aunque la aspiración de este trabajo es indagar sobre la agencia de las mujeres wixárikas a través de sus prácticas cotidianas, no me he permitido dejar de mirar y considerar que la participación de una mujer en calidad de comunera es algo importante y significativo al interior de la dinámica sociopolítica de la comunidad. El hecho de que una mujer participe y exponga sobre cuestiones territoriales y agrarias también forma parte del proceso de agencia de la mujer dentro de la comunidad (Lartigue, 2012, p. 31).

- COLLINS, P. H. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and The Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- GARCÍA, V. (1997). Mujeres que “Respetan su Casa”: Estatus Marital de las Mujeres y Economía Doméstica en una Comunidad Nahua del Sur de Veracruz. En González y Tuñón (compiladoras), *Familias y Mujeres en México*. (p. 280). México: El Colegio de México.
- GARITA, C. R. (15 de abril, 2011). Cambio y continuidad en los derechos de propiedad sobre las tierras ejidales en México: discutiendo los efectos de la reforma al Artículo 27 constitucional. IESA: *Informes y Documentos de Trabajo*, 22.
- GILLY, A. (1979). La guerra de las clases en la Revolución Mexicana: revolución permanente y auto-organización de las masas. En Adolfo Gilly, *Interpretaciones de la Revolución Mexicana* (p. 150), México: Nueva Imagen.
- GUZMÁN, M. R. (17 de julio, 2016). Género y participación en San Andrés Cohamiata (G. Domínguez, entrevistador).
- KONRAD, H. W. (1990). El peonaje por deudas y la tienda de raya en la hacienda colonial: interpretaciones pasadas y presentes. *Origen y Evolución de la Hacienda en México: Siglos XVI al XX* (p. 257). México: El Colegio Mexiquense.
- LARTIGUE, A. C. (2012). *Participación ciudadana efectiva: el caso de las mujeres wixáritari en San Andrés Cohamiata, Mezquitic, Jalisco*. México: CIESAS.
- MAHMOOD, S. (mayo, 2006). Teoría Feminista, Agencia e Sujeto Liberatório: Algunas Reflexiones sobre el Revivalismo Islámico en Egipto. *Etnográfica*, 10 (1): 121-158.
- MIJARES, M. T. (28 de abril, 2016). Género y Participación en San Andrés Cohamiata (G. Domínguez, entrevistador).
- ORTNER, S. B. (1999). Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering. En S. B. (ed.), *The Fate of “Culture”: Clifford Geertz and Beyond* (p. 176). Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- ORTNER, S. B. (2006). Power and Projects: Reflections on Agency. En S. B. Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject* (p. 188). Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- OYEWÙMÍ, O. (2017). La Colonización de las Mentes y los Cuerpos: Género y Colonialismo. En O. Oyewùmi, *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. (A. M. González., trad., p. 314). Bogotá: En la Frontera.
- ROJAS, B. (1993). *Los Huicholes en la Historia*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- TOLEDANO, V. (2009). *Causas, objetivos y realizaciones de la Revolución Mexicana*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales.
- VIOLANTE, B. V. (11 de diciembre, 2004). La Asamblea (Nuestra Máxima Autoridad). *Gobierno wixárika: poder y armonía en el costumbre*, 208. Guadalajara: CIESAS Occidente.
- WARMAN, A. (2003). La Reforma Agraria Mexicana: una visión de largo Plazo. *LandReform* (FAO), 2.





El Día del Cambio de Flores en San Juan Chamula, Chiapas. Un espacio para la cohesión social y la reproducción de lo sagrado a través de la tradición musical tsotsil

VÍCTOR HERNÁNDEZ VACA

*Señor de la Tierra
Suenan bien nuestras arpas y guitarras
Tocan bien nuestras sonajas
Hoy que la consagración es para ti
el festejo se dedica a ti
el homenaje es para ti.¹*

La tradición musical tsotsil contemporánea de San Juan Chamula se representa en la música para las entidades divinas (*batsi son*), la danza y los danzantes, para distintas ocasiones musicales, los mastros o *vabajometik* (los especialistas músicos), los *pas bo'ometik*

¹ Enrique Pérez López, *Muk'ulil San Juan: cuentos y cantos de Chamula*, Chiapas, UNAM, UACH, CIHMCCH. 1998, p. 147. Extracto de la oración *Hombre Mateo*.

(los hacedores de guitarras) y la presencia de artefactos sonoros comunitarios, que fungen como *seres*, del tipo arpa y guitarra. La tradición es difícil pensarla de forma fragmentada en cualquiera de las ocasiones musicales tsotsiles donde cumple su función principal: el servicio comunitario.

Uno de los espacios que articula la estética con la ética, donde se relaciona la tradición musical con el valor axiomático comunitariamente más significativo, el servicio, es el ritual denominado el Cambio de Flores. El Cambio de Flores, dependiendo del tipo de mayordomía, se realiza de manera cíclica cada veinte o cada cuarenta días. Es el tiempo cuando se renuevan alegremente la diversidad de flores del *s'na totik* (la casa del sol) y la *s'na m'etik* (la casa de la luna), lugar sagrado en la casa de los mayordomos o mayordomas donde viven temporalmente los santos o vírgenes católicos. Es el espacio y el tiempo donde se expresa la tradición musical para reproducir valores comunitarios importantes y garantizar la reproducción cultural comunitaria a través del servicio efectivo a las entidades divinas.

La comunicación quiere mostrar el ritual del Cambio de Flores como el espacio donde se articula la comunidad, el servicio y lo divino, mediante la tradición musical.

San Juan Chamula, Chiapas

El municipio tsotsil de San Juan Chamula es caracterizado como el más grande de los Altos de Chiapas, así como por ser el único conformado exclusivamente por gente maya tsotsil, sin *kaxlanes*.² Se localiza a escasos 15 minutos de San Cristóbal de las Casas. Según informes proporcionados en el año 2009 por el ayuntamiento municipal, recabados por funcionarios locales, no por el INEA, el pueblo de Chamula se conforma de 67 mil 85 habitantes, lo cual dimensiona en términos geográficos la extensión territorial y el tipo de comu-

² Nombre para designar a los mestizos. Durante mi trabajo de campo expliqué a los chamulas acerca de mi ascendencia étnica p'urhépecha y, por el color de piel morena, me catalogaron como *medio kaxlan*.

nidad. El espacio actual se encuentra dividido en 172 parajes³ y un centro religioso, político, educativo y turístico que, en sentido genérico, puede entenderse como la cabecera municipal. El municipio se encuentra espacialmente dividido en tres barrios: San Juan, San Pedro y San Sebastián.

La cabecera municipal es el centro religioso y político. En ella residen algunas familias sin cumplir algún cargo tradicional; pero especialmente viven los servidores religiosos hombres y mujeres llamados *mayordomos* y *mayordomas*. Éstos bajan de los parajes para radicar en la cabecera durante el año, o los tres años, que dura el periodo de servicio religioso, para después regresar a vivir en sus respectivos parajes. Igualmente, en la cabecera viven las autoridades políticas, tanto constitucionales como tradicionales, que también bajan de sus parajes a cumplir su cargo y después regresar.

El corazón de la tradición musical tsotsil: Chamula

San Juan Chamula es el corazón de la tradición musical de los Altos de Chiapas, en el sentido de ser la comunidad donde se construyen la gran mayoría de instrumentos musicales de cuerda utilizados en los otros municipios indígenas tsotsiles y tseltales de la región, como Zinacantán, San Andrés Larráinzar, San Pedro Chenalhó, Tenejapa, San Miguel, Aldama, San Juan Cancuc y otros. La especialidad de los *pas bo'ometik* mayas tsotsiles (hacedores de guitarras) apenas se ha evidenciado. Durante la década de los años cuarenta del siglo xx, Ricardo Pozas realizó una etnografía generalizada del municipio de Chamula, dejando constancia, pero no registro etnográfico, de la existencia de la tradición de la construcción de instrumentos musicales de cuerda. En el apartado acerca de las “industrias domésticas y el comercio en los parajes”, menciona los siguientes seis parajes espe-

³ En el libro de Enrique Pérez López, *Chamula, un pueblo indígena tzotzil*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990, p. 6. Se menciona que Chamula tiene 70 parajes; no obstante, la lista de parajes proporcionada en el ayuntamiento municipal durante mi trabajo de campo, 2009-2010, contempla por lo menos cien parajes más.

cializados en hacer guitarras y arpas: Chicumtantic, Rancho Narváez, Tentic, Yalichin, Yolomchen y Majomut.

De los parajes registrados por Pozas, actualmente sólo en dos de ellos quedan especialistas. En Rancho Narváez existe un constructor de arpas, es en el paraje de Majomut y la cabecera municipal Chamula, donde radican los especialistas hacedores de instrumentos musicales como arpas, guitarras y rabeles de varios tamaños y órdenes de cuerdas, dependiendo del municipio donde serán utilizados; igualmente se construyen busquines (bajos de cuatro cuerdas, usados especialmente en el municipio tsotsil de Tenejapa).

Todos los instrumentos de cuerda son elaborados principalmente para producir música ritual relacionada con lo divino, ya en ceremonias dedicadas entidades de la naturaleza como el sol, la luna, la tierra, las flores, las plantas, los cerros y los animales, ya en las dedicadas a divinidades de la tradición católica como los santos y las Vírgenes. Esta relación exclusiva entre artefactos sonoros de cuerda y el uso social relacionado con la dimensión divina, es significativa y reveladora, en el sentido de que proporciona los elementos para entender la vía y el proceso mediante el cual los instrumentos musicales de origen europeo como arpa, guitarra y rabel, así como el sistema de conocimientos para construirlos, la violería o laudería, relacionados con la conquista espiritual, fueron introducidos a la región de los Altos de Chiapas como parte del sistema y método de evangelización de los frailes dominicos.

La música instrumental de cuerdas en Chamula, tal como la conocemos ahora, tuvo que pasar por un largo proceso de adecuación y selección por parte de los miembros de la comunidad. Como en toda tradición, algunos de sus elementos han cambiado, otros se han incorporado, otros han desaparecido. A través de los ancianos músicos de la comunidad, se sabe que anteriormente los conjuntos instrumentales fueron conformados por el arpa grande (de 24 cuerdas de alambre de acero), la guitarra grande (de 12 cuerdas distribuidas en cuatro órdenes de tres) y el rabel de dos cuerdas. Posteriormente, por la década de los años sesenta del siglo xx se introdujo el acordeón, sustituyendo el uso del rabel de dos cuerdas. Así, en la actualidad el conjunto instrumental de Chamula se compone de arpa grande (en

otros municipios como Chenalhó se usa el arpa pequeña) una o dos guitarras, acordeón, tambor y sonajas de guaje, estas últimas interpretadas por los mayordomos.



Figura 1. Conjunto instrumental de Chamula.

El concepto de servicio desde la tradición

Como he venido sosteniendo, los instrumentos musicales de cuerda en Chamula se relacionan con el servicio comunitario dedicado a lo divino. En la comunidad el servicio funciona como el principal valor axiomático. Al ser un valor absoluto, este valor ético atraviesa los ámbitos más trascendentes de la vida comunitaria y se articula con todo aquello verdaderamente significativo, como las arpas y las guitarras que sirven en la comunidad cantando a las entidades divinas.

En Chamula existen dos tipos de cargos o dos maneras de prestar el servicio a los hombres y los dioses, lo cual marca una distinción entre los cargos y servicios políticos y los cargos y servicios religiosos. No obstante, el sistema de cargos políticos no está separado del sistema de cargos religiosos; ambos se encuentran imbricados y forman parte de la vida comunal, siendo de gran importancia para la proyección y permanencia del grupo. La acción de tener un cargo sea político o reli-

gioso, se designa con la expresión *abtel patan*, lo cual se traduce como ‘una forma de servir al pueblo, de cargar con las responsabilidades y con los problemas del pueblo’; literalmente significa trabajo contribución ya sea de ayuntamiento o bien un “cargo florido”.⁴ El *abtel patan* en el ayuntamiento se realiza de dos maneras: por medio de los cargos constitucionales o por medio de los cargos tradicionales.

El tipo de cargo y servidores que interesa aquí presentar, relacionado con el tema y con la expresión del *abtel patan* es el *nichim abtel* (el cargo florido) el cual se vincula con la dimensión divina y “se reserva para que los hombres y mujeres sirvan, consagren y ofrenden a los santos”. Explicar el sistema de cargos religiosos de Chamula es una tarea demasiado compleja para este espacio. La lista de funcionarios religiosos proporcionada por las autoridades locales es de 122 servidores principales de cargo florido, sin contar con que cada uno de los servidores tiene su propio grupo de entre cinco y ocho servidores que le ayudarán a desempeñar el cargo de la mejor forma. Por tal motivo, destacaré del sistema de cargos religiosos sólo aquellos que tienen relación directa con el ritual del Cambio de Flores. El cargo de *martoma* o *mayordomo* es el representativo. El periodo de servicio dura un año, durante el cual se desempeñan sirviendo un *mayordomo mayor* y un *mayordomo menor*. Hay un cargo muy especial, exclusivo para las mujeres viudas o mujeres solas porque nunca se casaron. Se trata del cargo de *martoma sakramento*, cuya encargada servirá a Cristo-Sol en la Semana Santa y Navidad. Este cargo tiene doce *mayordomas* servidoras, seis señoras por el barrio de San Juan; cuatro señoras del barrio de San Pedro y dos señoras del barrio de San Sebastián. Más adelante utilizaré la descripción de este cargo para hablar del Cambio de Flores.

En la comunidad se tiene bien claro el significado de *servir bien*, ser un *buen servidor*; del mismo modo que utilizando una oposición binaria se tiene muy clara la situación opuesta el *servir mal* y el ser un *mal servidor*. Estas dos acciones se representan de manera metafórica con el corazón como símbolo relacionado con la acción del servicio. Servir con toda la buena voluntad de manera efectiva se expone en la frase de

⁴ Enrique Pérez López, *Chamula*, op. cit. p. 104. Véase particularmente el tercer capítulo acerca del *Abel Patan*.

hacerlo con todo el corazón, con un corazón. Y la otra forma cuando es lo contrario, entonces se dice: *ta schibal a vo'nton*, la traducción literal dice que lo está haciendo con dos corazones, con doble corazón, pero no, no es como el español, que dice “entre más corazones mejor”; aquí no es así, si lo estás haciendo con dos corazones o doble corazón, aquí es lo contrario, estás haciendo de mala manera, de mala gana, con arrepentimiento.⁵

El arpa y la guitarra como seres prestadores de servicio comunitario

En la sociedad tsotsil el corazón se encuentra representado como principio anímico tanto en la naturaleza como en los objetos o seres significativos. En el espacio chamula en particular y tsotsil en general, ciertos elementos como los cerros, los árboles, los hongos, las plantas, el maíz, los incensarios, los metates y, en particular, las arpas, las guitarras y los rabeles, son elementos significativos, por el hecho de portar un corazón; por lo tanto, por decirlo de alguna manera, son entidades animadas, seres sociales y comunitarios.

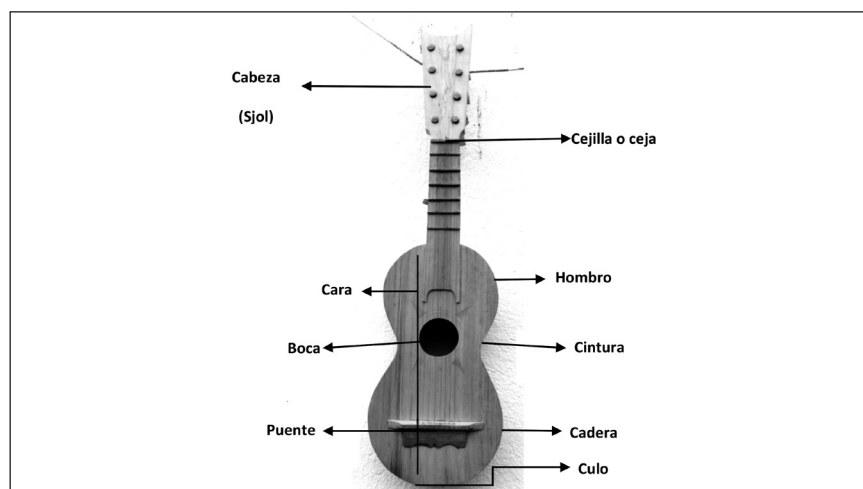


Figura 2. Partes de un instrumento de cuerda típico de la música tsotsil.

⁵ Entrevista: P. G. O. San Juan Chamula, diciembre de 2009.

El hecho es que los instrumentos musicales de cuerda son reconocidos como seres por la presencia en ellos del corazón, atributo concedido por una divinidad. Al igual que todos los sujetos de la comunidad, tienen un don, una facultad divina especial al servicio de la sociedad chamula; esta condición los imbrica y relaciona en la vida comunitaria. Además, el hecho de ser portadores de un corazón significativo los hace también poseedores del *Ch'ulel*, atributo definido como 'lo otro de algo', 'el mundo invisible o lo numinoso', 'lo no físico'; en un sentido genérico, el alma. El *Ch'ulel* otorga un sentido de existencia a todo ser vivo y los objetos materiales que se convierten en sagrados y, por lo tanto, en sujetos sociales, por tener corazón y relacionarse con el mundo socio-cultural e histórico.

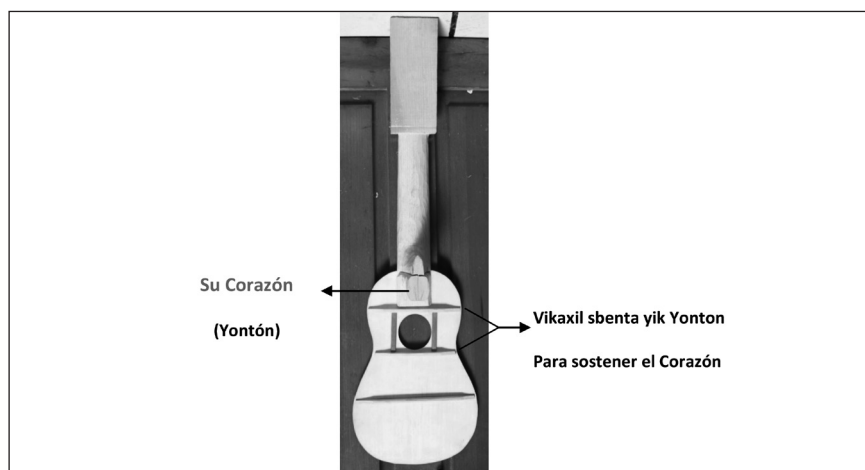


Figura 3. Vista interna de la cara, donde se localiza el corazón.

De tal forma, los instrumentos musicales no son meros objetos materiales inanimados, son sujetos sociales con una función dentro de la comunidad. Como tales se relacionan e interactúan con otros sujetos o seres importantes en la comunidad, como son los santos, los mastros músicos, los paxiones, los alféreces y, principalmente, los mayordomos y mayordomas. Como todos los servidores, las arpas y las guitarras prestan un servicio social en los contextos más importantes de la comunidad: las fiestas patronales y el Cambio de Flores.

El Cambio de Flores, ocasión musical en que se articula la tradición musical, el servicio y lo divino

El cambiar las flores del *s'na totik* (la casa del sol) y *s'na mètik* (la casa de la luna) es la expresión materializada del servicio de los mayordomos y de todo el grupo de servidores especializados, auxiliares del cargo en cuestión. Este ritual se realiza periódicamente y sin interrupción cada veinte días, o cada cuarenta días. En el caso de los mayordomos hombres es cada veinte días, en el caso de las doce mayordomas, puede ser cada cuarenta o cada veinte días. Aunque es un ritual común entre los mayordomos hombres y mujeres, éste tiene sus variaciones dependiendo el servidor que lo celebre; en este caso la descripción general es del cambio de flor de una *M'e Martoma Sacramento*.⁶

El día del Cambio de Flores, apenas amaneciendo como a las 5:30 horas, los diferentes servidores comienzan a reunirse en la casa de la mayordoma. Los primeros en llegar son los cuatro hombres que tienen el cargo de *Kuch Nichim* mayor y menor, servidores especializados en recolectar y cargar las flores y las plantas, obtenidas en un sitio del bosque llamado la Casa del Trueno. El lugar es un cerro de pino encino con abundante vegetación. La encomienda es cortar la flor de konkon. En otro punto del camino se recolecta el tilil, y en una parada más, ya cerca de Chamula se corta el ocote y ramas de pino abeto. El kilón y la juncia se compran en el mercado de San Cristóbal de las Casas.

En la casa de la mayordoma el cambio de flores se hace con la ayuda de varios servidores, el *jlapo'o*, es el asesor ritual de cada santo,

⁶ Durante mi etapa de trabajo de campo pude estar presente en varias ocasiones y con diferentes servidores en el ritual del Cambio de Flores, en los casos de mayordomos hombres siguió un desarrollo y conclusión similar, no fue así con el cambio de flores de las mayordomas. Por ejemplo, los hombres tienen antuñero, encargado de la pólvora ritual, las mujeres no tienen. El cambio de flores del mayordomo de Guadalupe no incluyó en la parte final ir para la iglesia a arreglar a la Virgen de Guadalupe, mientras que las *M'e Martoma Sacramento* concluyen el rito religioso en ella, y después ofrecen en su casa una buena comida. Una noche antes de la fecha indicada para realizar el cambio de flores, la señora martoma y algunas cocineras preparan tortillas, tamales con frijol enrollados en grupos de tres, frijoles de la olla, caldo de pollo, o bien caldo con chile y jitomate, dependiendo de la economía del momento.

es el que sabe la secuencia para iniciar un canto, un rezo, cómo hacer la ceremonia, cuántas personas tienen que servir, qué comidas y en qué orden ofrecerlas, cuáles son los elementos para poner en el altar, etcétera. Igualmente, participan los maestros músicos (*maestroetik*) de arpa, guitarra y acordeón (no hay de tambor), junto con los otros servidores como el *tzayovil*, encargado de la comida, el *javil*, encargado del *pox* y refresco, la *j'aplomal*, encargada del incienso (copal) y la *me abak*, encargada del chal o rebozo tradicional de la señora mayordoma. El arpa, la guitarra y acordeón son los intermediarios con los santos y viven a un lado del *s'na totik* o *metik*.

A todos los presentes se les ofrece la comida de caldo de pollo, tortillas, chile verde, refresco y una medida de *pox*. Después de comer, los músicos toman los instrumentos musicales del cuarto donde está la *s'na m'etik* o *totik*, se acomodan en un costado del mismo y empiezan a darles buena voz. El maestro del arpa toma un trago de *pox*, lo guarda en su boca y sopla las diferentes partes de la guitarra y el arpa. Esto servirá para protegerlos de la envidia y calentarles el corazón, de manera que puedan cantar armoniosamente. El servidor asesor *jlapo'o* se sitúa frente al *s'na m'etik* y *totik*, en la mano porta una sonaja de guaje (*sot*), a su costado izquierdo se encuentra la mayordoma, del otro lado están los hijos de la mayordoma, todos portan en la mano una sonaja de guaje. Atrás de ellos, se colocan los encargados del copal y del chal tradicional.

El guía del ritual levanta la mano donde tiene la sonaja y la sacude en señal de inicio, los músicos comienzan a tocar un *batsi son* (son verdadero) es un compás lento. El servidor principal *jlapo'o* inicia a dirigir el rezo, de manera sincronizada y al unísono comienzan a danzar, rezar y cantar; al tiempo que tocan la sonaja realizan un movimiento corporal muy suave de arriba para abajo en sus propios lugares. Todos los que están presentes frente al *s'na m'etik* portan una sonaja en la mano, con la cual llevan el ritmo acorde con el canto del arpa, la guitarra y el acordeón. La encargada del copal inicia intensamente a sahumar con el incienso de copal; entre canto, rezo, incienso, velas y flores se construye un ambiente realmente armonioso de gran tranquilidad.

El canto, la canción, les corresponde a los instrumentos musicales de cuerda, a los servidores humanos les toca el rezo con la palabra. Iniciado el ritual del Cambio de Flores, simultáneamente los *kuch*

nichim, que han retornado del cerro, comienzan a preparar las flores. Las secas son retiradas y sustituidas por las flores frescas. Se hacen cuatro arcos, tres grandes y uno pequeño. La juncia fresca se distribuye en el piso y el ambiente se torna aromático entre copal, velas y olores de plantas y flores frescas. En la puerta principal y en las cruces de madera se ponen los arcos de plantas, también se pone el ocote o ramas de pino abeto. En ciertos momentos del desarrollo del mismo, el guía del ritual con la mano en alto donde porta la sonaja de guaje, sacudiéndola grita: “¡Mastroosss!”, refiriéndose a los maestros músicos, lo anterior es la indicación para terminar un rezo y posteriormente la canción. Los lapsos entre un rezo y una canción son irregulares; no hay una métrica que defina el tiempo, que al parecer se desarrolla a criterio del rezador en acción. En ciertas pausas, cuando el dirigente del ritual considera necesario, el *javil* pasa a ofrecer a todos los presentes una medida de *pox*.

Las acciones de rezar, danzar, cantar, beber, sahumar, cambiar las flores secas por frescas, son reiteradas y con pausas bien concertadas, todo se desarrolla en un lapso temporal de aproximadamente tres horas. El asesor ritual es el encargado de concluir esta parte del ritual, con la sonaja sacudiéndola en lo alto grita a los mastros, así la canción y rezo terminan, todos los presentes se dan la mano y se ofrece una medida de *pox*. En este caso, la mayordoma no tiene servidor antañero, encargado de la pólvora ritual, razón por la que, en las pausas del ritual, no se escuchan truenos como marcadores.

La mayordoma y el grupo de servidores se preparan para ir rumbo a la iglesia de San Juan. Los encargados de las flores arreglan unos floreros grandes de metal con gladiolas blancas. El *javil* toma su morral con *pox* y los refrescos, la servidora encargada del incienso agrega abundante copal en el incensario. Los mastros músicos comienzan a tocar y todos los presentes de manera ordenada se disponen a salir para la calle. Los músicos van hasta adelante junto con la encargada del incienso, luego sigue la mayordoma en compañía de sus hijos y el asesor del ritual; atrás vienen los encargados de cargar las flores, el servidor del *pox* y los demás servidores y acompañantes. En esta formación el cortejo camina por la calle rumbo a la iglesia.

Ya en la iglesia, la mayordoma, sus hijos y el asesor ritual entran primero, después pasan los músicos, luego todo el grupo de servidores y acompañantes. En filas y en orden se persignan, se reza y de manera sincronizada se inclina tres veces la cabeza. Una vez presentados ante el patrón San Juan, todo el grupo pasa hasta el lugar donde se encuentra dispuesto el santo *yajvalel vinajel* (el dueño del cielo), postrado en una vitrina de madera con vidrio. Los encargados de las flores comienzan a poner velas a cada uno de los más de cuarenta y cinco santos y vírgenes presentes en la iglesia. El rezador junto con los acompañantes y demás servidores hacen varios rezos, al mismo tiempo van quitando las flores secas de los floreros que se encuentran encima de la caja del santo, el dueño del cielo. Se ponen tres floreros grandes con gladiolas frescas, se sahúma con abundante incienso, se ponen varias veladoras y velas, también se dejan flores y copal en el altar principal donde se encuentra San Juan. Los músicos armonizan el ambiente haciendo cantar el arpa, guitarra y acordeón. Este momento del ritual dura unos treinta minutos.

Al finalizar de renovar las flores, dejar veladoras y velas, se ofrece un rezo. El asesor determina que la ceremonia ha terminado y ordena a los encargados del *pox* repartirlo entre los presentes; el *javil* se distribuye a todos de a una medida, después del mismo modo ofrece de una medida de refresco. El rezador y la mayordoma se saludan de mano, luego también los hijos, el grupo de servidores y todos los presentes igualmente se saludan de mano, así finaliza el ritual para renovar las flores. Se dirigen de nuevo para la casa de la mayordoma, pero antes de salir de la iglesia se realiza de nuevo una formación ordenada y se persigna y la cabeza se inclina tres veces. En esto consiste la despedida y la salida del recinto sagrado. Se regresa a casa del mismo modo: en el camino sigue el canto de los instrumentos y el ofrecimiento de copal en cada una de las cruces localizadas por el camino. Llegando a la casa los músicos tocan otras dos piezas para agradecer por todo y despedirse, el rezandero acompaña con dos oraciones ya sin la sonaja. Se concluye el canto, rezo, danza y acto de sahumar, finalmente se ofrece una medida de *pox*. Después todos los presentes son invitados a la mesa donde se ofrece nuevamente caldo con pollo, tortillas y bebidas embotelladas.

Cuando se termina de comer, el asesor ritual y la mayordoma, en común acuerdo, determinan la nueva fecha para el siguiente cambio de flores, lo comunican al grupo de servidores y todos aceptan el día señalado. Concluye el cambio de flores y los servidores se retiran a sus parajes y casas; el arpa y la guitarra son nuevamente colocados en un costado del *s'na métik*, donde 20 días descansarán de prestar servicio hasta el siguiente Cambio de Flores.

La responsabilidad más grande de ser mayordomo es alimentar y atender la virgen o el santo presente en el *s'na mètik o totik*. El espacio sagrado es donde se danza, canta, reza, bebe, sahúma, las actividades propicias para calentar los corazones y lograr la comunicación con las entidades divinas católicas y de la naturaleza. Es el escenario donde se reproduce la concepción del tiempo y el espacio sagrados. Las flores como metáfora de la alegría y tiempo cíclico jamás se dejan secar, por eso es necesario realizar la renovación cada 20 días. Este ritual tiene gran importancia, debido a que expresa y reproduce profundas manifestaciones sagradas relacionadas con entidades naturales como el sol, la luna, la tierra, las plantas, los animales, también con los personajes católicos. Una interpretación del cambio de flores y los elementos que lo conforman lo exponen como el escenario de la reproducción del tiempo y el espacio sagrados relacionados con el antiguo calendario ceremonial maya de 260 días.⁷

En este sentido sagrado, los instrumentos musicales son seres sociales que cantan a los dioses, es su gran facultad dentro del servicio comunitario. Gossen, en el capítulo dedicado a la canción, la define “como cualquier pieza musical religiosa que pueda cantarse”, afirmando que “no es necesario que el cantor sea humano”,⁸ en este sentido la creencia actual sigue explicando que las arpas y las guitarras

⁷ En Chamula pervive el uso, para la agricultura y para los rituales, del antiguo calendario maya, estructurado a partir de 13 meses, cada uno con 20 días, dando un total de 260 días. Calendario sagrado de los mayas prehispánicos.

⁸ Gary Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol, Tiempo y Espacio en una tradición oral Maya*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979 pp. 276-278, explica que “la música ladina no es canción”, lo cual en el contexto de los años sesenta del xx era aplicable, porque en la cultura contemporánea las cosas han cambiado y la música de bandas de viento comerciales ladinas tocan piezas de la tradición y narcocorridos para los santos católicos; por ejemplo, el 24 de junio, Día de San Juan.

literalmente cantan para las deidades. Así, hay rezos y hay canciones; los rezos los expresan los hombres, la canción, corresponde al arpa, guitarra, acordeón y tambor. Las ceremonias tienen un mecanismo de entrada y salida. Siempre inician con el canto y el rezo dedicado a los creadores divinos representados en el mayordomo o mayordoma; así se expresa:

Levántate padre
 Levántate madre
 Párate padre
 Párate madre

Se repite este rezo en tres ocasiones. Es un canto-rezo para pedir el permiso a los mayordomos e iniciar el ceremonial, pero también es para solicitar el permiso al padre sol y la madre luna. Después de esto hay otros rezos y canto dedicados a *salvador vinik* (padre celestial), para después pasar a *yajvalel vinajel*, el dueño del cielo. En el ritual hay otras canciones y rezos dedicados al *jchuj banamil* (sagrada tierra), *jchuj vina-jel* (cielo sagrado); así como a los personajes católicos, el más reiterado es *muk'ulil San Juan* (gran San Juan). Un elemento interesante son los rezos y cantos relacionados con las plantas y flores utilizadas en el propio ritual del cambio de las flores, como el *konkonal nichim*, *kilonal nichim* y el *alco nichim* (arco de flores), *bijvinal nichim* (la juncia). Anteriormente también se cantaba el *bolomchom* (serpiente jaguar), dedicado al protector de las almas. Al final del ceremonial siempre se canta y reza, *jech yepaljtot y jech yepaljme'*, cuya traducción se entiende como 'es todo padre y es todo madre'. Así dice la pieza final con la que se cierra las danzas, el canto y rezo en las fiestas y rituales del pueblo chamula.⁹

El cambio de flores está relacionado con el sistema de mayordomas, que son 13 (integrando a la Virgen) y el cargo tiene una duración de tres años. El ritual de cambiar las flores se hace regularmente cada 20 días. En el ritual se reproducen cantos, rezos, correspondientes con la dimensión sagrada católica, pero también con entidades divinas del cosmos y la naturaleza, como el cielo, la tierra, el sol, la luna, plantas y,

⁹ Enrique Pérez López, *Muk'ulil San Juan: op.cit.*, p. 171.

anteriormente, animales sagrados. En el cambio de flores se representa elementos cosmológicos como el 13, relacionado con un concepto del universo Chamula, donde se explica que el cielo tiene 13 escalones y el cielo y la tierra están sostenidos por 13 pilares. Igual, aparece el número tres, relacionado con los tres mundos chamulas. Las anteriores nociones se reproducen en los rezos y en el canto.¹⁰ El ritual es importante porque mediante la acción se reactualiza el espacio y tiempo sagrado, vinculado con una noción de los orígenes. Son 13 mayordomas, por 20 días periódicos para el cambio de flores, que multiplicados hacen el total de doscientos sesenta días, correspondientes al número de días del calendario sagrado de los mayas antiguos.¹¹ Lo anterior es una de las razones por las cuales servir de corazón es de vital importancia para la reproducción cultural en Chamula.

Bibliografía

- GOSSEN GARY, *Los Chamulas en el mundo del Sol, Tiempo y Espacio en una tradición oral Maya*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.
- ENRIQUE PÉREZ LÓPEZ, *Muk'ulil San Juan: Cuentos y Cantos de Chamula*, Chiapas, UNAM, UACH, CIHMCCH, 1998.
- ENRIQUE PÉREZ LÓPEZ, *Chamula, un pueblo indígena tzotzil*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990.
- MIGUEL LEÓN PORTILLA, *Tiempo y Realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- VÍCTOR HERNÁNDEZ VACA, *De madera, cuerpo y cuerdas. Las tradiciones violeras españolas transferidas a tres espacios mesoamericanos: Paracho, Mich, Texquitote SLP y San Juan Chamula, Chiapas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, tesis doctoral, 2011.

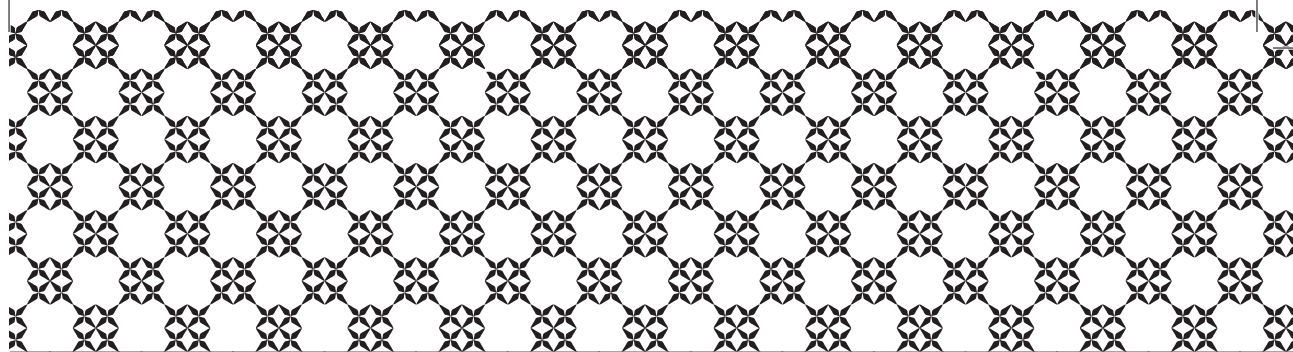
¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹ Véase para ahondar en el tiempo y espacio sagrado maya: Miguel León Portilla, *Tiempo y Realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Entrevista

p. G. O. San Juan Chamula, Chiapas, diciembre de 2009.





Análisis de la situación sociocultural de estudiantes indígenas en el ciclo escolar 2014-B en los centros universitarios Cuciénega, Cunorte, Cucsur y Cusur de la Universidad de Guadalajara

MARÍA SUÁREZ CASTELLANOS

Introducción

Este trabajo se ocupa de analizar la situación sociocultural de estudiantes originarios de pueblos indígenas en determinado momento de su desarrollo académico en algunos centros universitarios regionales de la Universidad de Guadalajara. Es importante conocer su realidad para de alguna manera entender su problemática, condiciones de pobreza y las grandes desigualdades que afectan a la población indígena.¹ Asimismo, en este artículo se examina la utilidad de contar

¹ Como pueblo indígena nos referimos a una población que tiende a identificarse como la que no ha sufrido mestizaje o que ha mantenido su perfil genético y cultural original.

con información más precisa de alumnos pertenecientes a una etnia y las condiciones de sus escuelas.

Aunque el origen étnico no es una condición de fracaso escolar, los estudiantes indígenas se enfrentan a condiciones adversas tales como soledad o discriminación, situaciones que algunas de mis actividades académicas —por ejemplo, al impartir tutoría— me han permitido comprobar las carencias educativas, debidas en buena parte a la falta de políticas públicas y de programas que canalicen recursos dirigidos a las comunidades indígenas, así como la pobreza, la lejanía y los altos costos que implican trasladarse o residir en lugares donde ofertan educación media y superior, por lo que muchos jóvenes en edad escolar prefieren quedarse trabajando dentro de su comunidad.

En México existen alrededor de 4 mil 462 instituciones de educación superior, de las cuales 1 mil 968 son públicas. Dentro de este sector privilegiado también existen fracciones de la población con menor acceso a los niveles educativos no básicos, tal es el caso de la población indígena. Barreno (2003) señala que en 1990 “México contaba con la mayoría de la población indígena del continente, en cuanto a la educación superior la matrícula indígena en este nivel era apenas el 1%”. En el censo del año 2000, destacan dos datos importantes que reporta el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en relación con el nivel de educación formal alcanzado por la población indígena en el país: por un lado, el promedio de escolaridad de los hablantes indígenas es de cuarto año y, por otro, de un total de 4 millones 524 mil 795 personas hablantes de una lengua indígena mayores de 15 años, 2.7% de ellas declara tener algún año aprobado en educación superior (*Revista Global de Negocios*, 2014, p. 96).

En relación con el proceso de integración de estudiantes originarios como política pública, fue a partir del año 1986 en que se crea el Departamento de Estudios en Lenguas Indígenas. Posteriormente, en el año de 1994, se creó la Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas (UACI). Para el año 2001 se creó la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe. Se crearon también bachille-

Esto implica que pueden identificarse por rasgos físicos-raciales, así como por pautas de lengua, indumentaria, religión, alimentación, etc. (CDI, 2006).

ratos interculturales, así como la Licenciatura en Educación Primaria Intercultural y Bilingüe.

Un paso muy importante para los estudiantes de pueblos originarios en México se dio en el año 2003, cuando se llevó a cabo la creación de universidades interculturales, que albergaban carreras relacionadas con el interés y necesidades propias de las comunidades. Para el año 2006, se implementa la asignatura de Lengua y cultura indígena para la educación secundaria. Otro factor importante que vino a impulsar el ingreso, permanencia y trayectoria de los estudiantes indígenas fue el Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas en Instituciones de Educación Superior (PAAEIIES), que permitió impulsar el trabajo y consolidar las unidades de apoyo académico hasta el primer semestre del 2010. El PAAEIIES se impulsó en las 24 instituciones públicas de educación superior afiliadas a la ANUIES, ubicadas en 18 estados: Sonora, Chihuahua, Sinaloa, Nayarit, Jalisco, Michoacán, Tlaxcala, Guerrero, Estado de México, Hidalgo, Puebla, Distrito Federal, Veracruz, Oaxaca, Campeche, Yucatán, Chiapas y Quintana Roo.

En el estado mexicano de Jalisco habitan dos importantes grupos indígenas, el pueblo wixárika o huichol y el pueblo náhuatl; además de gran cantidad de población migrante indígena en las zonas urbanas de la entidad. En años recientes, jóvenes indígenas se han ido incorporando a la Universidad de Guadalajara para estudiar educación media superior y superior.

La sociedad mexicana es una sociedad multicultural, en donde convergen diversos grupos con ideologías y culturas diferentes. En ella confluyen aspectos de pobreza, marginación, analfabetismo y niveles bajos de educación, sobre todo en aquellas zonas rurales, indígenas y/o marginadas.

Problemática

La problemática tiene que ver con la historia de México y el racismo que se ha incrustado en nuestras leyes, en las estructuras y en las formas de operar de las instituciones, además de manifestarse en las relaciones interpersonales de forma especial en las escuelas y en el trabajo.

Sin embargo, no justifica que estas diferencias sigan existiendo, con mayor razón ahora que nacional e internacionalmente reconocemos los derechos de los pueblos indígenas.

En cuanto a los indicadores de desarrollo de los que hay información, los pueblos indígenas se encuentran en rezago y ocupan los últimos lugares respecto a otros sectores de la población, como sea que éstos se clasifiquen. El índice de desarrollo humano de los pueblos indígenas de México (IDHPIM) se ubica en 0.7057, a diferencia de IDH de la población no indígena, el cual es de 0.8304, es decir, hay una brecha de 15% entre una y otra. Existen brechas de cada uno de los componentes del IDHPIM: el de salud es de 0.7319 para los pueblos indígenas y de 0.8841 para los no indígenas; el de ingresos para los primeros registra 0.6471 y el de los segundos, 0.7579. Las zonas de alta marginalidad continúan siendo predominantemente indígenas. Sus condiciones de salud, educación, ingresos y empleo, entre otros aspectos, siguen siendo insuficientes para una vida digna (PNUD, 2010).²

La instrumentación de políticas de apoyo para estudiantes indígenas no es fortuita y lleva implícita la condición desventajosa que en diversos aspectos tiene este sector estudiantil en su conjunto, especialmente si tenemos en cuenta que la población indígena proviene de regiones rurales donde los recursos educativos son precarios: poca infraestructura y difícil acceso a materiales didácticos. Esto hace evidente que las desventajas académicas con las que llegan los pobladores del medio rural en general son realmente profundas.

En el caso del estado de Jalisco, no todas las comunidades indígenas del norte y sur cuentan con una preparatoria o escuelas de nivel superior a donde acudir dentro de su comunidad, por lo que, en ocasiones, deben abandonar su territorio para trasladarse a las cabeceras municipales, en las cuales, la Universidad de Guadalajara (udeg) tiene establecidas sus escuelas.

En la actualidad se siguen dando situaciones de discriminación en los procesos educativos por parte del Estado mexicano y sus agentes, activos y pasivos, lo que se expresa en múltiples dimensiones de clase, género e identidad étnico-cultural. Los educandos pertenecientes a

² *Revista Internacional de Estadística y Geografía*. Realidad, datos y espacio. Educación y pueblos indígenas: problemas de medición.

los pueblos indígenas, en particular, además de la discriminación y exclusión por sus condiciones socioeconómicas, sufren de las acciones, actitudes, comportamientos y políticas del racismo inherente a la construcción de los estados nacionales capitalistas, fundados en un contradictorio proceso de integración-asimilación/segregación-diferenciación, igualmente disolvente de lenguas, culturas e identidades.

Partimos de una delimitación precisa del concepto de discriminación que se basa en el marco jurídico de convenciones y convenios firmados por los Estados, como la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación. Así, se entiende por discriminación lo siguiente:

Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier esfera de la vida pública. (Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, 1965).

El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), señala que los niños indígenas son uno de los sectores más discriminados en las aulas. El Conapred es un órgano del Estado mexicano creado por la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, aprobada el 29 de abril de 2003, y publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 11 de junio de 2003. La escuela es un espacio para aprender y relacionarse con personas de la misma edad, pero en muchas ocasiones pueden tornarse en ambientes difíciles si el menor es discriminado por sus compañeros (*El Informador*, 2012).

Ciclo escolar 2014-B

El levantamiento de información que se hizo acerca de las condiciones socioculturales de los estudiantes originarios de pueblos étnicos en el ciclo escolar 2014-B, es con la finalidad de concientizar a las

autoridades correspondientes de las necesidades y problemáticas que tienen estos jóvenes para su óptimo ingreso, desarrollo, culminación de estudios e inserción en el ámbito laboral.

Metodología. El método para llevarlo a cabo fue un estudio transversal, también denominado estudio de prevalencia o vertical, observacional y descriptivo.

Es un estudio diseñado para medir la prevalencia de una exposición y/o resultado en una muestra poblacional, la cual debe ser representativa y en un tiempo determinado; es decir, permite estimar la magnitud y distribución de una condición y/o circunstancia en un momento dado. Es un tipo de estudio no experimental y no involucra seguimiento. Se utiliza fundamentalmente para conocer la prevalencia de una situación o de un factor.

Población y muestra. Se encuestaron estudiantes indígenas de los centros universitarios regionales con mayor representatividad de acuerdo a los datos de control escolar y verificados por la UACI, éstos son: Cuciénege, Cunorte, Cusur y Cucsur de la Universidad de Guadalajara.

En el caso del Centro Universitario de la Ciénege, la muestra fue de 14 de un total de 25. En el Centro Universitario del Norte, la muestra fue de 86 de un total de 180. En el Centro Universitario del Sur, la muestra fue de 26 de un total de 45. Finalmente en el Centro Universitario de la Costa Sur, la muestra fue de 16 de un total de 50 estudiantes de pueblos originarios. El total de la muestra consistió en 142 sujetos con edades comprendidas entre los 17 y los 35 años.

Instrumento de medición. Para la recolección de datos se aplicó una encuesta. Una encuesta es un procedimiento de investigación, dentro de los diseños de investigación descriptivos en el que el investigador busca recopilar datos por medio de un cuestionario previamente diseñado o una entrevista a alguien, sin modificar el entorno ni el fenómeno donde se recoge la información. Los datos se obtienen realizando un conjunto de preguntas normalizadas dirigidas a una muestra representativa o al conjunto total de la población estadística en estudio, integrada a menudo por personas, empresas o entes institucionales, con el fin de conocer estados de opinión, ideas, características o hechos específicos.

La aplicación dirigida fue la que se realizó en esta investigación y es aquella en la que el encargado debe estar presente, mientras el encuestado o grupo de encuestados responden por escrito el instrumento.

Programa SPSS. Se manejó el programa de análisis estadístico conocido como Statistical Package for the Social Science (SPSS), a través del cual se utilizaron algunas herramientas de la estadística paramétrica para describir el comportamiento de las variables básicas. La versión utilizada fue la 14 para Windows 2007.

El SPSS es uno de los programas estadísticos más conocidos, teniendo en cuenta su capacidad para trabajar con grandes bases de datos y una sencilla interfaz para la mayoría de los análisis.

Los datos en SPSS. La información que se recogió a través de las muestras o reactivos de las encuestas fueron codificadas para realizar el análisis de variables de forma cuantitativa, se reasignaron valores y sus categorías de acuerdo al tipo de variable, los resultados se ordenaron en cuadros y se graficaron para mostrar las frecuencias y los porcentajes obtenidos para su mejor análisis y presentación.

Estudiantes indígenas en la Universidad de Guadalajara

En relación con la educación superior, el estado de Jalisco no cuenta actualmente con una universidad intercultural, de manera que los estudiantes indígenas que quieren ingresar al estudio superior deben ingresar a las diversas opciones que el estado les ofrece. La Universidad de Guadalajara es la institución de educación superior más grande en Jalisco, que desde los años noventa implementó el Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas (PAAEI), dentro de la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas (UACI) perteneciente a esta casa de estudios.

Según el Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en Instituciones de Educación Superior (PAEIIES) promovido por la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES), la Universidad de Guadalajara en 2009 matriculó a 151 estudiantes indígenas (PAEII, 2009).

Al mencionar la cantidad de 151 estudiantes indígenas, debemos de tomar en cuenta que muchos estudiantes de origen indígena no son reconocidos como tales por no ser hablantes de alguna lengua nativa, o bien, los mismos jóvenes estudiantes no se reconocen a sí mismos como indígenas, por lo que dicha cantidad podría ser mayor.

La institucionalización del PAAEI en la Universidad de Guadalajara es un proceso que complementa las funciones, pertinencia y aportaciones de la institución de educación superior al desarrollo de Jalisco. La experiencia de dos décadas de gestión del programa en la Red Universidad de Jalisco ha permitido reconocer las complejas y diversas dinámicas que inciden en el trayecto de formación profesional de los estudiantes indígenas, que logran su ingreso, permanencia y egreso.

La existencia del programa y su proceso de institucionalización han permitido visibilizar las problemáticas que enfrentan los estudiantes que provienen de un entorno social con una cultura y una lengua materna diferentes a las mayoritarias, fuentes de información limitadas y una deficiente formación de pregrado; condiciones en las que deben integrarse a un modelo educativo que generalmente ha desarrollado una pésima concepción y valoración de los conocimientos y saberes de estos pueblos.

Estas características, aunadas a las dificultades económicas y la exclusión estructural de sus culturas, impulsan al programa para orientar su acción reconociendo en la acción afirmativa una posibilidad de transformar de manera concreta las condiciones de acceso y egreso de los estudiantes indígenas, sin embargo, más allá de acciones que busquen atender el problema desde la perspectiva de la equidad y la inclusión, reconocemos la necesidad de desarrollar estrategias que nos permitan impulsar políticas interculturales que busquen generar cambios significativos en las dinámicas institucionales para el éxito de los estudiantes indígenas en su proceso de formación profesional.

La udeg declara como misión el ser “una Universidad Pública, comprometida con la formación de capacidades profesionales, competentes y con responsabilidad social y sostiene como encargo el de extender los beneficios del saber a todos los miembros de la sociedad”.

En la Ley Orgánica de la Universidad de Guadalajara, en el capítulo II, artículo 5, fracción 3 establece como fines “rescatar, conservar, acrecentar y difundir la cultura” (UDEG, 2001). Los ejes estratégicos de innovación educativa y extensión parecen ser los dos ejes de seis que pudieran estar relacionados con el fomento de la interculturalidad, la equidad y el fomento a la identidad cultural.

El PAAEI (Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas) de la UDEG tuvo la ventaja de hospedarse en la UACI, que ya tenía presencia en las comunidades indígenas de la región. El programa permitió visibilizar la problemática de los estudiantes indígenas dentro de la Universidad de Guadalajara. En este sentido, el programa ha realizado gestiones dentro de la misma Universidad de Guadalajara, las cuales han coadyuvado a un cambio en la comunidad universitaria tendente a la apertura hacia la diversidad, reconociendo los valores de las culturas originarias e integrándolos a la formación académica de los estudiantes en general.

Es precisamente en 2005 que, gracias al apoyo de la Coordinación de Control Escolar, el programa comenzó a reconocer a los aspirantes y posteriormente estudiantes indígenas a través del sistema escolar de inscripción, en el cual se anexó un ítem con la opción de reconocer si provenía de una comunidad indígena o hablaba una lengua indígena.

Los tutores fueron desarrollando sus propias estrategias y estilo de dar las tutorías en cada uno de sus centros universitarios. Poco a poco se han ido ganando la confianza de los tutorados.

Estudiantes indígenas en los centros universitarios

Dentro de la Universidad de Guadalajara, existen seis centros universitarios metropolitanos:

- CUAAD: Arte, Arquitectura y Diseño.
- CUCBA: Ciencias Biológicas y Agropecuarias.
- CUCEA: Ciencias Económico Administrativas.
- CUCEI: Ciencias Exactas e Ingenierías.
- CUCS: Ciencias de la Salud.
- CUCSH: Ciencias Sociales y Humanidades.

Asimismo, hay nueve centros universitarios regionales en todo Jalisco:

- Cualtos, en Tepatitlán de Morelos.
- Cuciénega, en Ocotlán.
- Cucosta, en Puerto Vallarta.
- Culagos, en Lagos de Moreno.
- Cucsur, en Autlán de Navarro.
- Cunorte, en Colotlán.
- Cusur, en Ciudad Guzmán.
- Cuvalles, en Ameca.
- CUT, en Tonalá.

Los centros universitarios regionales donde se encontró mayor población de estudiantes de pueblos originarios se mencionan a continuación.

Cuciénega

El Centro Universitario de la Ciénega (Cuciénega) forma parte de la Red Universitaria de Jalisco de la Universidad de Guadalajara. Es un centro universitario cuya fundación se remonta a 1994, resultado de la reforma académica emprendida por la misma Universidad de Guadalajara a fines de la década de los ochenta. Como resultado de dicha reforma, la Universidad de Guadalajara se descentraliza desde la ciudad de Guadalajara hacia todas las regiones del estado de Jalisco por lo que, en ese año, se fundan cuatro centros universitarios regionales: Centro Universitario de los Altos, Centro Universitario del Sur, Centro Universitario de la Costa y Centro Universitario de la Ciénega.

El Centro Universitario de la Ciénega se encuentra en la Región de la Ciénega en territorio del estado de Jalisco, operando con cuatro sedes, tres de ellas en Ocotlán, La Barca y Atotonilco el Alto, y una más fuera de la misma zona. La rectoría de este centro universitario se encuentra en la ciudad de Ocotlán.

Tradicionalmente los estudiantes indígenas provienen:

- De la comunidad de Tuxpan, Jalisco, una ciudad media situada en el sur del Estado de Jalisco reconocida como una comunidad indígena.
- De diversas comunidades de la meseta tarasca y del estado de Michoacán en general.
- De las comunidades indígenas que se encuentran sobre la ribera norte del lago de Chapala, zona geográfica en la que es notoria la comunidad de Mezcala y San Pedro Itzicán.
- De otras regiones o comunidades indígenas, entre las que destacan la región del istmo del estado de Oaxaca y costa de Oaxaca, Guerrero y Chiapas.
- Del estado de Tlaxcala.

De las problemáticas que se han podido descubrir entre los estudiantes de grupos étnicos diversos con matrícula en este centro educativo, se pueden mencionar las siguientes.

- *Precariedad económica en lo general.* La gran mayoría traen pocos recursos, lo que los lleva a limitaciones severas en cuanto a alimentación.
- *Soledad y aislamiento.* Esta situación los lleva a la deserción durante los primeros semestres, pero no adquiere tonalidades de gravedad entre los estudiantes que llegan de Tuxpan, pues se ha conformado un entorno de gran colaboración entre los estudiantes.
- *Problemas familiares.* Existen conflictos que dejan en las comunidades indígenas de origen, mismos que son soportadas por los estudiantes. En este caso se pueden citar la desintegración familiar y el alcoholismo de algunos miembros de sus familias, situación que se convierte en un lastre para la consecución de sus objetivos académicos.
- *Problemas en el aula.* Presentan dificultades en la comprensión de algunas materias que tradicionalmente se consideran difíciles, tal es el caso de las asignaturas que tienen un alto contenido cuantitativo.

Cunorte, Colotlán

Con la creación del Centro Universitario del Norte (Cunorte) y el Centro Universitario de los Valles (Cuvalles) mediante dictamen CGU-1881-00 con fecha del 16 de marzo de 2000, terminó por consolidarse la Red Universitaria en Jalisco de la Universidad de Guadalajara, acción iniciada en 1989.

En enero del año 2000 el rector general, Víctor Manuel González Romero, convocó a un grupo representativo de universitarios entre funcionarios y académicos prestigiosos a conformar el Comité de Planeación para la creación de los centros universitarios del Norte y Valles, planteándose la necesidad de la creación de los mencionados centros en ese mismo año, por lo que de inmediato se formaron comisiones con encomiendas específicas, cuyas opiniones y resultados se dieron a conocer al pleno del comité, mismo que con el paso de las reuniones el número de integrantes se fue ampliando y con ello los puntos de vista y opiniones se fueron enriqueciendo hasta llegar a la propuesta de la creación de los campus con la misión de desarrollar la educación a distancia y la colaboración entre centros para fortalecer la Red Universitaria en Jalisco (*Historia del Centro Universitario del Norte*).

El municipio de Colotlán está ubicado en la región norte del estado de Jalisco, en México. El nombre *Colotlán* significa ‘lugar de alacranes’ en náhuatl. El Centro Universitario del Norte (Cunorte) emprende acciones para que los alumnos indígenas de comunidades wixárika puedan estudiar en dicho plantel de la Universidad de Guadalajara. El objetivo es, con ayuda de instancias estatales y municipales, facilitarles alojamiento, alimentación, cuidado de los hijos y, en el caso de los aspirantes, registro, así como transporte al centro universitario.

El actual rector del centro universitario, Gerardo Alberto Mejía Pérez, señaló que en septiembre y octubre Cunorte ofreció información sobre procesos y procedimiento de ingreso a la udeg a las comunidades de San Andrés Cohamiata y Santa Catarina Cuexcomatitlán, durante una asamblea general. El centro irá también a las localidades de Pueblo Nuevo y Tuxpan de Bolaños, y regresará a Santa Catarina y San Andrés, para ofrecer la asesoría necesaria que les permita registrarse entre finales de enero y principios de febrero (2014).

Una vez realizados los registros, se buscará como trasladar a los aspirantes desde su comunidad hasta el centro universitario para que presenten la Prueba de Aptitud Académica (PAA). Mejía Pérez señaló que una de las ventajas del modelo educativo del centro es que asisten dos días por semana. Actualmente el Cunorte tiene registrados a casi 180 alumnos huicholes.

Cusur

El Centro Universitario del Sur fue creado el 26 de mayo de 1994 por dictamen del Consejo General Universitario, con dos sedes: Ciudad Guzmán y Autlán. Posteriormente, el 5 de agosto del mismo año fue aprobado el dictamen que modificó la estructura original, situación que derivó en la creación de dos centros universitarios independientes: el de la Costa Sur, cuya sede es Autlán, y el del Sur, con sede en Ciudad Guzmán.

El centro universitario se integra a partir de la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, ofreciendo además de esa licenciatura la de Médico Cirujano y la de Derecho. Seis meses después de la fundación del centro universitario se incorpora la carrera de nivel técnico en Enfermería cuyo origen se remonta a 1997, dependiente del Sistema de Educación Media Superior de la misma Universidad de Guadalajara.

Ciudad Guzmán es la cabecera municipal de Zapotlán el Grande, Jalisco; está considerada como una de las principales ciudades del estado por su factibilidad como polo de desarrollo industrial, comercial y turístico.

Debido al proceso educativo de los indígenas del estado de Jalisco, y tomando como base el proceso de desarrollo y globalización que se vive en nuestro país, y que impacta a la población con mayor grado de pobreza y marginación, como campesinos, migrantes e indígenas, entre otros, nuestro estado no se encuentra ajeno a severos problemas socioculturales.

La UACI-UDG (Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas), durante casi 14 años de trabajo, ha venido realizando una serie de acciones encaminadas a apoyar a la población indígena con el fin de ayudarlos a

establecer mecanismos para involucrarse en dicho proceso nacional sin dejar de formar parte de su cultura.

La tarea de la línea intercultural de la UACI tiene como base el fortalecimiento y permanencia del Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas (PAAEI), el cual inició sus funciones en el año 2003. La principal misión de dicho programa es incrementar la matrícula, el nivel académico y el nivel educativo de todo aquel estudiante a nivel licenciatura que desee continuar estudios a nivel superior.

En el CUSUR inició el proceso en el mes de junio de 2003 con la formación de tutores para estudiantes indígenas con un curso taller con una duración de 30 horas, el cual concluyó en octubre de 2003 y en el que se formaron 13 tutores de los diferentes departamentos; comenzó sus funciones en el mes de noviembre, constituyendo formalmente el Comité Tutorial para Estudiantes Indígenas el día 12 de enero de 2004.

Este comité tuvo como antecedente la experiencia institucional del Programa de Tutorías en la Carrera de Medicina Veterinaria y Zootecnia, que comprende el desarrollo de estrategias y de tareas que se venían desarrollando durante los seis años previos. También, algunas tareas de otras instancias académicas han servido de referencia para la realización de esta labor tan trascendente, en función del apoyo a estudiantes universitarios de origen indígena.

Cucsur, Autlán de Navarro, Jalisco

Es uno de los nueve centros regionales de la Red Universitaria que se encuentran fuera del área metropolitana de Guadalajara. La presencia de la Universidad de Guadalajara con instalaciones y procesos educativos en la Región Costa Sur del Estado de Jalisco inicia con la oficialización de la Escuela Preparatoria Regional de Autlán el 12 de octubre de 1975 (primera escuela de la Udeg en el interior del estado).

En septiembre de 1980 se funda la Escuela de Agricultura de Autlán. A su vez, la preparatoria regional amplía sus servicios educativos creando los módulos de Casimiro Castillo en 1979, de El Grullo en 1980 y de Cihuatlán en 1981. Éstos, luego de no muchos

años se convirtieron en preparatorias regionales, generando a su vez su propia estructura con módulos y extensiones que prácticamente cubren los servicios educativos en este nivel en el ámbito regional. La oferta educativa en el nivel superior se incrementa con la apertura de las carreras de Administración y Contaduría en octubre de 1991, que integran un módulo dependiente de la Facultad de Ciencias Económico-Administrativas de Lagos de Moreno, al cual se le adicionan en septiembre de 1993 las licenciaturas de Abogado y Turismo.

Al crearse el Centro Universitario de la Costa Sur el 5 agosto de 1994, se ofertan cinco licenciaturas (Agronomía, Administración, Contaduría, Abogado y Turismo), con 939 alumnos. En los años de 1995 y 1996 se incorporan las licenciaturas de Ingeniero en Obras y Servicios e Ingeniero en Recursos Naturales y Agropecuarios respectivamente, aumentando la población a 1 mil 332 estudiantes, permaneciendo estos siete programas educativos hasta el ciclo escolar 1998-A, en que entra en receso la carrera de Agrónomo, de modo que registra el centro 1 mil 289 estudiantes. En el ciclo 2000-B, se oferta la carrera de Técnico Superior Universitario en Electrónica y Mecánica Automotriz (TSUEMA), consignando ya 2 mil 135 educandos. Para el semestre 2001-B se agregan a la oferta educativa la Ingeniería y el Técnico Superior Universitario en Teleinformática, aumentando a la población estudiantil a 2 mil 250 alumnos.

Durante casi cinco años el centro mantiene la misma oferta educativa (siete licenciaturas y dos TSU), y un máximo de 3 mil alumnos; hasta el ciclo escolar 2005-B, en que inician la Maestría en Administración y Gestión Regional y la Maestría en Ingeniería en Desarrollos Tecnológicos. Aun así, por diversos factores, la matrícula se muestra a la baja, consignándose para el ciclo escolar 2006-B 2 mil 349 alumnos. En los ciclos o semestres 2006-B, 2007-A y 2007-B, se suman a la oferta del Cucsur la Ingeniería en Mecatrónica, la Licenciatura en Nutrición, el Doctorado en Biosistemática y la Maestría en Recursos Naturales; a lo que se añade en el ciclo 2008-A la reactivación de Agronomía, subiendo la matrícula a 2 mil 553 alumnos. También en el ciclo 2008-A se integra el programa educativo de Ingeniero en Procesos y Comercio Internacional, alcanzando el centro 2 mil 710 estudiantes. Para el

ciclo 2009-A, se agrega a la oferta la Licenciatura en Biología Marina, y las maestrías en Derecho Constitucional, Finanzas Empresariales y Análisis Tributario, oscilando desde ese semestre la población estudiantil entre 3 mil 200 y 3 mil 400 alumnos. En síntesis, a 20 años de existencia de la Red Universitaria de Jalisco, el Cucsur oferta 20 programas educativos.

Situación sociocultural de estudiantes indígenas en el ciclo escolar 2014-B en Cuciénega, Cunorte, Cucsur y Cusur de la Universidad de Guadalajara

El número de estudiantes indígenas encuestados en cada centro no guarda relación con el número total de estudiantes indígenas que efectivamente se encuentran matriculados en cada uno de estos centros universitarios, sino más bien tiene relación con la oportunidad que se tuvo al momento de hacer las encuestas, de encontrarse con más o menos estudiantes de este tipo, al momento de llegar y aplicar las encuestas.

Ciclo escolar 2014-B. En el Centro Universitario del Norte (se caracteriza por tener un fuerte componente de población escolar de origen indígena), Centro Universitario del Sur, Centro Universitario de la Costa Sur y Centro Universitario de la Ciénega, se encuestaron de diferentes semestres un total de 86, 26, 16 y 14 alumnos respectivamente.

Género. El 58% (82) de los estudiantes indígenas encuestados se refirió al sexo masculino y el restante, 42% (60) correspondió al sexo femenino. La presencia de centros universitarios en las diversas regiones del estado de Jalisco, ha dado oportunidad al género femenino del interior de la entidad para llevar a cabo estudios de nivel superior. A pesar del fuerte arraigo conservador y machista que prevalece en la mayoría del pensamiento del varón indígena, el convencionalismo de que la mujer no debe salir de casa, y menos para estudiar, se ha derrumbado.

Municipio. Los estudiantes indígenas provienen de comunidades bien identificadas por su población indígena del estado de Jalisco, tal es el caso de Mezquitic (52), Tuxpan (22), Bolaños (19) y Cuautitlán (10). Todos ellos son nahuas; otros son de diferentes municipios como Poncitlán, Huejuquilla el Alto, Villa Purificación, etcétera. Con menos estudiantes, suman 142 los encuestados.

Etnia. El náhuatl predomina en el Centro Universitario de la Costa Sur (Cucsur). En el Centro Universitario de la Ciénega (Cuciénega) se manifiesta el coca, el náhuatl, el purépecha y el zapoteco. En el Centro Universitario del Norte predomina el wixárika, aunque también tienen alguna representación el tepehuano y el mixteco. En tanto que en el Centro Universitario del Sur (Cusur) se hizo referencia al náhuatl.

Recursos económicos. Un aspecto muy importante en el proceso de educación superior, es contar con los recursos económicos que permita al estudiante universitario permanecer alrededor de cuatro o cinco años estudiando una carrera hasta su culminación. En la muestra, 121 de 142 estudiantes contestaron no disponer de este recurso, lo que es una limitante en la educación de los pueblos indígenas, situación que tiene su origen en múltiples factores histórico-sociales y culturales que vive en general la población indígena al tratar de incorporarse al sistema económico-administrativo.

Con respecto a la persona de la familia que apoya a los estudiantes en la carrera profesional, 88 de 142 alumnos, respondieron que sus padres y la ocupación en la que trabajan, 41 estudiantes contestaron en labores del campo, 17 en comercio, 13 de empleado y los restantes estudiantes revelaron ama de casa, oficio independiente o no respondieron.

En relación con los apoyos externos, 95 de 142 estudiantes no cuentan con sustento alguno de una institución (gobierno, fundación, organización). México como país exhibe grandes desigualdades, pero aunque la Universidad de Guadalajara ha llevado a la práctica un proyecto educativo de red universitaria, haciendo posible que muchos estudiantes de extracción humilde en la actualidad estudien, sigue faltando un complemento gubernamental para hacer que la sociedad llegue a ser una sociedad más equitativa.

Una buena proporción de los estudiantes indígenas en el Estado de Jalisco, no tienen recursos para su educación; entonces es de esperar que tengan que trabajar para conseguir ese recurso. Sesenta y dos de la población escolar indígena en los centros universitarios regionales, tiene que trabajar para solventar su proyecto educativo y el resto, que son 80, no trabajan.

Situación socio-cultural de adaptación. En México, el sistema de educación superior ha creado las universidades interculturales en diversos estados del país como Chiapas, Sonora, Veracruz, entre otros. En el caso del estado de Jalisco, a la fecha no cuenta con una universidad intercultural, tampoco la Universidad de Guadalajara tiene un centro universitario que ofrezca formación a estudiantes indígenas.

Si bien la Universidad de Guadalajara se interesa en conocer el origen de los aspirantes al momento de solicitar su ingreso a la educación superior, por cuanto en el proceso de inscripción se les solicita información acerca de su pertenencia a algún grupo étnico del país. Sin embargo, en muchas ocasiones los aspirantes no señalan esta información, debido a la sutil discriminación que ha existido en México durante toda su historia.

La mayoría de los estudiantes indígenas encuestados, que son 114, considera a la Universidad de Guadalajara preparada para atender a estudiantes de distintos grupos étnicos, lo que responde a buen nivel de satisfacción. En este caso, son resultados positivos por parte del Programa de Apoyo Académico para Estudiantes Indígenas (PAAEI). A lo anterior, sólo es necesario señalar que siguen existiendo 28 alumnos que señalan la no existencia de igualdad de oportunidades para todos los estudiantes, y menos para los grupos étnicos identificados.

Discriminación. Durante su trayectoria académica van contando con aspectos que dificultan su formación académica, como la discriminación que consideran tener los estudiantes indígenas que son 42; sobre el proceso de socialización con sus compañeros de grupo y comunidad universitaria, 100 mencionan que no viven la discriminación. Aunque es de llamar la atención que al preguntarles quiénes los discriminan, 107 estudiantes no la contestaron. Por ello, quedan serias dudas sobre la existencia real y efectiva de comportamientos discriminatorios dentro de la universidad.

Un factor exterior de discriminación se debe al origen, el color de la piel y el uso de algún dialecto (11 alumnos) y nuevamente sobresale que 93 estudiantes tampoco la respondieron. Se relaciona la discriminación con el desempeño académico, 28 estudiantes indígenas lo confirmaron y 32 alumnos no respondieron. Aunque no son la mayoría de las estudiantes, sí existen causas de posible deserción escolar.

En la asistencia a reuniones sociales, da la pauta que 113 compañeros de estudio permiten socializar con personas de origen étnico que tienen otras costumbres y tradiciones, y 29 no les dan la oportunidad de integrarse. Son 113 los estudiantes que asisten a reuniones sociales por motivos internos (pensamientos, sentimientos o creencias) y motivos externos a lo personal, y 29 alumnos que no asisten para integrarse.

Comunidad, identidad y estudios universitarios. El hecho de que jóvenes indígenas salgan de su lugar y se alejen de su gente puede tener consecuencias de lejanía en la pertenencia, así como la adquisición de otros conocimientos ajenos a la identidad y cosmovisión del lugar de origen. Describen 126 estudiantes que los conocimientos académicos no perturbaron sus creencias, a diferencia de 16 estudiantes que sí se encuentran afectados durante el proceso académico. Dado el amplio margen de distancia, se puede decir que no es fundamental la identidad o cosmovisión frente a la preparación académica.

En relación con la afectación al terminar la carrera profesional respecto a los derechos en la comunidad de origen, 122 estudiantes de origen étnico corroboran que no afectaron sus derechos después de salir de su carrera universitaria, 14 expresan que tienen cierta desventaja y seis no respondieron la pregunta.

Los estudiantes de origen étnico al terminar sus estudios profesionales y titularse, tienen como propósito de trabajo ejercer su carrera; otros, buscar trabajo en una institución de gobierno, además de proyectos personales como es salir al extranjero para estudiar una maestría, o buscar mejores oportunidades de empleo y desarrollo tecnológico. También mencionaron ampliar su proyecto de vida y con un gran esfuerzo trabajar en sus pueblos y rancherías, ya que no hay muchas personas preparadas, sobre todo en lugares marginados y con más necesidad, para mejorar las condiciones económicas y ayudar en

todo lo que se pueda; así como también no regresar a su comunidad de origen para trabajar en algo más urbano.

Un elemento de mucha importancia en relación con la educación superior de los estudiantes indígenas es su expectativa sobre volver o no a sus comunidades de origen, de los 142 encuestados que son el total, 84 estudiantes al concluir los estudios profesionales no tienen contemplado regresar a su lugar de origen, 55 estudiantes sí desean volver a sus raíces y tres estudiantes simplemente no atendieron el cuestionamiento.

Conclusiones

En la actualidad la Universidad de Guadalajara es la institución de mayor relevancia en el estado de Jalisco, pues se encuentra en casi todo el territorio del estado y cuenta con un elevado número de estudiantes, personal académico y administrativo.

La Red Universitaria de la Universidad de Guadalajara se inició en la década de los noventa, y para el año 2014 cumplió su segunda década, para conformar una relación entre Universidad y las sociedades regionales, y así evitar que los estudiantes se alejen demasiado de sus lugares de origen; así como incrementar la matrícula de estudios en todo el estado de Jalisco.

La Unidad de Apoyo a Estudiantes Indígenas (UACI), así como el Programa de Apoyo Académico, han realizado una función de conexión entre los estudiantes indígenas y la Universidad de Guadalajara a partir del año 2001, de forma que se enfocaron en detectar, apoyar e impulsar de los estudiantes universitarios. La tutoría como actividad principal en el apoyo a los universitarios indígenas se ha realizado en la mayor parte de la Universidad de Guadalajara por más de una década.

En el proceso de aplicación de las encuestas realizadas en cuatro centros universitarios regionales durante el ciclo 2014-B se realizaron diversas etapas: realización y envío de oficios, confirmación de cita para la aplicación de las encuestas, identificación de las áreas donde se localizan estudiantes indígenas, apoyo por parte de los funciona-

rios y personal de cada centro universitario para la aplicación de la encuesta, entre otros. Sin embargo el proceso se realizó de formas desiguales: mientras que en algunos centros universitarios se contó con el apoyo total, también se dieron situaciones de interrupción de información, en días festivos y en horarios diversos de los estudiantes indígenas, así como en el proceso de realización final de las encuestas. Asimismo hubo eventos externos a la institución educativa que también complicaron el proceso como los paros estudiantiles, así como los recorridos de hasta ocho horas, entre otros.

Respecto a la visita a los centros universitarios regionales, fueron necesarios tres viajes al Cunorte en el municipio de Colotlán, dos viajes al Cusur en Ciudad Guzmán, un viaje a Cucsur al municipio de Autlán de Navarro y cinco sesiones al Cuciénega para el levantamiento de encuestas que fueron en los dos turnos, tanto matutino como vespertino con un total de 142 estudiantes de origen indígena.

En esta encuesta sobre las condiciones socioculturales de adaptación de estudiantes indígenas en los centros universitarios regionales de la Universidad de Guadalajara, se consideraron 24 reactivos respecto a datos personales, de vivienda y su lugar de origen; en el siguiente apartado aparecen preguntas acerca de la lengua materna y uso actual de la misma; en el tercer apartado se integraron temas de discriminación, así como aspectos económicos, culturales, políticos, sociales y físicos, personales, en los tipos de discriminación, en tanto les afecte para su desempeño académico; el cuarto apartado aborda el proceso de aceptación y socialización con sus compañeros de carrera; otra sección indaga sobre la igualdad de oportunidades educativas para conocer sus posibles expectativas futuras, también la universidad, como la percepción de los apoyos institucionales, becas, tutoría indígena, PAAEI, u otros tipos de apoyos; mientras que el último apartado se refiere a los cambios culturales a partir del proceso educativo.

Fue posible corroborar en las encuestas que los problemas de soledad, comunicación, convivencia y adaptación al medio universitario juegan un papel central en las posibilidades de desempeño e interacción de los estudiantes con sus compañeros y con sus profesores. Directamente en relación con la sensación de soledad, imposibilidad de comunicarse adecuadamente y poder convivir con los

demás, se genera en ellos gran inseguridad personal, incrementada, en algunos casos, por la falta de amigos o conocidos con quienes establecer lazos de compañerismo o amistad para desenvolverse adecuadamente.

Recomendaciones

- Orientar la educación superior en los territorios indígenas a la formación profesional del estudiante en su respectivo campo de desempeño (maestros, agentes de salud, promotores sociales, agentes de producción, cabildantes, gobernantes).
- Establecimiento de redes de apoyo e intercambio que permitan una adecuada interacción. Articulación e interlocución entre universidades, organizaciones y autoridades tradicionales indígenas.
- La educación superior en los territorios indígenas debe estar orientada hacia la consolidación de líneas laborales enmarcadas en el desarrollo interno de las comunidades.
- Establecer un fondo nacional de becas (o adecuar los fondos existentes) e incentivos para pueblos indígenas que garanticen un aporte para sostenimiento, manutención, pago de los costos académicos, financiación de un proyecto de investigación que articule estudiante-comunidad y desarrollo de cursos propedéuticos de nivelación que permitan el ingreso de los estudiantes en mejores condiciones de competencia.
- Adaptación de programas a los contextos indígenas. Contextualización de las experiencias de educación superior desde la diversidad cultural para disminuir la deserción ocasionada por conflictos derivados del choque cultural.
- Una calidad educativa, desde una visión positiva de interculturalidad buscará docentes indígenas profesionalizados y plenamente formados en educación intercultural bilingüe, con infraestructuras adaptadas a las diferencias ecológico-culturales de los pueblos indígenas, con un currículo indígena que responda a las necesidades y exigencias históricas y contextuales de dichas sociedades.

Reflexión final

Se ha analizado la difícil situación en la que los estudiantes de los mencionados centros universitarios regionales han vivido en la práctica diaria en sus aulas y entorno. El sistema educativo actual tiende a seguir manteniéndolos en niveles bajos de desarrollo educativo y de aprendizaje.

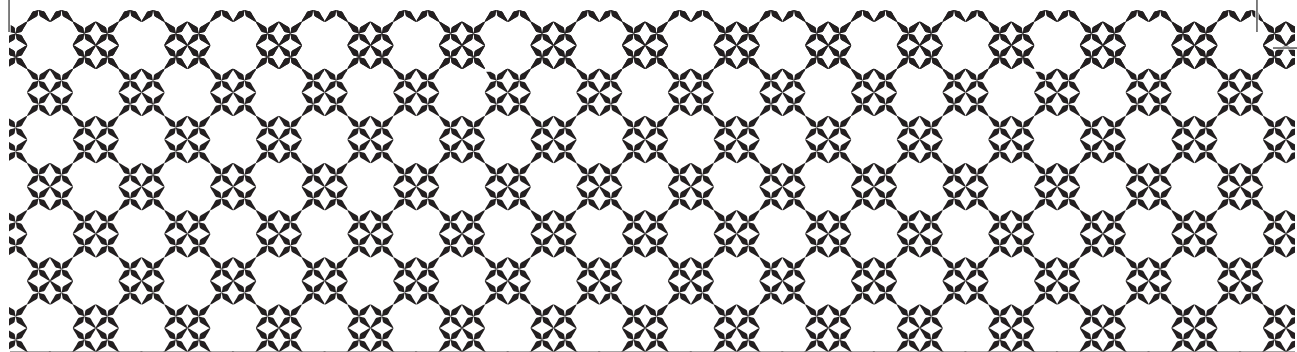
Es importante subrayar que el papel que ha jugado la Unidad de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas (UAAEI) desde su instauración hasta por lo menos el tiempo que duró la presente investigación, ha sido relevante.

En contraste con actitudes de rechazo al origen étnico o vergüenza, los estudiantes que participaron en esta investigación se encontraban muy estrechamente ligados a la UAAEI, y no sólo expresaban de diversas maneras su filiación étnica, sino que mostraban orgullo de su pertenencia. Hablar un idioma original o conocer y ser herederos de costumbres y tradiciones étnicas, o ambas cosas, fueron los elementos que destacaron como parte del reconocimiento y reivindicación indígena que hicieron los estudiantes.

Bibliografía

- ANUIES-Fundación Ford, la Memoria de Experiencias (2001-2005). Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en instituciones de educación superior. México.
- BARRAGÁN PÉREZ, J. (2009). Educación indígena: una mirada a la alfabetización. En *Revista electrónica El mundo indígena desde la perspectiva actual*. México (18).
- CHAVEZ ARELLANO, M. (2008). Ser indígena en la educación superior ¿desventajas reales o asignadas? En *Revista Electrónica de la Educación Superior*, xxxvii (4), 148.
- GUTIÉRREZ, R. (17 de junio, 2007). Sufren indígenas discriminación educativa. En *Universia México*.
- FERNÁNDEZ, Í. (2008). *Historia de México. La población: españoles, indios, mestizos y africanos*. México: Universidad Iberoamericana.
- GARCÍA, R. y Z. García Ríos (2014). Tutoría a estudiantes indígenas a nivel superior. En *Revista Global de Negocios*, 2 (1), pp. 95-105.

- HERNÁNDEZ CASILLAS, H., E. Vázquez, U. Nuño y A. García (2011). La construcción de un discurso racista sobre el indio en la prensa tapatía. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de la Ciénega.
- INALI (2008). *II Censo de Población y Vivienda 2005 y el Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales*. México.
- LOERA, M. (24 de noviembre, 2014). Cunorte con los indígenas. En *Gaceta de la Universidad de Guadalajara*.
- LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2009). Autonomías y derechos indígenas en México. México: Conaculta.
- Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas. Observatorio Ciudadano de la educación (2008). La educación indígena en México: inconsistencias y retos. *Este País*, 210: pp. 37-41.
- PAAEI (2001). Propuesta presentada a la ANUIES y Fundación Ford. México.
- Revista Global de Negocios*. vol. 2, núm. 1, 2014. Tutoría en estudiantes indígenas de nivel superior.
- VASCONCELOS, J. (1952). *El desastre*. México: Ediciones Botas.
- VILLA ROJAS, A. (1976). *El indigenismo en acción* (introducción). México: INI, p. 17.



El uso del idioma *hñähñu* en un proyecto de investigación estética

DAVID CHARLES WRIGHT CARR

Introducción

En 2013 un grupo de profesores y estudiantes de la Universidad de Guanajuato se unió con colegas de otras instituciones y con hablantes de la lengua *hñähñu* para llevar a cabo un proyecto de investigación estética sobre la obra del artista otomí José Luis Romo Martín[†]. Este proyecto tuvo seis metas, las cuales se enuncian en el protocolo inicial: contribuir a la comprensión del fenómeno de la inserción de los indígenas de México en la sociedad global; enseñar a los jóvenes creadores y a la sociedad en general a revalorar sus raíces culturales; difundir la obra del artista otomí José Luis Romo por medio de una exhibición de alto perfil; producir un libro sobre la vida y obra del maestro Romo e imágenes de su obra reciente; producir un documental sobre la vida y obra de Romo; y contribuir a la consolidación del Cuerpo Académico Estudio y Producción en Artes Visuales.

Hñähñu es la palabra usada por los hablantes de la variante del otomí que se habla en el Valle del Mezquital, Hidalgo, para referirse

[†] *Nota bene*, 12 de noviembre de 2018. Con tristeza informo que José Luis Romo Martín murió el 22 de mayo de 2016, cinco meses después de haber sido diagnosticado con cáncer. Queda su obra como testimonio de su pasión por el arte y por su pueblo.

a su idioma ancestral. Según la clasificación exhaustiva hecha por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, el *hñähñu* es una de las 364 variantes lingüísticas habladas por los pueblos indígenas de México; éstas pertenecen a 68 agrupaciones, las cuales corresponden a 11 familias lingüísticas. Cada una de estas variantes tiene, desde 2003, el estatus legal de una lengua. De acuerdo con este criterio, nueve variantes –o lenguas– pertenecen a la agrupación lingüística otomí, que forma parte de la familia oto-mangue (*Catálogo*, 2008).

En el proyecto que se describe aquí, en todo momento buscamos hacer uso público de la lengua *hñähñu*, que es la lengua materna del mencionado artista. Tratamos de contribuir a la revitalización de esta lengua, como instrumento de comunicación en el mundo contemporáneo, contrarrestando así las tendencias discriminatorias que siguen manifestándose en el seno de la sociedad mexicana. De esta manera, intentamos fortalecer la nueva visión del patrimonio lingüístico mexicano, plasmada en la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas:

Las lenguas indígenas son parte integrante del patrimonio cultural y lingüístico nacional. La pluralidad de lenguas indígenas es una de las principales expresiones de la composición pluricultural de la Nación Mexicana. [...] Las autoridades educativas federales y de las entidades federativas, garantizarán que la población indígena tenga acceso a la educación obligatoria, bilingüe e intercultural, y adoptarán las medidas necesarias para que en el sistema educativo se asegure el respeto a la dignidad e identidad de las personas, independientemente de su lengua. Asimismo, en los niveles medio y superior, se fomentará la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad y los derechos lingüísticos. [...] La sociedad y en especial los habitantes y las instituciones de los pueblos y las comunidades indígenas serán corresponsables en la realización de los objetivos de esta Ley, y participantes activos en el uso y la enseñanza de las lenguas en el ámbito familiar, comunitario y regional para la rehabilitación lingüística. [...] Corresponde al estado en sus distintos órdenes de gobierno la creación de instituciones y la realización de actividades en sus respectivos ámbitos de competencia, para lograr los objetivos generales de la presente Ley, y en particular las siguientes: [...] Incluir dentro de los planes

y programas, nacionales, estatales y municipales en materia de educación y cultura indígena las políticas y acciones tendientes a la protección, preservación, promoción y desarrollo de las diversas lenguas indígenas nacionales, contando con la participación de los pueblos y comunidades indígenas; [...] Impulsar políticas de investigación, difusión, estudios y documentación sobre las lenguas indígenas nacionales y sus expresiones literarias (Ley General, 2003: artículos 3, 11, 12 y 13).

Agradecimientos

El proyecto descrito en el presente trabajo recibió el apoyo de la Universidad de Guanajuato, por medio de la Convocatoria Institucional de Investigación Científica 2013, proyecto número 263. Quiero agradecer a los titulares y trabajadores del Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, el Museo Casa Diego Rivera, el Museo Iconográfico del Quijote y el Instituto Queretano de las Artes, por su apoyo y colaboración para la realización de las exhibiciones, publicaciones, conferencias y presentaciones. También agradezco al equipo de colaboradores y a todas las demás personas que contribuyeron a la realización de esta labor colectiva.

El equipo

El núcleo inicial de participantes se formó el 21 de febrero de 2013, en la celebración del Día Internacional de la Lengua Materna que se llevó a cabo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Fui invitado para presentar una conferencia sobre el arte otomí a través de los milenios. Ahí conocí a José Luis Romo Martín, cuya exposición retroactiva se inauguró ese día en el Museo de Arte de Querétaro, como parte de las festividades (figura 1). También conocí entonces a Joel Vega Pérez, un poeta otomí de Cardonal, Hidalgo, quien colaboró posteriormente con dos poemas sobre la obra de Romo, en *hñähñu* y castellano.



Figura 1. El pintor otomí José Luis Romo Martín. Fotografía del autor.

De regreso a Guanajuato, me reuní con mis colegas del Departamento de Artes Visuales de la Universidad de Guanajuato. Miguel Ángel Castro Acevedo, profesor de multimedia, aceptó dirigir y producir un documental sobre la vida y obra del maestro Romo, sumándose al equipo. Ramón Manuel Pérez Martínez, profesor de literatura hispanoamericana de Universidad Autónoma de San Luis Potosí, también ofreció colaborar con un trabajo de investigación. Para asegurar la precisión y la calidad literaria de los textos en lengua *hñähñu*, contamos con la participación del profesor Raymundo Isidro Alavez, quien desde hace tres lustros imparte un taller sobre este idioma en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y quien ha publicado traducciones al *hñähñu* de varios clásicos de la literatura universal (figura 2). También aceptó unirse al equipo el mismo artista, José Luis Romo Martín, sin cuya colaboración estrecha no hubiera sido posible el logro de nuestras metas. Con este equipo inicial solicitamos un apoyo a la Universidad de Guanajuato para cubrir los gastos esenciales del proyecto. El proyecto fue aprobado, se le asignó un monto de cien mil pesos, y en enero de 2014 iniciamos nuestra labor colectiva.



Figura 2. El maestro y traductor Raymundo Isidro Alavez. Fotografía del autor.

El entusiasmo inicial fue contagioso, por lo que contamos con la colaboración de dos colegas más del Cuerpo Académico Estudio y Producción en Artes Visuales, un grupo de profesores del Departamento de Artes Visuales de la Universidad de Guanajuato. El profesor de fotografía Salvador Salas Zamudio realizó el levantamiento fotográfico de una serie de obras en bronce de Romo, colaboró en la producción del documental y ayudó con el montaje de una de las exhibiciones. Juan Antonio Sustaita Aranda colaboró en la producción del documental y redactó un texto sobre la obra de Romo. Dos estudiantes de la Licenciatura en Artes Plásticas de la Universidad de Guanajuato, Raquel Barrios Arenas y Cintli Canul Damas, colaboraron en la elaboración del documental. Cecilia González Gómez, alumna de la Licenciatura en Ciencias del Arte y Gestión Cultural, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, fue becaria de la Academia Mexicana de Ciencias para participar en este proyecto como parte del xxiv Verano de la Investigación Científica en 2014. Aportó sus ideas acerca del reconocimiento de los rostros, como fenómeno

perceptual y cognitivo, en la apreciación de las máscaras de Romo. Ramiro Valencia, fotógrafo queretano, aportó las fotografías de dos series de obras del maestro Romo que fueron aprovechadas en las publicaciones del proyecto. Nidia Yolanda Barrero Ramírez, esposa de Romo, fue auxiliar en la elaboración del catálogo de las obras y aportó apoyo logístico a lo largo del proyecto. Yolanda Contreras Cortez, esposa del autor del presente trabajo y hablante de la lengua *hñähñu*, apoyó con la elaboración y revisión de los textos en este idioma.

Actividades y productos

Hasta la fecha se han realizado varias actividades colectivas y se han generado algunos productos concretos. Se montaron cinco exhibiciones de la obra de José Luis Romo Martín, en tres estados, con la participación del equipo de este proyecto. Los textos de sala de varias de estas exhibiciones fueron traducidos al *hñähñu*; de esta manera se insertó esta lengua indígena, junto con las obras plásticas de uno de sus hablantes, en los museos del centro y centro norte del país. Se produjo un documental sobre la vida y obra del maestro Romo. Se publicó un libro con una versión infantil del Quijote en otomí, castellano e inglés, con ilustraciones elaboradas *ex profeso* por Romo. Otros productos fueron dos artículos –uno en un catálogo de exposiciones y otro en una revista académica–, cuatro ponencias en foros académicos y cuatro conferencias. Se hicieron cuatro presentaciones de las publicaciones derivadas de este proyecto. Hay textos inéditos, uno en proceso de dictamen y otros que podrán ser publicados en los próximos años.

Exhibiciones de la obra de José Luis Romo Martín

El día 3 de julio de 2014 se inauguró la exhibición *Ya ajuä ha ra u'ada. Deidades en el maguey*, en el Museo Casa Diego Rivera, como parte del Circuito de Arte Pósitos “Arte en Conexión” (figura 3). Fueron expuestas tres series de obras. La primera, “Los rostros del maguey” (2003-2004), consiste en esculturas en bronce. Las otras dos, “Los

rostros del pasado” (2010-2011) y “Voces silenciosas” (2011-2013), están conformadas por obras elaboradas con una técnica innovadora desarrollada por el artista, empleando como materia prima pencas de maguey, las cuales han sido grabadas, disecadas y pintadas al óleo, en algunos casos con aplicaciones de hoja de oro y hoja de plata.



Figura 3. Piezas de bronce en la exposición en el Museo Casa Diego Rivera. Fotografía de Salvador Salas Zamudio.

El 20 de octubre de 2014, en el marco de la celebración de los 15 años del Taller de Hñähñu que imparte Raymundo Isidro Alavez en el Departamento de Lenguas de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, de la Universidad Nacional Autónoma de México, se montó una exhibición de las obras de Romo en aquella casa de estudios. Esta colaboración resultó del trabajo en equipo de estos dos creadores otomíes.

Durante los meses de marzo y abril de 2015, una selección de las obras exhibidas el año anterior en el Museo Casa Diego Rivera fue expuesta en el Centro de Atención al Visitante del sitio arqueológico de Cañada de la Virgen, en el municipio de San Miguel de Allende, Guanajuato. Esta exhibición fue consecuencia del acercamiento entre el Instituto Estatal de la Cultura y el artista.

Al mismo tiempo que la exhibición anterior, otra muestra de la obra del maestro Romo fue inaugurada en el Centro de las Artes de Querétaro, el 31 de marzo de 2015. Constó de las 30 obras en penca de maguey, creadas para ilustrar el libro *Ndada Hongahogam'ui pa ya bätsi. Don Quijote para los niños. Don Quixote for children. Edición trilingüe otomí-español-inglés*.

La serie de ilustraciones para el Quijote trilingüe, junto con varias piezas de las series de máscaras de deidades mesoamericanas, fueron exhibidas en el Museo Iconográfico del Quijote en Guanajuato, a partir del 8 de mayo de 2015. El texto de sala se presentó en *hñähñu*, castellano e inglés. Esta muestra despertó el interés de los expertos internacionales en la obra de Cervantes, participantes en el xxv Coloquio Cervantino Internacional, celebrado en Guanajuato del 25 al 29 del mismo mes. Se está explorando la posibilidad de llevarla a España.

Documental

El documental sobre la vida y obra reciente del maestro Romo fue dirigido por Miguel Ángel Castro Acevedo. Lleva como título *Ra hyokak'oihmi. El creador de imágenes de rostros. José Luis Romo Martín* (figura 4). Colaboraron varios miembros del equipo de trabajo, de manera especial la estudiante Raquel Barrios Arenas, quien participó en la grabación y edición del video. Esta obra integra grabaciones hechas en el taller del artista, en varios lugares en el Valle del Mezquital, y en el Museo Casa Diego Rivera, donde se montó una de las exhibiciones de la obra de Romo. Incluye diálogos en *hñähñu*, con subtítulos al castellano. Este documental fue publicado bajo el sello de la Universidad de Guanajuato, con estuche y librito impresos, con un tiraje de mil ejemplares (Castro *et al.*, 2015). Buena parte de este tiraje se ha donado a las bibliotecas públicas del estado de Guanajuato y a la Red de Bibliotecas de la Universidad de Guanajuato. Otra parte será vendida por esta universidad. Asimismo planeamos colocar el video en internet, con acceso gratuito, para alcanzar un público más amplio, incluyendo a los hablantes de las variantes del otomí.



Figura 4. Cubierta del documental *Ra hyokak'oihmi. El creador de imágenes de rostros*. José Luis Romo Martín (2015).

El Quijote trilingüe

Uno de los productos más relevantes de este proyecto colectivo es la edición trilingüe, en otomí, castellano e inglés, de la mencionada versión infantil de *El Quijote* (figura 5). Consta de una selección de cinco capítulos, adaptados por Benjamín Valdivia. Una edición anterior de esta obra, ilustrada con dibujos hechos por niños, fue publicada por el Museo Iconográfico del Quijote en 2012. La traducción al *hñähñu* fue preparada por Raymundo Isidro Alavez. El nombre en *hñähñu* que el traductor eligió para el personaje de don Quijote es *Ndada Hongahogam'ui*, 'el señor que busca la armonía'; de la misma manera bautizó con nombres otomíes a todos los personajes de los capítulos

traducidos. Las ilustraciones para la edición trilingüe fueron elaboradas por el maestro Romo, empleando su técnica de pencas de maguey policromas. Como hemos visto, esta técnica fue desarrollada para dos series de máscaras de deidades mesoamericanas; aquí sirvió para otorgar a los personajes de Cervantes su carta de naturalización icónica. Entre la traducción al *hñāhñu* y estas ilustraciones, nuestro equipo de trabajo logró “otomizar” al ícono de la cultura española. La traducción al inglés fue incluida por la insistencia de los colaboradores otomíes, considerando que este idioma es la tercera lengua –en algunos casos la segunda o la primera– para muchos niños otomíes, debido a los fenómenos migratorios de las últimas generaciones. El libro fue editado por el Museo Iconográfico del Quijote en Guanajuato, con un tiraje de 5 mil 500 ejemplares (Cervantes, 2015).

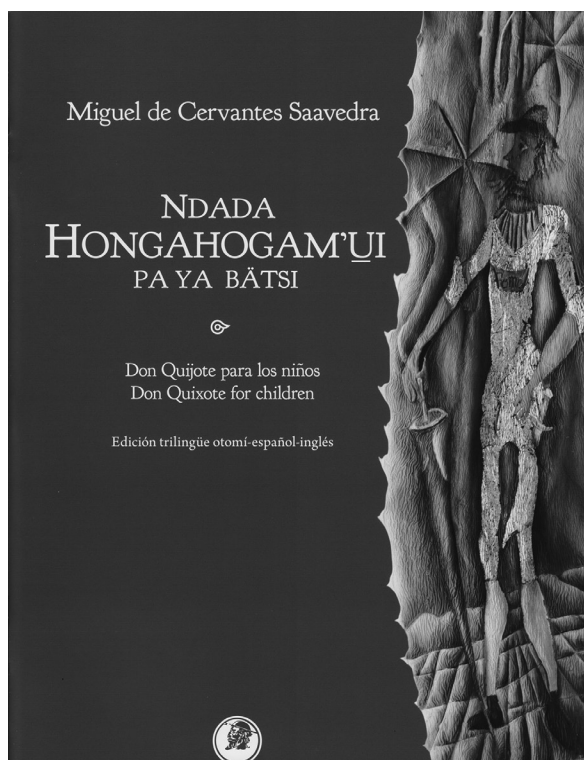


Figura 5. Portada del libro *Ndada Hongahogam'ui pa ya batsi. Don Quijote para los niños. Don Quixote for children. Edición trilingüe otomí-español-inglés* (2015).

Artículos publicados

En el transcurso de este proyecto se dieron a luz dos artículos. El primero fue un breve texto sobre la obra de José Luis Romo para el catálogo del programa de exhibiciones que incluyó la exposición de la obra de este artista en el Museo Casa Diego Rivera (Wright, 2014a). El segundo fue un artículo intitulado “*Ra hyokak’oihmi dega u’ada*. El creador de máscaras de maguey”, en la revista electrónica *Arteconciencia*, publicada por la División de Arquitectura, Arte y Diseño de la Universidad de Guanajuato (Wright, 2014b).

Ponencias en congresos

Los integrantes de nuestro equipo presentaron avances de este proyecto en dos congresos locales, el primero en la Universidad de Guanajuato, el segundo en un coloquio internacional que se realizó en el Museo Nacional de Antropología, en la ciudad de México. A continuación, se presenta información detallada sobre cada una de estas presentaciones.

- Miguel Ángel Castro Acevedo y David Charles Wright Carr, “Proyectos de creación e investigación”, ponencia presentada en la Jornada Intercambio de Creación e Investigación entre Cuerpos Académicos, llevada a cabo en el Edificio de las Artes, Campus Guanajuato, Universidad de Guanajuato, el 28 de abril de 2015.
- Juan Antonio Sustaita Aranda, “Dialéctica del vacío: la presencia y la ausencia en la obra de José Luis Romo”, ponencia presentada en el Encuentro Nacional La Máscara, realizado en el Edificio de las Artes, Campus Guanajuato, Universidad de Guanajuato, el 4 de septiembre de 2014.
- David Charles Wright Carr, “*Ra hyokak’oihmi*: el creador de imágenes de rostros”, ponencia presentada en el mismo Encuentro Nacional La Máscara, el 4 de septiembre de 2014.
- David Charles Wright Carr, “*Ya k’oihmi dega u’ada*: Las máscaras de maguey de José Luis Romo Martín”, ponencia presentada en el xvi Coloquio Internacional sobre Otopames, en el Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, en la Ciudad de México, el 22 de octubre de 2014.

Conferencias

Los resultados de este proyecto colectivo de investigación estética fueron presentados ante diversos públicos en la ciudad de Guanajuato:

- José Luis Romo Martín, “Deidades en el maguey”, conferencia presentada en el Museo Casa Diego Rivera, Guanajuato, el 4 de julio de 2014.
- José Luis Romo Martín, “Vivencias de un artista”, conferencia presentada en el Museo Iconográfico del Quijote, Guanajuato, el 8 de julio de 2014.
- David Charles Wright Carr, “La lucha por los derechos indígenas desde la Academia”, conferencia presentada en el Museo Regional de la Alhóndiga de las Granaditas, como parte del programa Espiral Foro Universitario, organizado por los estudiantes de la Universidad de Guanajuato, el 29 de abril de 2015; incluyó un apartado sobre el proyecto descrito en el presente trabajo.
- David Charles Wright Carr, “*Ra hyokak’oihmi*: José Luis Romo Martín, artista otomí”, conferencia presentada en el Departamento de Lenguas, como parte del I Foro Indigenista Sociocultural, organizado por los estudiantes de varios programas académicos de la Universidad de Guanajuato, con el apoyo del Congreso del Estado de Guanajuato, el 20 de mayo de 2015.

Presentaciones de publicaciones

Los principales productos del proyecto colectivo, el documental y el Quijote trilingüe, fueron presentados en diversos foros en Santiago de Querétaro, en la ciudad de Guanajuato y en Cardonal, una cabecera municipal del Valle del Mezquital, Hidalgo, donde la presentación fue transmitida por radio a la población otomí de esta región.

- José Luis Romo Martín, Raymundo Isidro Alavez y David Charles Wright Carr, presentación del libro *Ndada Hongahogam’ui pa ya bātsi. Don Quijote para los niños. Don Quixote for children. Edición trilingüe otomí-español-inglés*, en el Centro de las Artes de Querétaro, en Santiago de Querétaro, el 31 de marzo de 2015.

- Miguel Ángel Castro Acevedo, presentación del documental “*Ra hyokak’oihmi*, El creador de imágenes de rostros, José Luis Romo Martín”, en el Departamento de Lenguas, como parte del I Foro Indigenista Sociocultural, organizado por los estudiantes de varios programas académicos de la Universidad de Guanajuato, con el apoyo del Congreso del Estado de Guanajuato, el 20 de mayo de 2015.
- Raymundo Isidro Alavez y David Charles Wright Carr, presentación del libro *Ndada Hongahogam’ui pa ya bätsi. Don Quijote para los niños. Don Quixote for children. Edición trilingüe otomí-español-inglés*, en el Museo Iconográfico del Quijote, en la ciudad de Guanajuato, en el marco del xxv Coloquio Cervantino Internacional, el 26 de mayo de 2015.
- Raymundo Isidro Alavez y David Charles Wright Carr, presentación del libro *Ndada Hongahogam’ui pa ya bätsi. Don Quijote para los niños. Don Quixote for children. Edición trilingüe otomí-español-inglés*, en la radiodifusora XECARH “La Voz del Pueblo Hñähñu”, una dependencia de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en Cardonal, Hidalgo, en el marco de la celebración del xvii aniversario de la radiodifusora, el 2 de agosto de 2015.

Textos inéditos

Quedan algunos textos por publicar; se espera poderlos canalizar en un futuro no lejano. Mientras tanto, nos han servido como fundamento para las actividades diversas, mencionadas a lo largo del presente trabajo.

- *Catálogo de máscaras. Nfits’òfo muntsà k’oihmi. Catalog of masks.* José Luis Romo Martín, Raymundo Isidro Alavez (traducción al otomí del Valle del Mezquital), David Charles Wright (traducción al inglés).
- Ramón Manuel Pérez Martínez. *Sobre las máscaras de maguëy de José Luis Romo Martín* (texto inédito aprovechado como parte de la investigación para el documental).
- Juan Antonio Sustaita Aranda. *El revés de la máscara está en ambos lados. Las máscaras de José Luis Romo* (artículo en proceso de dictamen).

- Joel Vega Pérez. *Cuando Romo pintó su mundo. Nubu ra Romo bi k'ati ra xim'hai y Hermano uema hermano Romo hijo ñähñu. Ku uema ku Romo t'u nähñu* (textos inéditos escritos para el libro *Deidades en el maguey*).
- David Charles Wright Carr. *Deidades en el maguey. Ya ajuä ha ra u'ada. Deities in the maguey* (libro en preparación).

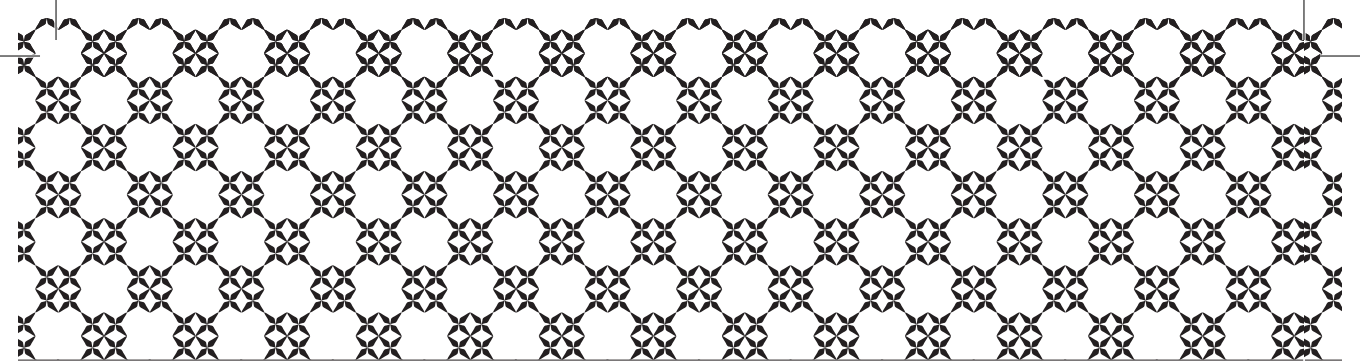
Conclusiones

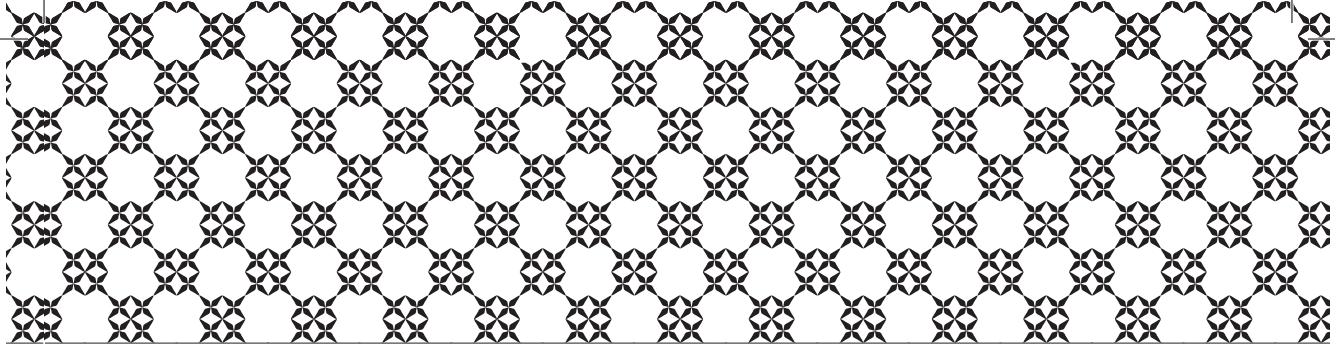
Como consecuencia del trabajo de un equipo intercultural durante más de dos años, logramos cumplir con la mayor parte de las metas formuladas al inicio del proyecto. El público que asistió a las exhibiciones, ponencias, conferencias y presentaciones tuvo la oportunidad de conocer de primera mano el trabajo de dos creadores otomíes, un artista visual y un traductor de obras literarias; ambos son ejemplos sobresalientes de personas que han logrado la inserción exitosa de las tradiciones culturales indígenas en la sociedad global contemporánea. El mismo público tuvo la oportunidad de ver, leer y oír las expresiones estéticas de estos creadores, en espacios culturales de prestigio; de esta manera se contribuyó a contrarrestar los efectos nocivos de siglos de discriminación. La meta de montar una exhibición fue cumplida con creces, ya que se hicieron cinco muestras de las obras de Romo, en instituciones culturales y educativas de tres estados. La publicación del libro sobre la vida y obra de José Luis Romo Martín quedó pendiente, porque esta parte del proyecto fue sustituida por otro libro, la versión infantil de *El Quijote*, con ilustraciones de Romo y traducciones al *hñähñu* y al inglés; esto se debió a la falta de recursos disponibles para publicar la obra que inicialmente se planeó, y al apoyo que se logró para la edición de la obra de Cervantes. El documental sobre el maestro Romo se hizo, se publicó y se está distribuyendo para ponerlo al alcance de un público amplio. Finalmente, la experiencia del trabajo en equipo, la formación de nuevas redes de colaboración y los productos logrados han contribuido a la consolidación del Cuerpo Académico Estudio y Producción en Artes Visuales, como cuerpo colegiado dedicado a esta disciplina académica y a la vinculación con

otros sectores de la sociedad pluricultural de la nación mexicana y su entorno global.

Referencias

- CASTRO ACEVEDO, M. (dir.), et al. (2015). *Ra hyokak'oihmi. El creador de imágenes de rostros. José Luis Romo Martín*, documental en DVD con impresos. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Secretaría de Gobernación (14 de enero, 2008). Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. En *Diario Oficial de la Federación*, 1a. sección: pp. 31-78; 2a. sección: pp. 1-96; 3a. sección, pp. 1-112.
- CERVANTES SAAVEDRA, MIGUEL DE (2015). *Ndada Hongahogam'ui pa ya bätsi. Don Quijote para los niños. Don Quixote for children. Edición trilingüe otomí-español-inglés*, Luz Adriana Ramírez Nieto y David Charles Wright Carr (eds.), Benjamín Valdivia (selección y adaptación), Raymundo Isidro Alavez (traducción al otomí del Valle del Mezquital), David Charles Wright (traducción al inglés), José Luis Romo Martín (ilustraciones). Guanajuato: Museo Iconográfico del Quijote.
- Secretaría de Gobernación (2003). Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. En *Diario Oficial de la Federación*, 1a. sección, pp. 2-6.
- WRIGHT CARR, D. (2014A). Ya ajuä ha ra u'ada / Deidades en el maguey / Deities of the maguey. En *Arte en conexión, lo mejor del arte en Guanajuato, Circuito estatal de exposiciones, verano 2014*. Guanajuato: Instituto Estatal de la Cultura, p. 2.
- WRIGHT CARR, D. (2014B). Ra hyokak'oihmi dega u'ada. El creador de máscaras de maguey. En *Arteconciencia* 7, pp. 62-76.





En torno a la relación entre juventud y religión

MARÍA EUGENIA PATIÑO LÓPEZ
MARÍA ESTELA ESQUIVEL REYNA

Introducción

El objetivo de este artículo es presentar una revisión de encuestas que exploren el nexo entre la juventud y la religión, con la intención de aproximarnos a la importancia que los jóvenes le otorgan así como a la presencia, relación y peso que a través de estas variables puedan establecerse, como acercamiento a las percepciones de los jóvenes en torno a las creencias y prácticas religiosas.

Para ello, serán analizados once estudios sustentados, primordialmente, en encuestas y que a su vez pueden ser divididas en dos tipos: aquellas dedicadas a conocer características generales de los jóvenes y que de manera tangencial dan una idea de la relación de la que se trata y por tanto, su abordaje es global, y aquellos en que la variable religión es el eje del diseño. Ambos tipos serán aquí descritos de manera entrelazada y en orden cronológico.

La percepción de los jóvenes a través de estudios generados por encuestas

En primer lugar corresponde al texto “Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad en México”¹ (2014) que recupera los resultados de tres encuestas hechas en México, a saber, la zona metropolitana de Guadalajara, el estado de Aguascalientes y la colonia El Ajusco en la Ciudad de México. En uno de los capítulos titulado “Con el peso de los años. Religión, edad y generación” escrito por Hugo José Suárez, se nos plantea lo siguiente:

La experiencia religiosa no es homogénea en todas sus dimensiones cuando se la analiza desde el código generacional; de hecho, las dos variables que la determinan son la edad y la región; hay circunstancias en las que prima una orientación generacional, y otras donde predomina la especificidad del lugar. Existen al menos dos tipos de comportamiento en los datos:

- Tendencia generacional, es cuando la variable etaria es la más consistente, lo que devela cercanías sobre todo a partir de compartir un mismo tiempo de nacimiento y un periodo histórico (es decir que un joven de Guadalajara se acerca más a un joven de El Ajusco que a un adulto mayor de su propia ciudad, y sucede lo propio con otras cohortes).
- Tendencia regional, cuando el comportamiento más significativo lo ofrece el territorio compartido y no la generación a la que se pertenezca (por ejemplo, un joven que tiene poco que ver con alguien de su misma edad en otro lugar, y mucho con alguien de otra edad que pertenece a su ciudad).

El texto enfatiza en la complejidad y diversidad existente en la experiencia religiosa, así como en las variables adyacentes, que permiten explicar entornos concretos.

¹ De la Torre R, Gutiérrez, C, Patiño, M.E., Silva, Y, Suárez H, Zalpa, G. (2014) Creer y practica en México. Comparación de tres encuestas sobre religiosidad. Ed. UAA/CIESAS/ Colegio de Jalisco. México.

Nuestro segundo estudio es la más reciente Encuesta Nacional de Valores en Juventud, publicada en noviembre de 2012 en México.² En ella, se asienta que la religión es sólo la séptima prioridad de los renglones a los que quienes fueron encuestados dieron importancia. Así, con valores superiores al 90 por ciento señalaron a la familia, el trabajo y el dinero. Con valores superiores al 85 por ciento a la pareja, la escuela y los amigos y con 67.6 por ciento, a la religión según fue ya señalado.

Existe, empero un elemento sobre el que la misma encuesta llama la atención: los jóvenes que expresaron tener la religión en un lugar relegado de su vida son tradicionales si se toma en cuenta que creen en la existencia de elementos que son propios de la religión que mayor número de fieles tiene en el país: la católica. Así, expresaron su creencia en el alma (82.1 por ciento), la Virgen de Guadalupe (79.1), los milagros (74.1), el pecado (71.1), los santos (67.1) y el infierno (58.1). De manera que, aunque la religión para ellos es relativamente poco importante, creen en elementos contenidos en ella.

Sobre la existencia de distintos componentes de la religiosidad, como pudieran ser los ya señalados: un lugar en la propia vida, o algunas creencias inherentes a una confesión determinada, Reinaldo Tan (2010) dirigió una encuesta, la segunda aquí descrita, realizada en Santiago de Chile³ con base en la pregunta: ¿qué es ser católico hoy en Chile?, que fue aplicada a tres grupos de edad: jóvenes, adultos y adultos mayores. Hace una diferencia entre las dimensiones de la religiosidad de las personas, mencionando la dimensión ideológica y la intelectual, correspondiendo ambas al ámbito del pensamiento; la experiencial, que se refiere al sentimiento, y las dimensiones ritualista y consecuencial, que corresponden a acciones guiadas por la voluntad. A ellas fue incorporada una sexta dimensión, la llamada organizacional, que habla de la participación institucional.

² Instituto Mexicano de la Juventud, “Encuesta Nacional de Valores en Juventud 2012”, en: http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/ENVAJ_2012.pdf. Consultada 3 de enero de 2016.

³ Reinaldo Tan Becerra (2010). Tres miradas de ser católico. Jóvenes, adultos y adultos mayores católicos chilenos ¿Encuentro o desencuentro?. En *Revista Cultura y Religión*, vol. IV, núm. 2, pp. 192-210.

Construyendo una relación entre la encuesta mexicana (2012) y la realizada en Chile por Tan (2010), puede ser visto que existe entre los jóvenes mexicanos una menor adhesión intelectual hacia la religión que hacia otros elementos presentes en su vida; y que éste no es el caso de la dimensión ritualista, que es adoptada en mayor medida y en aparente contradicción según fue ya señalado.

Por cuanto se refiere a los resultados del estudio chileno, Tan (2010) señala que la mayor brecha en lo relacionado con la religiosidad personal fue encontrada entre los jóvenes por una parte, y los adultos mayores por la otra. Lo atribuye al hecho de que las creencias, ritos y prácticas se han visto modificados por la creciente importancia que se da al individuo en la sociedad, proceso de cambio cuyas consecuencias han sido vividas de una manera más acabada por las nuevas generaciones. A una conclusión semejante arriban, por un lado, el estudio, tercero aquí descrito, de Romero Ocampo (2011)⁴ sobre el análisis histórico de seis encuestas nacionales sobre la juventud chilena; y por la otra, el estudio de Mendoza Enríquez (2011),⁵ cuarto elemento aquí integrado, en el que realiza un recorrido por los estudios de la juventud en México, y en el que destaca lo siguiente:

Los pocos estudios en la materia subrayan que los jóvenes adquieren una carga valorativa muy importante en sus hogares (Luengo, 2000; Palomera, 1990), a diferencia de la poca formación recibida en las escuelas (Bazdresch, 1987). Además, se observa que los jóvenes pertenecientes a las clases media y baja son influidos de manera determinante en su configuración valoral y religiosa por los medios masivos de comunicación. Como bien lo menciona Luengo (2000), lo anterior se traduce en que los valores juveniles presenten como características: su tendencia hacia el individualismo, sentido de independencia,

⁴ Javier Romero Ocampo (2011). "Los jóvenes chilenos y la religión. Una mirada a partir de las Encuestas Nacionales de Juventud. En *Revista Cultura y Religión*, vol. 5, núm. 1, pp. 80-94. En: <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/123/122>. Consultada 20 de diciembre de 2015.

⁵ Hipólito Mendoza Enríquez (2011). Los estudios sobre la juventud en México. En *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad*, vol. XVIII, núm. 52. núm 193, Vol. XVIII No. 52. En: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espinal/espiralpdf/espiral52/sociedad1.pdf> Consultada 28 de diciembre de 2015.

soledad e inseguridad existencial, deseo de cambio, actitud crítica hacia las instituciones, entre otras.

En lo que corresponde a temáticas religiosas, la gran mayoría de jóvenes se definen como católicos, aunque reconocen que no practican dicha religión, debido a que les causa cierta indiferencia el tema (Alducín, 1998), y en otros casos buscan nuevas explicaciones a su vida, razón por la cual se unen a otro tipo de creencias religiosas. (Mendoza Enríquez, 2011:213)

Esos dos autores ubican en el contexto de cambios de nuestras sociedades, el cambio religioso de los jóvenes, pero también es de destacar la permanencia en la indiferencia de amplios sectores.

Conclusiones semejantes, pero aplicadas a la juventud española, han sido formuladas por la Fundación Santa María⁶ de sacerdotes marianistas en su estudio de 2010, quinto de los que aquí se presentan. Está encaminado a conocer la situación de los jóvenes en torno a distintos aspectos de su vida y fue realizado por Josep Miró y su equipo de investigación (2011)⁷ de la Universidad Abat Oliba, de Barcelona, estudio del que se hablará más adelante.

Dentro del panorama de la juventud española del año 2010, Jóvenes Españoles 2010 de la Fundación Santa María, el capítulo relativo a la religión fue elaborado por Maite Valls. Esta autora, al hablar de las creencias religiosas de los jóvenes, señala la aparente contradicción que puede ser vista entre que la religión ocupa una prioridad muy

⁶ Juan González-Anleo y P. González Blasco (coord.). Jóvenes Españoles 2012, Nota de prensa. En <http://prensa.grupo-sm.com/2010/11/casi-la-mitad-de-los-j%C3%B3venes-espa%C3%B1oles-declara-su-falta-de-confianza-en-un-futuro-prometedor-para-el.html> Consultada 31 de diciembre de 2015. En otro sentido, esta fundación “ha sido la pionera en hacer estudios sistemáticos sobre la población juvenil española, y viene presentándolos, con una periodicidad aproximada de cinco años, desde 1984” (en <http://blogs.periodistadigital.com/patiosalesiano.php/2010/12/07/ison-religiosos-o-no-los-jovenes-de-hoy--2010>). Consultada el 24 de enero de 2013.

⁷ Miró i Ardevol, Josep (2011) y J. García y A. Vila (colab.). Perfiles de la situación de la religión en España. *Presentación Power Pont*. Barcelona: Institut del Capital Social, Universitat Abat Oliba CEU. En <http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=encuesta%20cis%202008%20sobre%20religi%C3%B3n&source=web&cd=24&ved=oCEEQFjADOBQ&url=http%3A%2F%2Fwww.uaoceu.es%2Fes%2Finvestigacion%2Fcatredas-e-institutos%2Finstituto-del-capital-social%2Festudios-y-publicaciones%2Fmonograficos%2Fperfiles-de-la-situacion-de-la-religion-en-espana&ei=lnoUMraO4viqAGxoIG4AQ&usg=AFQjCNEzqZPRiwpoxOxfch5rwyqyOWoHNg>. Consultada el 22 de noviembre de 2015.

lejana al primer orden, y el que un 53.5 por ciento de los jóvenes se definen a sí mismos como católicos, religión que es declarada como propia por ese grupo de edad.

En relación con la práctica de la religión, en el mismo estudio de la Fundación Santa María se encontró que alrededor de un 62 por ciento de los jóvenes españoles asiste nunca o casi nunca a la iglesia, y que “solo un 7% cumple con el precepto dominical de ir a misa, un 5% acude a la iglesia una vez al mes y un menor número de jóvenes, un 2%, acude más de una vez a la semana” (González-Anleo, 2010). Estas cifras son atribuidas por la autora a una merma en la transmisión de los valores cristianos, por una parte, y al hecho de que los jóvenes no ven en la religión un bien tangible a diferencia de las actividades de ocio o de sus relaciones de amistad, que satisfacen las necesidades por las que atraviesan tomando en cuenta su edad, por la otra.

Miró y su equipo, estudiosos de la Universidad Abat Oliba de Barcelona por su parte, sexto de los puntos aquí revisados, toman en cuenta un grupo de estudios sobre la religiosidad de los españoles, realizados por el Centro de Investigaciones Sociológicas de ese país. Este equipo también concluye que las generaciones más jóvenes son las más apartadas tanto de la pertenencia como de la práctica de la religión y ubica, hablando ya de la población de todas las edades, dos momentos críticos para esa separación: el “tiempo atrás”, que significa que la persona misma puede ver un desapego progresivo en su propia evolución, y el paso de la infancia a la adolescencia. En especial para este último proceso, ven al menos tres razones importantes, relacionadas más con la dimensión religiosa y con las familias de modo más concreto, a diferencia de los análisis mencionados arriba, que según fue anotado, buscan las explicaciones en las aceleradas transformaciones del entorno social. Así, señalan una crisis en el desarrollo de la fe en las familias, una escasa incidencia de escuelas católicas a cargo de congregaciones clásicas y el que la educación en la fe cuente con contenidos poco significativos para los jóvenes actuales. Con base en esos estudios del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), con sede en Madrid, sobre religiosidad, estos autores calculan que la Iglesia católica pierde alrededor de 1 por ciento de sus fieles al año.

En séptimo lugar de esta somera revisión, habiendo realizado un estudio longitudinal con adolescentes de América Latina y Asia, en torno a la identidad religiosa por un lado y la participación religiosa por el otro López, Huynh y Fuligni,⁸ equipo de investigación de la Universidad de Loma Linda, de California, obtuvieron hallazgos como los siguientes:

Durante la escuela secundaria la identidad religiosa se mantiene, mientras que la participación se niega, dicen estos autores. Controlando variables, los adolescentes con origen latinoamericano y asiático expresan niveles más altos de identidad religiosa; los primeros manifestaron tasas más altas de participación religiosa. Hablando de los adolescentes individuales, se encontró que los cambios en su identidad religiosa se relacionan más con modificaciones en las identidades étnicas de su familia, lo que sugiere, dicen sus autores, “importantes conexiones en el desarrollo de estas identidades sociales durante la adolescencia”.⁹

En octavo lugar, en los resultados de un estudio realizado por investigadores de la Universidad Católica Silva Henríquez¹⁰ no se ven diferencias con otras encuestas levantadas en el mundo hispanoamericano de las que ya se ha hablado aquí. Así, en relación con el orden que en las prioridades de la vida ocupa la religión, se ve que está muy lejos de ser la primera, que la religión católica es la más escogida y que es mucho más lo que se cree en ella que lo que se practican sus preceptos y exigencias.

Baeza y Sandoval (2007) explican esta situación actual de la relación entre los jóvenes y la religión como un cambio de linealidad. Señalan que en tiempos anteriores había una relación entre creer en Dios tal como era presentado en una religión determinada, y esto llevaba a participar en una iglesia. En la actualidad, en cambio, ellos

⁸ Anna López, V.W. Huynh y A.J. Fuligni (2011). A Longitudinal Study of Religious Identity and Participation During Adolescence. En *Child Development*, vol. 82, número 4, pp. 1297-1309.

⁹ *Idem*.

¹⁰ Jorge Baeza y M. Sandoval M. (2007). Valores en estudiantes de secundaria. Emergencia de nuevos valores en la juventud chilena actual. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez. En http://www.educarchile.cl/UserFiles/P0001/File/Estudio%20Valores_CEJU%5B1%5D.pdf. Consultado 4 de enero de 2016.

concluyen que ante la creencia en Dios puede darse o no la identificación con una religión y más allá, que esa identificación con una religión puede llevar o no a participar en una iglesia.

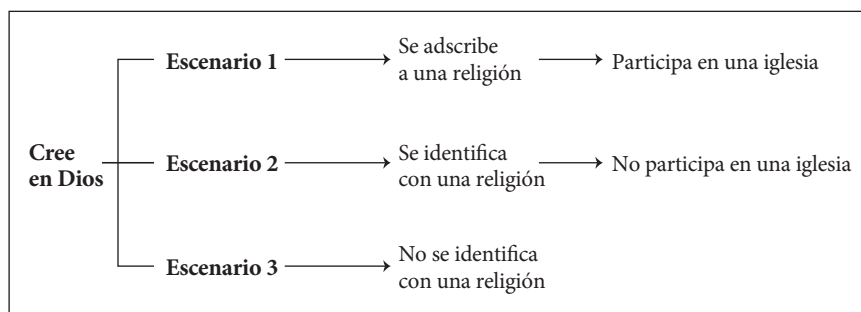


Gráfico 1. Los tres caminos de la fe para los jóvenes.

Como muestra el esquema, tenemos tres posibles escenarios o caminos para aquellas personas que creen en Dios: el primero de ellos implicaría una trayectoria tradicional, en la que se nace en una familia con alguna adscripción religiosa y ésta se asume como parte de la socialización primaria y secundaria; se confirma a través de los ritos que cada Iglesia disponga a lo largo de la vida de los creyentes (bautizo, matrimonio, muerte, etcétera) y se participa con distintos grados de intensidad en los cultos semanales o bien de manera más comprometida a través de grupos organizados desde las iglesias para involucrar a los jóvenes.

El segundo es tener la creencia en Dios y adscribirse a una religión heredada a través de la familia, pero no participan en el culto ni tampoco en sus rituales. Sin embargo, conservan la imagen de Dios y creencias básicas de la religión en la cual fueron socializados. Es el caso que mejor representa a los jóvenes: varios de los estudios, algunos aquí consignados, ofrecen datos desde los que se da cuenta que los mayores porcentajes de distanciamiento con las instituciones religiosas ocurre en este periodo de la vida, no obstante mantienen un anclaje con la adscripción religiosa.

El tercer caso implica la creencia en Dios, que puede aún guardar relación con la imagen en la que fueron socializados, pero ya no se identifican con ninguna religión. Es decir, la creencia sigue siendo un

eje rector pero la forma en que construyen su relación con la deidad es muy personal, ellos estarían ubicados en una categoría que Daniele Hervieu-Léger (2004) denomina “buscadores espirituales”, que implica la búsqueda constante de nuevos referentes procedentes de muy diversas matrices religiosas para construir su creencia de manera particular con anclajes a lo socializado, pero también con transformaciones en la manera de experimentarlo.

En este sentido, el estudio “Espiritualidad Juvenil a la luz de la VI Encuesta Nacional de Juventud”,¹¹ del Instituto Nacional de la Juventud del Gobierno de Chile, habla no sólo de la ya consabida creencia sin práctica que ha aparecido hasta aquí en la revisión que se presenta; introduce el término *desinstitucionalización*¹² para referirse a la falta de participación juvenil en todo tipo de organizaciones formales y no solamente las relacionadas con la religión. En este sentido, Giddens¹³ habla de un proceso más amplio al que denomina *destradicionalización*, que tiene como efecto una especie de desconexión de las propias tradiciones culturales y sociales, en especial entre las generaciones más jóvenes.

La novena encuesta que será considerada aquí es la realizada por Josué R. Tinoco¹⁴ con jóvenes mexicanos y pretende conocer los elementos psicosociales que constituyen la religiosidad. Su autor concluye que “la religiosidad es un constructo de procesos ideológicos que dan sentido de vida al individuo, basándose en prácticas, costumbres, hábitos, percepciones, predisposiciones y valoración que se da al concepto; no se circunscribe sólo a la pregunta ‘¿cuál es tu religión?’”.

¹¹ http://www.mideuc.cl/estudiojovenes/presentaciones/Esp_juvenil_2009.pdf. Consultado 12 de noviembre de 2015.

¹² Hasta donde pudo ser aquí investigado, *desinstitucionalización* aplicado a elementos religiosos es un término introducido por J. M. Mardones en su estudio “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, en *Política y Sociedad*, núm. 22, Madrid.

¹³ Jesús Rojano Martínez (2009). ¿Son religiosos o no los jóvenes de hoy?. En *Crítica*, núm. 962. En <http://revista-critica.com/wp-content/uploads/2012/11/962-Los-nuevos-j%C3%B3venes-I-imposible-entenderlos-jul-ago-2009.pdf>. Consultado 5 de enero de 2016.

¹⁴ Josué R. Tinoco (2009). Identificando los constructos de la religiosidad para jóvenes universitarios en México. Universidad Autónoma Metropolitana, México. En: <http://web.ebsco-host.com.dibpxy.uaa.mx/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=8&hid=24&sid=3c3691b2-b0f9-4161-bfe4-c535831a868a%40sessionmgr11>. Consultada 10 de enero de 2016.

La décima y última encuesta aquí revisada fue levantada entre universitarios de Medellín, Colombia en 1990 y estuvo centrada en el concepto de secularización, en conocer si ese proceso está o no haciéndose presente entre la población estudiada. Arboleda y los coautores sintetizan con el autor francés Hervieu Leger: “el fin de la religión se acabó”¹⁵, hablando de que aquel concepto pretendía que el avance de la modernidad con sus indicadores: racionalización, autonomía del sujeto y diferenciación institucional, habría de quitar el lugar a la religión. A partir de los años 1970, dicen los autores, se ve la irrupción de la religión en el espacio público (movilización colectiva religiosa en América Latina, Polonia, países árabes...), en el discurso cotidiano (renacimiento de la religiosidad popular, nuevas corrientes religiosas carismáticas o pentecostales...) y en la búsqueda del sentido (corrientes espiritualizantes, movimientos de introspección, movimientos ecológico-religiosos...) (Arboleda y otros, 1990).

Lo que parece, de acuerdo con los hallazgos de Arboleda y sus colaboradores (1990), en su estudio con jóvenes universitarios de Medellín, es que lo que sí va acabándose son las creencias religiosas totalizantes y globalizadoras. No hay una institución que pueda ofrecer un código de sentido único y global, de modo que las creencias y normas del cristianismo están dejando de ser seguidas sin recepción crítica. Así, la crisis de pérdida de fieles de las grandes instituciones religiosas no tiene su fuente en la secularización, sino en el pluralismo presente en la sociedad que ha permitido cuestionar y relativizar el sistema general de los valores. Esto, entre otros muchos efectos, ha causado una merma de la masa crítica que hasta entonces había dado por supuesta una cierta concepción sobre el mundo, la creación por parte de un ser divino, un grupo de gente que compartía estos postulados y un conjunto de rituales que enlazaba a la gente entre sí a la vez que la conectaba, según la fe, con la divinidad. Permitía también un andar más unívoco por el mundo. Encontraron que en Colombia en 1990 la asistencia a rituales religiosos por parte de los universitarios estudiados es más alta que en otros lugares del

¹⁵ Hervieu-Leger, D. (23 de abril, 1997). Religions et modernité. Conferencia-debate en la Ecole Normale Catholique. *Apud* Carlos Arboleda y otros (1990).

mundo. Esta asistencia se da más por voluntad que por tradición o por obligación y en ella se busca lo experiencial, la emoción, la afectividad.

De acuerdo con lo señalado por Arboleda (1990), en Europa han sido ya estudiadas dos tendencias de la religiosidad: la tendencia hacia lo emocional, que quiere decir que los jóvenes que asisten a las ceremonias quieren sentir emoción, de modo que se unen a ciertos elementos que son relevantes a su bienestar y su realización personal; este tipo ha sido llamado *religiosidad pentecostal* o *carismática*. El segundo tipo de religiosidad es llamado *religiosidad festiva* y es aquella que gira en torno a solemnizar algunos pasos en la vida: el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio y la muerte; esta religiosidad no tiene vínculos de continuidad con la Iglesia porque en la participación de esas celebraciones se termina todo ímpetu.

Conclusiones

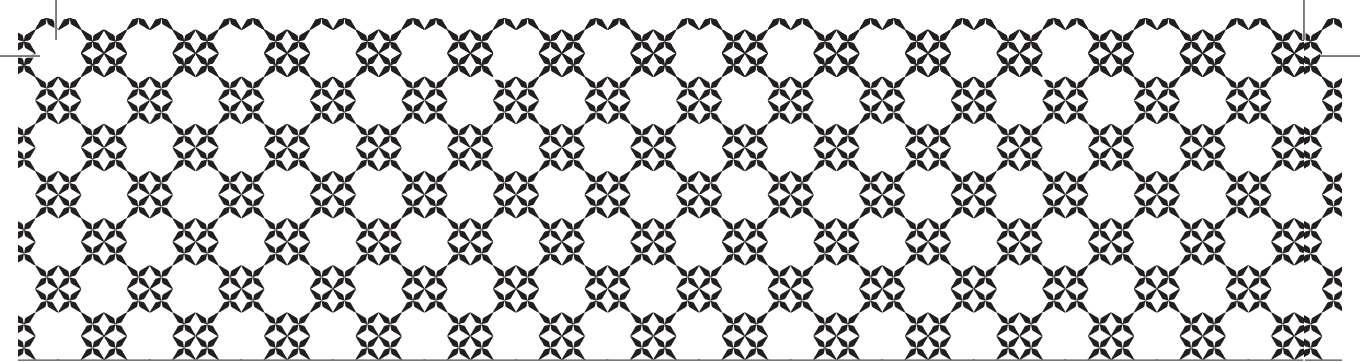
Estudiar el nexo entre juventud y religiones sugiere varios condicionantes que han sido evidenciadas por los trabajos aquí señalados: las grandes diferencias encontradas por los autores cuando se explora a la experiencia religiosa en este grupo etario; estas diferencias, presentes tanto si se comparan nuestros jóvenes con aquellos radicados en otras partes del mundo, o las distintas que conforman el país, como si el proceso se aplica dentro del grupo etario mismo, han sido estudiadas desde distintas perspectivas y con énfasis en puntos diversos. La necesidad metodológica y analítica de considerar variables añadidas que nos permitan correlacionarlas y acercarnos al papel y peso que ellas guardan en los diferentes entornos de vida, así como las posibles transiciones y permanencias.

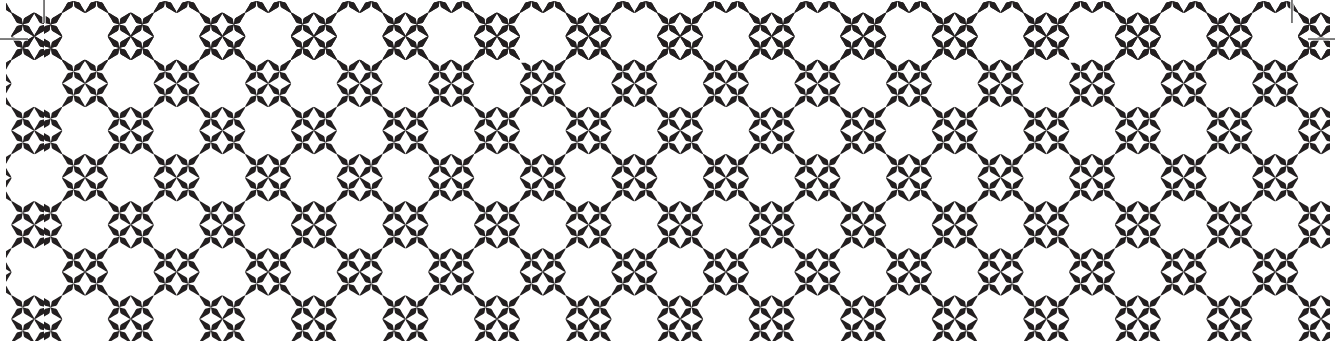
Es importante estudiar este vínculo como una propuesta, de las menos estudiadas en los estudios contemporáneos de juventud, para la comprensión de los modelos culturales y la búsqueda de posibles patrones así como la identificación de la diversidad y su práctica en las sociedades actuales.

Bibliografía

- ARBOLEDA, CARLOS (coord.), G. Franco, A. Gómez, C. Mejía, B. Guzmán, C. Ocampo (1999). *La religiosidad del universitario de Medellín*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Disponible en http://www.academia.edu/515416/La_religiosidad_del_joven_universitario_de_Medellin
- BAEZA C., Jorge y M. Sandoval M. (2007). *Valores en estudiantes de secundaria. Emergencia de nuevos valores en la juventud chilena actual*. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez. Disponible en http://www.educarchile.cl/UserFiles/P0001/File/Estudio%20Valores_CEJU%5B1%5D.pdf
- FEIXA, C. (20 de septiembre, 2011). La generación indignada. En *El País*. Disponible en http://elpais.com/diario/2011/09/20/opinion/1316469611_850215.html
- GARCÍA JORBA JUAN M. y J. Roca I Girona (2003). De la sotana al desapego. Panorama de las relaciones entre juventud y religión en la España del Siglo xx. En *Jóvenes. Revista de estudios sobre la juventud*, 7 (19): 28-28. Disponible en <http://www.libertadeslaicas.org.mx/images/stories/articulos/09/01/00/09010079327.pdf>
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- HOPEHAYN, M. (coord.) (2008). *Juventud y cohesión en América Latina. Un modelo para armar*. Santiago de Chile: CEPAL. Disponible en http://www.eclac.org/publicaciones/xml/2/34372/Juventud_Cohesion_Social_CEPAL_OIJ.pdf
- Instituto Mexicano de la Juventud (2012). *Encuesta Nacional de Valores en Juventud 2012*. Disponible en http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/ENVAJ_2012.pdf
- LÓPEZ, ANNA B., V. W. Huynh y A. J. Fuligni (2011). A Longitudinal Study of Religious Identity and Participation During Adolescence. En *Child Development*, 82 (4): 1297-1309. Disponible en <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21679174>
- MARTÍNEZ CORTÉS, J. (2009). Otra vez los jóvenes. En *Crítica*, 962: 18-22. Disponible en <http://revista-critica.com/wp-content/uploads/2012/11/962-Los-nuevos-j%C3%B3venes-I-imposible-entenderlos-jul-ago-2009.pdf>
- MARDONES, J. (1996). De la secularización a la desinstitucionalización religiosa. En *Política y Sociedad*, 2.
- MENDOZA ENRÍQUEZ, H. (2011). Los estudios sobre la juventud en México. En *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad, Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, XVIII (52). Disponible en <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espiral/espiralpdf/espiral52/sociedad1.pdf>

- MIRÓ I ARDEVOL, J. y J. García y A. Vila (colab.) (2011). Perfiles de la situación de la religión en España (presentación de Power Point). Barcelona: Institut del Capital Social, Universitat Abat Oliba CEU. Disponible en <http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=encuesta%20cis%202008%20sobre%20religi%C3%B3n&source=web&cd=24&ved=0CEEQFjADOBQ&url=http%3A%2F%2Fwww.uaoc.eu.es%2Fes%2Finvestigacion%2Fcategorias-e-institutos%2Finstituto-del-capital-social%2Festudios-y-publicaciones%2Fmonograficos%2Fperfiles-de-la-situacion-de-la-religion-en-espana&ei=IenoumraO4viqAGxoIG4AQ&usq=AFQjCNE2qzPRIwpOxOxfch5rwqyyOWOHng>.
- ROJANO MARTÍNEZ, J. (2009). ¿Son religiosos o no los jóvenes de hoy? En *Crítica*, 962. Disponible en <http://revista-critica.com/wp-content/uploads/2012/11/962-Los-nuevos-j%C3%B3venes-I-imposible-entenderlos-jul-ago-2009.pdf>.
- ROMERO OCAMPO, J. (2011). Los jóvenes chilenos y la religión. Una mirada a partir de las Encuestas Nacionales de Juventud. En *Revista Cultura y Religión*, v (1): 80-94. Disponible en dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3713807.pdf.
- SALAZAR GUTIÉRREZ, S. (2009). *Espacios de socialidad-sociabilidad en colectivos juveniles urbanos*. Ciudad Juárez: UACJ.
- TAN BECERRA, R. (2010). Tres miradas de ser católico. Jóvenes, adultos y adultos mayores católicos chilenos ¿Encuentro o desencuentro? En *Revista Cultura y Religión*, IV (2): 192-210. Disponible en <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/123/122>.
- TINOCO, J. (2009). Identificando los constructos de la religiosidad para jóvenes universitarios en México. México: UAM Iztapalapa. Disponible en <http://web.ebscohost.com.dibpxy.uaa.mx/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=8&hid=24&sid=3c3691b2-b0f9-4161-bfe4-c535831a868a%40sessionmgr11> Consultada 10 de enero de 2016.
- VALENZUELA ARCE, J. (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de los jóvenes en la modernidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.





La *marhuatspekua* desde la distancia: dos proyectos de p'urhépechas radicados en Estados Unidos

AMARUC LUCAS HERNÁNDEZ

Introducción

La *marhuatspekua* es uno de los conceptos y valores fundamentales que se realiza en las comunidades p'urhépecha que viven actualmente en el estado de Michoacán, su constante ejecución y la transmisión en las futuras generaciones es lo que hace que una comunidad mantenga su cosmovisión, sus tradiciones y costumbres. Sin embargo, para muchos la *marhuatspekua* no siempre se practica en su tierra natal, principalmente porque emigran hacia otras ciudades, estados o países en busca de mejores oportunidades de vida; sin embargo, buscan cómo estar “cerca” de su comunidad. De modo que el presente artículo da cuenta de unos p'urhépecha que desde la distancia ejercen la *marhuatspekua* aplicado a proyectos muy interesantes, desde nuestro punto de vista. Por un lado, el trabajo de Javier Meyapiti Cuiriz y su página web Página P'urhépecha y por el otro, Albertina Vallejo Asencio y su Radio Movimiento.

El artículo está dividido en cuatro partes. En la primera, muy generalmente explicamos “la migración en México hacia los Estados Unidos”, en ella hacemos un recuento histórico de manera muy sintetizada sobre el fenómeno migratorio hacia el país vecino. En la segunda, abordamos la Página P’urhépecha; en donde además de exponer la vida de Javier en su comunidad, las labores que realizó antes y después de emigrar hacia Estados Unidos, también se abordan las redes sociales que fue tejiendo con personas de la propia comunidad o de otras que compartían los mismos ideales e intereses por preservar su cultura, y por último, se describe la labor que hace con su página web. En el tercero se habla un poco de la vida y obra de Albertina para finalmente destacar la *marhuatspekua* que ejerce en la Unión Americana. Para cerrar el trabajo, se plasman algunas conclusiones.

El vocablo *marhuatspekua* significa dar u obsequiar servicio a otros, en este sentido a otras personas de la comunidad. Dentro de esta asistencia podemos identificar muchas formas de servir a sus semejantes, pero por esta ocasión sólo mencionaré algunos. La *marhuatspekua* en la comunidad principalmente se puede observar en los cargos civiles y religiosos.

Los cargos civiles que existen en las comunidades p’urhépecha son varios pero existen cuatro que desde nuestro punto de vista son más importantes: el comisariado de bienes comunales, el jefe de tenencia, los jueces tradicionales y los encargados de barrios que en algunas comunidades son llamados jefes de manzanas. Estos no se piden ni se buscan por medio de una planilla como lo hacen los partidos políticos, sino que más bien son asignados por las asambleas generales, particularmente cuando los miembros de un barrio o de la comunidad consideran que por los múltiples antecedentes que uno ha formado en su persona ya es digno de ocupar dichos cargos, de manera que cuando a uno le determinan el puesto no puede decir que no porque es la *marhuatspekua* que tiene que dar a su comunidad.

Respecto a la *marhuatspekua* que se presta en los cargos religiosos, podemos decir que es buscada por los miembros de la comunidad, ya que ésta al igual que la anterior representa un reconocimiento entre los miembros de la comunidad, incluso podemos decir que da hasta

un cierto estatus en la comunidad por lo que la gente busca tener y cumplir con estos compromisos. Entre los más destacados podemos mencionar los *urhetisi* (semaneros) que sirven en los hospitales de los pueblos; éste lo toman fundamentalmente los jóvenes recién casados porque representa el principio y el inicio de muchos que pueden tener en la comunidad.

Otro que se adquiere para ser carguero en las comunidades es el del niño Dios, que se recibe en la época de navidad, lo que implica que los *t'erunchitisi* (cargueros), darán servicio durante todo el tiempo en que las pastoras salen a pedir posada en las casas de toda la comunidad, pero además atenderán a las pastoras y a los padrinos que acudirán en todo momento a acompañar al carguero.

Otro tipo de servicios que se ve en la comunidad y que no necesariamente está entre los cargos que se mencionaron más arriba, es el que se aprecia en las faenas que los miembros suelen hacer con su comunidad en la limpieza del campo santo para la fiesta de las ánimas, en la plaza de toros o en el cuidado de los montes para evitar o apagar los incendios y la invasión de otras personas ajenas a la comunidad; la pavimentación de las calles, la limpieza de las pilas de agua, la remodelación de las capillas, de los hospitales y de las casas comunales o la *marhuatspekua* que hacen los ahijados cuando sus padrinos tienen fiestas como bodas, bautizos o cualquier otro tipo de celebración. En suma, la *marhuatspekua* como se observa con todos los ejemplos anteriores aparece en todos los rincones de una comunidad, pero lo interesante de todo ello es analizar de qué otra forma se puede servir desde la distancia, principalmente la gente que vive en la Unión Americana. Esto es lo que en líneas seguidas queremos reflexionar, para ello veamos algunos aspectos de la migración en México.

La migración en México hacia Estados Unidos

La migración en México hacia los Estados Unidos no es algo nuevo, data del siglo XIX (Frazier, 1998: 245). Desde entonces se ha mantenido una migración constante, así como una continua residencialización, a pesar del control, al principio inexistente pero cada vez más estricto

y a fines del siglo xx aún más debido a la desafortunada legislación en materia de drogas que impera hasta el presente; y en los albores del siglo xxi, tras los atentados del 11 de septiembre.

En el caso particular de Michoacán, la población respondió con el Programa Bracero (Cohen, 2011) un tratado celebrado entre México y los Estados Unidos que permitió el ingreso de trabajadores mexicanos a los campos norteamericanos de manera temporal. La extensión de este acuerdo abarca desde 1942 hasta 1964 (López Castro, 1986: 60).

Hasta la segunda mitad del siglo xx, la migración de los p'urhépecha era escasa. Tal parece que el éxodo hacia otros estados del país o hacia Estados Unidos se daba de manera muy aislada entre los indígenas.¹ Sin embargo, actualmente los p'urhépecha ya no se pueden concebir sin el país del norte, muchos han migrado a Carolina del Norte y a Washington; otros son trabajadores temporales en California, Florida, Virginia y Michigan.²

En este fenómeno como ya se ha dicho (Saraví, 2006: 344), los jóvenes en México de origen p'urhépecha, tanto en las ciudades como en el campo, se enfrentan a una serie de desventajas con el resto de los otros que hablan fluidamente el español; sienten una cierta privación de poder crecer como personas, una pobreza continua y una exclusión de parte de las autoridades locales, estatales y federales; de tal forma que los *tumbiecha* (jóvenes) buscan una salida a sus problemas y justamente la encuentran en la migración.

Gran parte de los hogares p'urhépecha sufren la separación de sus hijos por irse a los Estados Unidos o en el peor de los casos cuando los esposos abandonan sus hogares, provocando que las casas, como diría Gustavo López Castro (1986), “están divididas”. Por un lado, los que se quedan, los ancianos, las mujeres y los niños, y por otro, los que se van, los padres y los hijos, no sólo los mayores, también los adolescentes. Últimamente incluso las mujeres y los niños. Además, empieza a darse una nueva modalidad: la residencia en Estados Unidos. Pero

¹ Uno de los primeros en mencionarla fue Van Zantwijk (1974: 206), quien trabajó en Ihuatzio a principios de los años sesenta.

² Según Saskia Sassen (2001: xix), a diferencia de las ciudades mundiales (*world cities*), las cuales hemos visto desde hace siglos, las ciudades globales (*global cities*) se caracterizan por haberse estructurado en el periodo contemporáneo.

la gran mayoría de ellos regresa a sus comunidades en noviembre o diciembre, cuando en Estados Unidos las cosechas han terminado, el invierno es crudo y resulta entonces un buen momento para volver a México, así tengan que pagar a otro *pollero* o a otro *coyote* para volver a tierras nortañas.

La idea de construir una casa y establecerse en México después de algunos años, como lo hacen sus vecinos mestizos (López Castro, 1986: 20), está presente en la gran mayoría de los migrantes p'urhépecha y es lo que ha impedido que abandonen definitivamente sus comunidades.³ Estas ideas se ven reflejadas sobre todo en las personas que dejan sus familias del lado mexicano. Pero no así en la gran mayoría de los jóvenes que con el pasar de los años en la Unión Americana encuentran sus parejas y deciden quedarse en aquel país.

Página P'urhépecha

La búsqueda de mejores salarios y, por consiguiente, mejores condiciones de vida de las familias es lo que mueve principalmente a los migrantes de cualquier parte del mundo. El éxodo de los p'urhépecha es exactamente por las mismas razones. Cuando Javier Meyapiti Cuiriz vivía en la comunidad pertenecía al barrio de San Pedro Urhepati; una vez instalado en Estados Unidos compró un terreno en el de San Sebastián Urhepati, al cual, simbólicamente, pertenece hoy en día. Hizo sus estudios superiores en la Facultad de Ingeniería en Agronomía, dependiente de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Una vez concluida su formación profesional y sin haberse titulado, comenzó a trabajar como promotor comunal en el Instituto Mexicano del Seguro Social.

A lo largo de su formación, siendo estudiante no tuvo muchas oportunidades de vincularse con la comunidad, pero alguna vez las mismas autoridades tradicionales lo comisionaron para ser partícipe de la fiesta del 6 de diciembre, en calidad de joven *parachka jukaj-*

³ Sin embargo, esto también está cambiando pues, como veremos más adelante, cada vez son más las obras inconclusas y abandonadas en las comunidades p'urhépecha.

chantani (ser reverenciado con frutas y pan). Tiempo después se casó con Rosalva Mata Mondragón, originaria de la comunidad de Tres Mezquites, en el municipio de Pastor Ortiz, Michoacán, por tanto, no hablante del idioma p'urhépecha. A los pocos años de haberse casado tuvieron a su primer hijo, Pablo; después, ya en Estados Unidos, tuvieron dos más, Erick y Kevin.

El poco tiempo que vivió en la comunidad no le dio la oportunidad de vincularse con su barrio ni de colaborar con algún cargo civil o religioso porque no cumplía con uno de los requisitos fundamentales para poder ser acreedor de ello: estar casado ante las leyes de la Iglesia católica, por ello nunca prestó servicio a través de la *marhuatspekua* con el barrio ni con la comunidad.

Sin haber ejercido propiamente la *marhuatspekua* en la comunidad, a la edad de 28 años y con cuatro años de casado por lo civil, la crisis y las condiciones económicas de su vida y familia, lo orillaron a buscar una salida a sus problemas económicos y justo la encontró en la migración. Las condiciones de desigualdad, falta de oportunidades, la discriminación a los grupos étnicos y la nula actividad económica que generara empleos en las comunidades indígenas fueron las causas que lo orillaron a tomar esa decisión. Estas anomalías que se presentan en la sociedad fueron suficientes para que Javier emigrara a las grandes ciudades del país y del extranjero. El sueño de comprar un terreno y construir una vivienda hizo que personas como él emigraran a Estados Unidos con el pensamiento de que solamente irían a ese país por unos meses y regresarían con muchos billetes verdes.

En el caso de Javier, su idea era solamente pasar seis meses, juntar dólares que le permitieran realizar su tesis de licenciatura, titularse y después seguir ejerciendo su carrera profesional con un salario mejor. Sin embargo, esos meses se cumplieron, pero en vez de regresar, la esposa y su hijo de tres años se fueron hasta donde él se encontraba, de tal manera que ya transcurridos 14 años Javier sigue viviendo su sueño americano. Desde que se fue recuerda no haber colaborado con la *marhuatspekua* en la comunidad, a excepción de algunas donaciones para las fiestas patronales como la del Señor de la Exaltación, el 14 de septiembre, y la de San Nicolás de Bari, el 6 de diciembre, las cuales también representan una forma de *marhuatspekua* puesto

que ayudan a la comunidad a seguir manteniendo ciertas tradiciones y costumbres como son las *k'uinchekuecha* (fiestas). Sin embargo, reconoce que la *marhuatspekua* es una práctica de gran importancia que le permite a uno mantener los lazos con las familias, los barrios y con la misma comunidad. Así, constituye un medio por el cual se puede alcanzar la *kaxúmbekua* (honorabilidad), el respeto y, por ende, el reconocimiento comunal.

Al llegar a la ciudad de Louisville, en el estado de Kentucky, Estados Unidos, la visión le cambió por completo: “Uno se imagina que allá uno va a barrer los dólares y que entonces podremos regresar a nuestro México y seguir con los proyectos de vida”. Sin embargo, no fue así, pues en el año 2000, cuando él llegó, el salario mínimo era de 5,5 dólares por hora de trabajo. Afortunadamente la fábrica en donde comenzó a ocuparse pagaba a 7.20 por hora, con la condición de que laborara 40 horas a la semana. Ya con todos los impuestos que el gobierno le descontaba de su cheque, solamente le quedaba la cantidad de 205 dólares por semana, por tanto el salario mensual era de alrededor de 800 dólares. Esta cantidad, 250 dólares, servía para pagar la renta de una habitación del departamento donde vivía con otros paisanos; en gastos mínimos, de comida y de transporte, gastaba otros 300 dólares.

El dinero restante, más o menos 100 dólares mensuales, lo enviaba a la familia en México, que apenas alcanzaba para la comida, pero no para otros gastos de primera necesidad. Otro cambio inmediato fue el idioma: la barrera lingüística no le permitió encontrar mejores trabajos y con mayor salario. La falta de documentación migratoria limitó de inmediato la estancia en los primeros años de su vida. También resintió el cambio en los alimentos, pues al principio consumía una comida sin sabor ya que en aquella época no se podían conseguir tan fácilmente los ingredientes para la preparación de algún platillo p'urhépecha.

Con la llegada y apoyo de su esposa, muchos de los males comenzaron a dispersarse: ya no recibía un solo cheque sino dos, la comida que consumían empezaba a tener sabor, con su hijo y esposa los meses comenzaban a pasar de manera más rápida y cuando menos se lo imaginaron los seis meses que se habían propuesto se convirtieron

en años y años de estadía, tan así que hasta la fecha siguen viviendo en Estados Unidos.

Una vez asentados en ese país, una de las preocupaciones más importantes era la situación legal de sus hijos. Al igual que otros padres emigrados, la inquietud más grande era que sus familiares aprendieran lo más rápido posible el idioma inglés y que pudieran desempeñarse en la sociedad, pero sobre todo en la escuela a la que habían sido inscritos; eran conscientes de que con la educación que recibirían sus hijos olvidarían uno de los elementos culturales más importantes de los padres: el idioma nativo. Los papás saben que en un par de años los hijos se olvidarán de sus raíces culturales⁴ pues la educación que reciben allá es completamente diferente a la que existe en las comunidades indígenas de México.

La formación que tendrán los jóvenes en Estados Unidos en gran medida dependerá de las instituciones educativas de aquel país, pero dependerá también de los consejos y valores morales que les inculquen los padres. Algunos seguramente perderán la identidad étnica de sus progenitores, no porque éstos así lo quieran sino porque son absorbidos por la sociedad mayoritaria. Otros, con el esfuerzo y dedicación de sus tutores, lograrán mantener ciertas características de la cultura, como es el idioma e incluso la *marhuatspekua* ya que a pesar de vivir en un país como Estados Unidos, persiste la idea entre los padres de heredar a sus hijos la *p'indékuecha* (costumbres), la *kaxúmbekua* (honorabilidad) y la gastronomía, de tal modo que en muchas ocasiones logran conservar el idioma, como es el caso de los jóvenes de Okumicho, radicados en Indio, California.

Javier Meyapiti Cuiriz a menudo convoca a reuniones con otras familias p'urhépecha que viven en la misma ciudad o en otros estados, como Carolina del Norte, Illinois, Tennessee, Indiana y Arkansas, formando nuevas redes migratorias (Leco, 2009: 21), el parentesco, la amistad y el *paisanazgo* o *paisanaje*, como dirían Massey y compañía (1990: 140), que representan la base de este tipo de sistema. Con estos encuentros, sean casuales o por alguna fiesta familiar (bautizo

⁴ En la Unión Americana cursan los siguientes niveles: pre-kínder, kínder, educación elemental y educación media; muchos se quedan en este nivel y otros alcanzan a entrar a la universidad.

o boda), logran mantener la práctica de sus tradiciones, costumbres, pero sobre todo la *marhuatspekua*.

Esta idea de seguir ejerciendo la *k'uinchekua* en Estados Unidos y de *jarhoajpeni* (ayuda mutua), *kujpeni* (cooperar), de *marhuatspeni* (servir) y de *manharatspeni* (atender) obedece indudablemente a la formación moral que recibieron de sus padres y de sus abuelos, pero además de los consejos que recibieron de sus ancestros, antes de la partida del lugar de origen hacia a Estados Unidos. Para muestra cito dos de las frases que engloban el pensamiento de sus antepasados. Javier dice: “Mi abuela Virginia, que en paz descanse, en vida también me alcanzó a despedir y me dijo ¡Ay Jusée, *niráxakarena ia iaúani iánuani, ka mas segúru noterureni exénunkuaka ia... Así u miríkurhini páni T'akírakuaní!*”⁵ Lloré también en ese entonces y me desconcertó después por varios años a qué se refería que no se me olvidara llevarme conmigo la *T'akírakua*. Lo comprendí de manera automática hasta que otro paisano de origen p'urhépecha me contó, entre muchas pláticas, que su papá también le comentó que se llevara consigo la troje, el paisano de la meseta p'urhépecha”.

Desde mi punto de vista, ambas recomendaciones lo que representan es que sin importar el lugar a donde se vayan deben llevar siempre sus costumbres y tradiciones y seguirlas practicando, conviviendo con familias similares a las de su cultura, y lo más importante: que les transmitan a sus hijos el idioma y el modo de vivir en comunidad para que ellos sean los guardianes en un futuro de la cultura que ha sido pasada de generación en generación.

Una de las prácticas que se observa con mayor frecuencia es la *jarhóajperakua* (ayuda mutua), allá se practica este valor para cualquier compromiso que una familia tenga allá o acá en México. En las fiestas grandes de compromiso, por ejemplo, a los padrinos se les atiende con el mismo respeto que aprendieron en sus comunidades; la *manharakua* (atención) sigue el mismo patrón de Santa Fe de la Laguna, y también se degustan los mismos platillos típicos de la comunidad. Cuando algunos de sus familiares tienen algún compromiso (cargo

⁵ “¡Ay hijo, me dicen que ya te vas muy muy lejos, y lo más seguro es que ya no me vuelvas a ver... ¡No vayas olvidar llevarte la herramienta para hacer las ollas!” Traducción: Amaruc Lucas Hernández.

civil o religioso), los apoyan a través de la *kujpekua* (cooperación), un presente que será entregado físicamente por algún familiar suyo (padre, madre, hermano, hermana, esposa o hijo). De este modo, el vínculo con los familiares en la comunidad sigue como si no existiera tal distancia, ellos desde allá siguen apoyando económica y moralmente en todo momento y por tanto se practica la *marhuatspekua* en todos los compromisos familiares.

Para la gran mayoría de los migrantes la *marhuatspekua* queda limitada por la distancia; sin embargo, hay otros como Javier Meyapiti Cuiriz que con su preparación académica y su grado de identidad étnica logran conseguir otro tipo de *marhuatspekua*, como a través de su página web, *purhepecha.mx*, que da servicio a todos aquellos escritores, *pireris* y poetas que desean dar a conocer sus esfuerzos y resultados de sus investigaciones y quehaceres.

Más allá de una idea de guardar un vínculo con la comunidad de Santa Fe de la Laguna o de querer mantener el *estatus* de comunero a través de su página web, representa un pensamiento de servicio más amplio, una *marhuatspekua* que va dirigida no a una sola persona, familia, comunidad, municipio, estado e inclusive del país, sino para el mundo entero. Javier Meyapiti ha creado otro tipo de vínculos con la sociedad p'urhépecha con el objetivo de sentirse más cerca de sus raíces culturales: la Página P'urhépecha. La comunicación entre las comunidades y la necesidad de mantener los lazos familiares fue el motivo principal para hacerla.

En un principio, por el año 2008, ésta comenzó con un dominio de nombre *www.pirekuas.com* pues la principal necesidad en ese entonces era que los que estaban viviendo en el extranjero pudieran compartir la extensa música p'urhépecha. El éxito fue tal que tuvieron desde ese momento un buen número de usuarias y usuarios registrados en el sitio, quienes participaban activamente en los foros. Muchos de los que opinaban coincidieron con su creador en la necesidad de hacer un sitio en donde no sólo compartieran música, sino también una plataforma de comunicación para todos los p'urhépecha y sus comunidades. De esta forma nació la Página P'urhépecha que hoy mantienen activa, gracias a la participación de muchos colaboradores.

El sitio web lo mantienen con cooperaciones voluntarias, donativos monetarios que se recaudan cada inicio de año, de hermanas y hermanos que viven tanto en México como en Estados Unidos e inclusive en otras partes de mundo. Hasta el momento han sostenido el sitio en operación activa desde 2008 y por supuesto no han recibido ningún apoyo monetario de ninguna institución gubernamental, Organización no Gubernamental o empresa. Lo único que Javier persigue con esa labor es fomentar uno de los valores más importantes para su pueblo: la *jarhuajperata* y la *marhuatspekua*.

La Página P'urhépecha es un sitio sin fines lucrativos y todo lo que hace es en pro de la cultura p'urhépecha. Se comparte al mundo escritos, videos, música, todo con el propósito de que las nuevas generaciones tengan información y adquieran conocimiento de la cultura, a través del fomento de la tradición oral de sus antepasados. Así, la internet ha permitido informar de cada uno de los eventos o noticias que surgen desde las comunidades p'urhépecha de Michoacán. Por ello, representa un medio de comunicación constante entre aquellos que viven en el norte.

Esta *marhuatspekua* que ofrece Javier ha sido desde hace varios años el medio por el cual muchos escritores tienen la posibilidad de compartir sus textos, ensayos y trabajos académicos. Además, su labor a través de la página no se limita al uso exclusivo de los escritores, también pueden participar cineastas, músicos y compositores de la música p'urhépecha, periodistas, artesanos, campesinos, etcétera, que usan ese servicio para hacer difusión a sus actividades culturales o laborales; de tal forma, pues, que la página *marhoasindi*, *marhoakusindi* *ka marhoakuasindi* ('sirve, le sirve y les sirve') al pueblo p'urhépecha y a sus comunidades como medio de información y comunicación.

Radio Movimiento

Personas con ideas como Javier hay más en Estados Unidos, con proyectos dignos de ser estudiados y analizados, para muestra a continuación mostramos uno de una mujer originaria de la comunidad de San Andrés Tzirondaro, Albertina Vallejo Asencio, quien en 1986, a la

edad de 18 años, emigró hacia el país vecino también en busca de mejores oportunidades de vida. En 1996 entró a la organización Pineros y Campesinos Unidos del Noroeste (PCUN), precursor del Proyecto de Inmigración del Valle de Willamette (Wailameit) en el estado de Oregón, el cual, desde 1985, fecha de su fundación, se encargó de proveer asesoría jurídica y representación a los trabajadores indocumentados, con la finalidad de que los jornaleros tuvieran mejores condiciones de vivienda, de oportunidades de trabajo y para que la gran mayoría de ellos pudieran solicitar un permiso de residencia o conseguir un estatus legal en Estados Unidos.

La mencionada organización, después de haberse conformado y trabajado por mucho tiempo con otras estructuras, de promover nuevas leyes que les dieran a los campesinos derechos de negociar convenios colectivos, el 20 de noviembre del año 2006 logró uno de sus sueños más anhelados: la estación de una radiodifusora de baja potencia KPCN-LP (Radio Movimiento), que inició su transmisión en el 96.3 FM, con un alcance de 300 millas cuadradas en el área de Woodburn en el estado de Oregon. Su programación, impulsada por voluntarios, rápidamente atrajo a muchos seguidores de la comunidad latina, de tal manera que después de haber transmitido solamente de día por más de un año, en 2007 comenzó a hacerlo las 24 horas, logrando que al siguiente año mejorara su señal y pasara del canal 96.3 FM al 95.9 FM.

Poco tiempo después el director de la radio aceptó la propuesta de Albertina de tener su propio programa de radio con el objetivo de conservar el idioma p'urhépecha a través de las *pirekuas*. De modo que, en 2009, Albertina abrió los miércoles y sábados de 7 a 9 pm, y de 10 a 12 am, respectivamente, un espacio donde, con la ayuda de sus hijos Francisco Ignacio y Stephanie Patricio Vallejo, se transmitiera por dos horas música tradicional de los p'urhépecha y donde además de disfrutar de las *pirekuas* también se escucharan los diálogos, a través del teléfono de la oficina de PCUN, entre los locutores y los paisanos que radican en Estados Unidos. Esto fue posible gracias a la tecnología, pues los radioescuchas pueden seguir la sintonía de Radio Movimiento por la internet, en <http://radiomovimiento.org/directe/index.html>, y desde la página del Facebook, La hora Michoacana - "La

Voz de Los P' urhépecha”, mandar saludos, felicitar a sus familiares por algún onomástico, informar a la gente de las actividades que se están realizando tanto fuera como dentro de sus comunidades de origen. En fin, logran tener un contacto a través de la radio con todas aquellas personas que se encuentran en Estados Unidos o en el mundo entero, donde por supuesto están contempladas las comunidades p'urhépecha.

Su programa le ha permitido, por un lado, la reflexión de la lengua a través de las *pirekuas*, pues en el transcurso de su programación Albertina pone una pieza musical que ella misma elige o que los radioescuchas le solicitan; al tiempo que la gente se deleita con los cantos, abre un espacio en los intermedios para reflexionar sobre el idioma. Enseña el vocabulario, particularmente en la forma de pronunciarse y a veces a base de juegos lanza una serie de preguntas de cómo se dice tal cosa en el idioma nativo. La persona que contesta correctamente por teléfono es acreedora de un disco de algún grupo, orquesta o banda que haya enviado a la radiodifusora para ser regalado al público. Por tanto, de esta manera, aunque sea un porcentaje mínimo permanece viva la voz de los p'urhépecha en territorio estadounidense.

No conforme con esta *marhuatspekua* que Albertina ofrece al público, por medio de la radio convocó a la comunidad p'urhépecha radicada en el estado de Oregon, para organizar y promover la fiesta del Año Nuevo p'urhépecha, pues entre sus ideas que llevó desde su tierra natal, San Andrés Tzironaro, estuvo siempre presente la de heredar a sus familiares, sobre todo a sus hijos, las tradiciones y costumbres practicadas no sólo de su comunidad sino también de muchas más de habla nativa. Para ella y para su esposo, ya fallecido, era de vital importancia la preservación de la lengua, las fiestas, las formas de pensar y de ser de los p'urhépecha y por tanto, que sus hijos siguieran practicando dichas tradiciones y costumbres.

Así que, en 2009, siguiendo el patrón michoacano de que fuera rotativo, lograron llevar la piedra p'urhépecha-norteamericana a la ciudad de Woodburn, para celebrar la fiesta del Año Nuevo, la cual había comenzado un año antes en Aburn, estado de Washington, gracias al trabajo realizado por Antonio Flores, originario de la comu-

nidad de Quinceo. De este modo, desde la radio hasta la organización de la fiesta de *Kurikua K'eri* representan una forma diferente de servir (*marhuatspekua*), sin recibir nada a cambio más que la satisfacción de que le están sirviendo (*marhuakuani*) a la gente p'urhépecha en la preservación de la lengua, la *pirekua* y la *k'uinchekua*.

Conclusiones

Una de las conclusiones que quiero plasmar es que la *marhuatspekua* puede realizarse de muchas formas, siempre y cuando se esté consciente de que se está ayudando a los demás, de modo que el servicio en la comunidad, por un lado, se puede llevar a cabo estando presente físicamente y, por el otro, desde la distancia; en el primero se refleja una clara participación de la gente y su entorno cultural, mientras que el segundo se manifiesta a través de las cooperaciones económicas. En el caso de Javier, su *marhuatspekua* se ve reflejada con sus cooperaciones con la comunidad, pero también en la participación en algunos espacios como la familia y el barrio. En este sentido, el servicio se ve reflejado; por consiguiente, aunque no viva en la comunidad, mantiene su estatus de comunero para el día que decida regresar.

El fenómeno de la *marhuatspekua* desde la distancia no sólo pasa con los migrantes en el extranjero, sino también sucede con los propios profesionistas de la comunidad que por sus trabajos viven en otras regiones del estado y del país (zonas rurales o urbanas), y que en ocasiones no tienen la oportunidad de participar tan activamente con los demás miembros del lugar; pero colaboran económicamente y en algunas ocasiones participan directamente con la labor de las faenas, de esa forma logran mantener su estatus de comunero para que se les tome en cuenta para cualquier tipo de decisión que se llega en las asambleas comunales.

Dado que Javier no puede dar un servicio (*marhuatspekua*) tan directo con la gente de Santa Fe de la Laguna, encontró otra forma de hacerlo a través su página web. Su formación profesional, su grado de identidad étnica y los conocimientos básicos del uso de las tecnologías le permitieron hacer el diseño de la Página P'urhépecha,

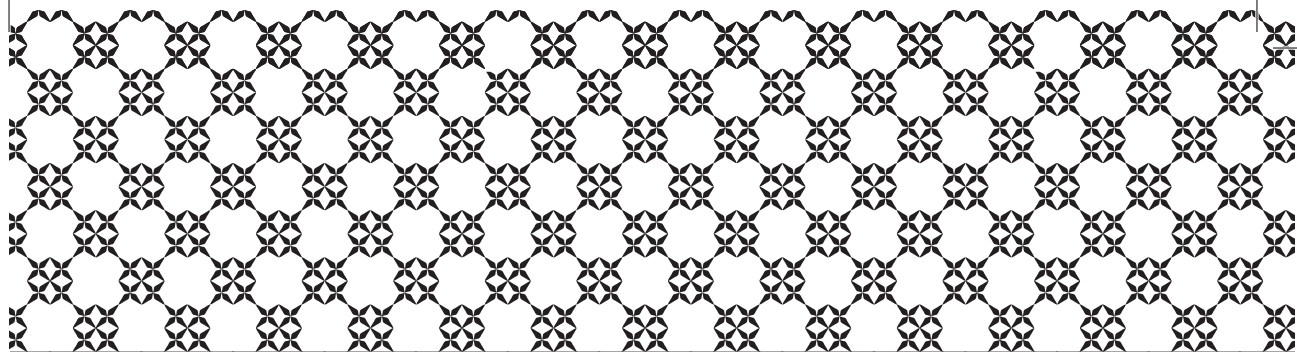
en donde más de un centenar de profesionistas p'urhépecha están haciendo uso de sus funciones. La *marhuatspekua* de Javier ha posibilitado que escritores indígenas compartan sus escritos, ideas, pensamientos y críticas, en las redes sociales, y que de esa forma el público en general disponga de los trabajos académicos, musicales, visuales e incluso sociales que en su gran mayoría nacen desde el interior de las comunidades p'urhépecha. Aunque debemos advertir que la *marhuatspekua* que ofrece Javier está dirigida a un grupo reducido pues no todos los pure-hablantes pueden acceder a ella, pues en primer lugar deben ser personas con un mínimo de conocimiento y manejo de las tecnologías de la información y comunicación, y en segundo lugar porque particularmente sólo salen beneficiados aquellos que escriben sobre la cultura p'urhépecha, de modo que no tienen cabida los que no dominan la lecto-escritura del idioma nativo o del español.

Por su parte, a pesar de los esfuerzos que hacen nuestros paisanos para fortalecer estas nuevas prácticas de los p'urhépecha en Estados Unidos, en el caso de *kurikua k'uinchekua* se refleja poca respuesta por parte de los conciudadanos pues es de notarse que ya no se ve tanto interés por seguirla impulsando o conservar lo que se ha conseguido hasta nuestros días, que podría atribuirse a la falta de cargueros o porque las nuevas generaciones p'urhépecha ya nacidas en Estados Unidos, se van interesando en otras cosas, menos en mantener las tradiciones de sus antepasados o, en el peor de los casos, servir a la comunidad. Pero mientras haya *t'erunchiticha* (cargueros), como Albertina, Toño y Javier, interesados en la preservación de la cultura, la gente p'urhépecha radicada en la parte noroeste de Estados Unidos podrá disfrutar de manera continua la fiesta del Año Nuevo p'urhépecha.

Asimismo, mientras haya gente como Javier, que sirve y ayuda a la población, a través de la página web, resguardando los mismos ideales y propósitos de mantener vivo y activo los valores más importantes del pueblo p'urhépecha: la *jakajkukua* (creencia), la *kujpekua*, la *paamperakua* (acompañamiento), la *manharakua* y sobre todo la *marhuatspekua*, que son los que permitirán mantener la identidad de su cultura, pero sobre todo para que sus hijos nacidos en Estados Unidos no olviden nunca sus raíces históricas.

Bibliografía

- ALANÍS, FERNANDO (2007). *Que se queden allá: el gobierno de México y la repatriación de mexicanos en Estados Unidos (1934-1940)*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.
- COHEN, DEBORAH (2011). *Braceros. Migrant Citizens and Transnational Subjects in the Postwar United States and Mexico*. The University of North Carolina Press.
- DIMAS HUACUZ, NÉSTOR (1995). *Temas y textos del canto p'urhépecha*. Zamora: Colmich/Instituto Michoacano de Cultura.
- FRAZIER, DONALD S. (1998). *The United States and Mexico at War: nineteenth-century expansionism and conflict*. Nueva York: Simon & Schuster Macmillan.
- GÓMEZ-QUIÑONES, JUAN y David Maciel (1981). *Al norte del Río Bravo (pasado lejano) (1600-1930)*. México: Siglo XXI.
- HOFFMANN, ODILE (2007). Identidad-espacio: relaciones ambiguas. En Margarita Estrada y Pascal Labazé (coords.). *Globalización y localidades, espacios, actores, movilidades e identidades*. México: CIESAS.
- LECO TOMÁS, CASIMIRO (2009). *Migración indígena a Estados Unidos. Purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales/Centro de Investigaciones México-Estados Unidos/Coordinación de la Investigación Científica/ Secretaría del Migrante Michoacán y Facultad de Historia.
- LÓPEZ CASTRO, GUSTAVO (1986). *La casa dividida. Un estudio de caso sobre la migración a Estados Unidos en un pueblo michoacano*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- MCKAY, ROBERT (1982). *Texas Mexican Repatriation during the Great Depression*. Universidad de Oklahoma (tesis doctoral).
- SASSEN, SASKIA (1991). *The global city: New York, London, Tokio*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- TOLEDO LLANCAQUEO, VÍCTOR (2004). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización? En Ponencia Grupo de Trabajo "Movimientos indígenas en América Latina". Buenos Aires: CLACSO, pp. 67-102.
- VAN ZANTWIJK, R. (1974). *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. México: CNCA/INI.



Patrimonio dancístico-musical del Perú. Historia y diversidad cultural de un pueblo

ALEJANDRO MARTÍNEZ DE LA ROSA

A Chalena Vásquez Rodríguez †

Perú es uno de los países más ricos en diversidad cultural del mundo. Es evidente que comparte tradiciones con sus países vecinos y con otros allende el mar; sin embargo, tal mixtura de influencias culturales ofrece prácticas y manifestaciones únicas. En el presente trabajo se expondrá someramente parte de esa riqueza cultural relacionada con dos expresiones que van de la mano, la música y la danza, como un escaparate de tal diversidad.

Instrumentos musicales precortesianos

Del pasado remoto es difícil rescatar datos acerca de la música y la danza. Los objetos encontrados en las zonas arqueológicas de Sudamérica son el único vestigio que nos queda para conocer no la música ni la danza, pero sí los artefactos utilizados para realizar ambas actividades. El área andina tiene como instrumentos característicos las flautas de pan, llamadas localmente antaras, zampoñas o sikus. También se encuentran flautas longitudinales, pero sin aeroducto, es decir, sin el canal de insuflación, pero sí con bisel, conocidas como

quenas.¹ Aunque estos instrumentos musicales no son desconocidos en otras áreas de América y del mundo, es cierto que tuvieron singular trascendencia en la zona andina.

Demostrando la importancia de tales tipos de artefactos sonoros, una antara y una quena son los instrumentos musicales más antiguos del Perú, hallados en Chilca y Asia, en el departamento de Lima, hacia el 5000 a. C. Dos mil quinientos años después, fueron descubiertos silbatos de barro y hueso en el sitio de Kotosh, Huánuco. Hacia la etapa del Formativo, cuando se inicia la cocción de la cerámica, aparecen trompetas, sonajas, silbatos, antaras, tambores o timbales, botellas silbadoras o huacos en dicho material. En el sitio arqueológico de Chavín aparece en alguna de las losas decoradas en bajo relieve un tocador de caracol marino; y en el sitio de Vicús aparece una figura de un músico con una antara convergente en forma de w en sus labios, como se ejecuta en la actualidad.²

La cultura moche, al norte peruano, abarcó del año 150 al 700 d. C. Dejó rastros de instrumentos musicales aerófonos como silbatos, trompetas, quenas y antaras simples o complementarias, además de tambores, sonajas, chalchalchas de metal (sonaja asida a la cintura), cascabeles, láminas de entrechoque y bastones de ritmo. En cuanto a la danza, la iconografía descubierta muestra a un personaje central y más ornamentado conduciendo a otros danzantes en hilera, tomados por las manos o sujetando una larga cinta. Este tipo de danza al parecer quedó en la memoria colectiva, pues fue descrita a inicios de la época colonial por los colaboradores de los cronistas europeos. Sus instrumentos musicales de acompañamiento fueron tambores, trompetas, quenas o antaras.³

En cuanto a la cultura nazca, en el actual Departamento de Ica, produjeron silbatos monofónicos y bifónicos, ocarinas, trompetas y antaras de cerámica, estas últimas, por lo general son triangulares y eran tocadas individualmente o en grupo; hubo dos modelos básicos: cuneiforme de nueve a catorce tubos cilíndricos; y teroforme, de dos a nueve tubos fusiformes o peciolares. Sus trompetas fueron

¹ Bolaños (2007, p. 9).

² *Op. cit.*, pp. 11-20.

³ *Op. cit.*, pp. 21-22.

rectas de alrededor de sesenta centímetros. Una escultura muestra a un músico tocando simultáneamente una antara, un tambor y una sonaja. Los tambores podían medir de quince centímetros a un metro y medio de altura.⁴

Es en escenas pintadas en tambores o timbales de cerámica donde se puede inferir el tipo de danza realizada:

Uno de los danzantes tiene un pequeño tambor en la mano mientras dirige la otra hacia el instrumento, con intención de golpearlo. El grupo baila alrededor o al lado de un árbol, en una disposición que parece sugerir una versión antigua de lo que actualmente denominan yunsa o cortamonte [referida más adelante].⁵

Culturas como los wari, los chimú o los chincha continuarán a grandes rasgos las prácticas musicales anteriores, de las cuales se tienen pocos testimonios hasta la formación del Tahuantinsuyo inca.

Fuentes históricas del siglo XVI

Entre las crónicas más importantes de la historia danzaria del Perú se puede citar *Suma y narración de los incas* de Juan Díez de Betanzos y Araos, quien dominó la lengua quechua; señaló las fiestas que se debían hacer según los meses del año, para lo cual mandó hacer relojes de sol para que los habitantes de Cuzco supieran cuándo era tiempo de siembra.⁶ Otro cronista fue Juan Polo de Ondegardo, quien conoció al Inca Garcilaso. En *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* (1571) refiere comportamientos religiosos prehispánicos y acerca de información de la cosmovisión indígena. En uno de sus primeros textos, *Errores y supersticiones de los indios* (1559), expone las fiestas fijas que se celebraban durante el año, donde menciona las celebraciones con danza, y otras extraordinarias como la fiesta del

⁴ *Op. cit.*, pp. 27-29.

⁵ *Op. cit.*, p. 28.

⁶ Vilcapoma (2008, pp. 225-230).

Ytu, donde hacían las danzas de *llamallama* y de *huacon* que disimulaban dentro de otras danzas del Corpus Christi.⁷

José de Acosta, sacerdote jesuita, llegó a Perú en 1571. En su *Historia natural y moral de las indias* (1590) describe costumbres, ritos y creencias de los indios de Nueva España y Perú. En ella describe las fiestas que se practicaban en Cuzco, destacando que en el séptimo mes, que coincidía con junio,

se hacía el baile que llamaban cayo, y en esta fiesta se derramaban muchas flores por el camino y venían los indios muy embijados, y los señores con unas paterillas de oro puestas en las barbas, y cantando todos. Hase de advertir que esta fiesta cae cuasi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad del Corpus Christi, y que en algunas cosas tiene alguna apariencia de semejanza, como es en las danzas, o representaciones o cantares.⁸

Un mestizo, llamado Francisco de Ávila, después de estar en prisión eclesiástica, se dedicó a erradicar idolatrías, y escribió en quechua acerca de los mitos prehispánicos para demostrar que nativos adoraban a sus ídolos bajo los propios ritos de evangelización cristiana. De ello, el antropólogo José Carlos Vilcapoma extrae un pasaje en extenso:

[...] los huacasas de los que hemos hablado bailan y cantan cuando son diez o cuando son veinte. Pero estos cantos los entonan y bailan sin la vigilancia de los padres, y sin convidarse bebidas. Si alguien muere después de haber rechazado (de su propia voluntad, el canto) dicen que ha muerto a causa de esta culpa. Por eso, a todos los hombres les hacen cantar y bailar desde que son niños, los hacen competir (entre ellos). Pero a los hombres de Surco les hacen cantar y bailar huayllas.

Cuando un hombre se casa con una mujer del pueblo de Surco, y canta y baila el huayllas, aun cuando el hombre sea forastero [...] Esta fiesta, que ahora la juntan con la Pascua cristiana más grande, la cantan y bailan mejor que en

⁷ *Op. cit.*, pp. 230-239.

⁸ *Op. cit.*, p. 240.

todos los pueblos estos hombres de Surco. [...] Asimismo celebran la pascua (fiesta) de Chaupinamca estos huacasas, cantan y bailan. [...]

Los que hemos llamado huacasas cantaban tres veces al año y concluían de ser tales el último día. Y para que entraran otros nuevos se procedía (a la elección) antes de que se realizara el último baile y canto. [...]

La fiesta de Chaupinamca la celebran ahora en junio, la han hecho coincidir con el día de Corpus Christi. Antes la fijaba el Yañca de que hemos hablado. Regresaba, luego de haber contemplado el sol, decía: “Tal día mismo ha de ser”.

En el capítulo noveno hablamos de cómo bailaban en el año los huacasas, pero no hemos nombrado esos cantos y bailes, que bailaban en cada una de las veces que debían hacerlo al año. Así era: en el antiguo día llamado Auquisma, celebraban la pascua de Pariacaca: luego cantaban en el turno de chaupinamca; después, en el mes de noviembre, juntándolo con la fiesta de San Andrés, bailaban un baile y un canto especial llamado chanco. Esta danza y canto vamos a describirlos con cuidado más adelante. Ahora, volvamos a la pascua de Chaupinamca. La celebraban los huacasas cantando y bailando durante cinco días; llevaban colgadas al cuerpo sus bolsas de coca. De los demás hombres, aquellos que tenían llamas, llevaban pumas y bailaban y cantaban, los que no tenían llamas lo hacían así nomás, solos. Quienes llevaban pumas decían: “Ahora él (¿la tierra?) madura”. Ese canto se llama huancay cocha. Otros cantos llamados ayño también cantaban y bailaban, y el canto llamado Casayco. Cuando cantaban y bailaban el Casayco, chaupinamca se alegraba especialmente, porque para danzarlo se quitaban los vestidos y se cubrían sólo con parte de los trajes; lo vergonzoso de cada hombre (el sexo) lo cubrían con un paño corto de algodón. Cantando y bailando (el casayco) decían: “Chaupinamca se regocija mucho viendo la parte vergonzosa de cada uno de nosotros”. Y cuando cantaban y bailaban esta danza, comenzaba la maduración del mundo. Todas estas cosas hacían en esa pascua (de Chaupinamca).⁹

Cristóbal de Molina el Cuzqueño llegó a Cuzco en 1556. Fue experto en la lengua quechua y escribió *Historia de los ingas y Fábulas y ritos de los incas* a partir de reuniones con indios viejos que recorda-

⁹ *Op. cit.*, pp., 244-249.

ban dioses, creencias, fiestas, cantos y plegarias. Hizo un calendario con las fiestas del año, donde describe:

Y así todos, con gran contento y regocijo pasavan este día, en el qual empeçavan el canto y el bayle yabayra, lo qual durava dos días por la misma horden; concluydo lo qual, salían todos a varbechar sus chácaras, que llaman al barbechar en su lengua, chacra, lo qual durava doze días [...]. Y aquella noche entendían en hacer dicho bayle y taqui llamado yaguayra, por todas las calles y quadras del Cuzco desde que anochecía hasta que amanecía [...]. Y a esta sasón, toda la demas jente avía ydo a una casa que llaman moro orco, que estaba junto a las casas del Sol, a sacar una sogá muy larga que allí tenían coxida hecha de quatro colores: negra y blanca, y bermeja y leonada, al principio de la qual estava hecha un bola de lana colorada gruesa, y venían todos, y las manos asidas en ella, los hombres a una parte y las mugeres a otra, haciendo el taqui llamado yaguayra; y allegados a la plaza los delanteros, asidos siempre a la misma guasca, llegavan a hacer reverencia a las guascas y luego al Ynca; y así iban haciendo lo propio como yban entrando, y yban dando la buelta a la plaza enrededor; y desque se habían juntado los cavos el primero con el postrero, yban haciendo su taqui por su horden, que quando lo acavavan quedava hecho un caracol, y soltando la guasca en el suelo dexándola enroscada como culebra, porque hera hecha de manera de culebra.¹⁰

En el mes de noviembre, refiere de Molina, subían al cerro llamado Huanacauri a llevar unas ofrendas para iniciar a los caballeros, para después bajar a una quebrada:

Y luego alli, con vn cantar llamado huari cantauan, y mientras se haçia estauan en pie los armados caualleros con los manojos de paja en las manos, y la demas jente estaua sentada. Acauado el dicho taqui se leuantauan y uenian al Cuzco, donde les salian al camino vn pastor, de los que tenian a cargo çierto ganado llamado rayminapa, que para esta fiesta tenian dedicado; y trayan un carnero llamado napa, el qual traya ençima del como vna camiseta colorada con vnas orejas de oro. Venian junto al dicho carnero tañendo con vnos caracoles de la mar oradados, llamados hayllay quipac. Traya asimismo vn yndio el

¹⁰ *Op. cit.*, p. 251.

suntur paucar, que hera ynsinia del señor, y en llegando que llegauan con esto a do la jente estaua, hacían un bayle, y acauadose uenian trayendo del ante de ellos el dicho carnero y suntur paucar. [...] y acauado lo qual los padres, tios y parientes le açotauan en los braços y piernas; y luego toda la jente haçia el dicho taqui llamado huari.¹¹

Acerca del taqui (canción) llamado huari, De Molina transcribe su origen mítico: “Este taqui que tantas ueçes rrepetian en esta fiesta diçen que al tiempo que Manco Capac, su primer ynca, y de do todos desçienden, salio de la queua de Tambo, se lo dio el Haçedor para que lo contasen en esta fiesta, y no en otra alguna”. Describe también otro taqui llamado coyo:

[...] ynuentolo Pachacuti Ynga Yupanqui, y haciasse con tambores, dos de Anancuzco y dos de Hurincuzco. Haçían este taqui dos ueçes al dia y en acauando de haçello, haçían esta quihuallina. Duraua esta manera de vayle seis dias y en estos seis dias en cada vno de ellos haçían sacrificios por el Hacedor, y Sol, y Trueno, y Luna y por el Inca, y por los que auian armado caualleros.¹²

Referiremos ahora a Bartolomé Álvarez, cura doctrinero del Aullagas, cerca de Potosí. Escribió en 1586 un memorial a Felipe II para justificar la aplicación de la Inquisición a los indios pues mantenían sus ritos idolátricos. Entre las muchas referencias, habla de la danza de Taki Onqoy: taquiongo, que quiere decir ‘canto enfermo’ en quechua, o talausú, que en aimara significa ‘enfermedad de las sacudidas’:

Es la fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan –y a veces uno o dos solos que quieren hacer la cerimonia–, comienzan a cantar un cantar que no es palabras, ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Sólo suena “u, u, u, u”: es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando el otro, y asimismo haciendo con las

¹¹ *Op. cit.*, p. 255.

¹² Vilcapoma (2008, pp. 260).

manos, los puños cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzas les duran. [...]

Tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que mas ha bebido; y al que cae, mas perdido y peligroso y mas cercano a la muerte.¹³

Por último referiremos que a inicios del siglo xvii Felipe Guamán Poma de Ayala terminó de escribir una obra magna en la historiografía americana, *El primer nueva crónica y buen gobierno*, después de haber viajado por todo el virreinato del Perú a finales del siglo xvi y principios del siguiente. En ella describe que el Inca, cuando era llevado en andas, tenía a un grupo de músicos que tañían trompetas y flautas mientras danzaban sus taquis. Los instrumentos musicales que refiere el autor fueron: pomantiya o tambor de piel de puma; guayllaquepa o trompeta de caracol; pototo o trompeta de calabaza o lagenaria; pingollo, o especie de flauta transversa; antara o flauta de pan; pipo; catauri; uaroro; quena-quena; chiuca; nucaya.¹⁴ Cada región del imperio o suyo tuvo cantos e instrumentos específicos:

- Chinchaisuyo
 - » *Uauco*, canto entonado por doncellas y mozas tañendo un tambor. A este canto los varones respondían tañendo la cabeza de un venado.
- Antisuyo
 - » *Uarmi Auca*, danza de la mujer guerrera. Para ésta los hombres se vestían de mujer y cantaban y danzaban acompañados por un instrumento llamado pipo (¿flauta de Pan?) y un tambor.
- Collasuyo
 - » *Curaca*, canto y danza acompañado por un tambor. Lo cantaban las señoras y mujeres jóvenes.
- Contisuyo
 - » *Saynatas*, danza y canto entonado por las mujeres y los hombres. Estos últimos, además, tañían la quena-quena.¹⁵

¹³ *Op. cit.*, pp. 262-265.

¹⁴ Bolaños (2007, pp. 43-44).

¹⁵ *Op. cit.*, p. 56.

Otras danzas fueron la taqui cachichua, una especie de cashua; el haylli arauí, que concluye cada verso con la palabra haylli, como expresión de triunfo, y acompañada por el aerófono llamado pingollo o pincollo; el llamaya, entonado por los llamamiches o pastores de llamas; pachaca harahuayo, canto y danza de los labradores; quirquina collina, canto y danza de las collas; aymarana, canto y danza para ir a las chacras (cultivos).¹⁶

Música y danza a finales del siglo XVIII en el norte de Perú

Baltasar Jaime Martínez de Compañón y Bujanda, nacido en 1738 en Navarra y muerto en 1797 en Bogotá, recorrió la jurisdicción a su cargo mientras fue obispo de Trujillo (1779-1788) durante cerca de tres años para recabar información, llevando consigo a un grupo de dibujantes en un recorrido de casi tres mil kilómetros, surcando la costa, la sierra y la amazonía en lo que hoy corresponde a los departamentos de La Libertad, Lambayeque, Cajamarca y Amazonas, en el norte de Perú. Vale la pena mencionar que no existe otro acervo ilustrado de tal magnitud en la América colonial, por lo que es un referente obligado para el estudio del pasado peruano; nueve tomos con 1 mil 441 dibujos en acuarela con retratos, piezas y planos arqueológicos, mapas, planos de ciudades, flora, fauna, castas, vestidos, comestibles, danzas, instrumentos musicales, costumbres, juegos, entre otras actividades importantes en la región registradas.¹⁷

El segundo tomo muestra las prácticas musicales y dancísticas. Cabe mencionar que el antiguo obispado de Trujillo estaba ubicado al norte de la ciudad de Lima, formado a finales del siglo XVIII por nueve partidos: Lambayeque, Piura, Cajamarca, Huamachuco, Chota, Moyobamba, Chachapoyas, Jaén y Maynas. En la actualidad esta zona está conformada con una fuerte raíz afrodescendiente comprendida en los actuales departamentos de Chiclayo y Piura. En las acuarelas

¹⁶ *Op. cit.*, p. 57.

¹⁷ Quezada (2007, p. 95).

coloniales aparecen ilustraciones de instrumentos musicales, vestimentas y danzas con personajes afrodescendientes de finales del siglo XVIII. Entre los instrumentos musicales encontramos una marimba, quijada de equino, cajita (idiófono), cajas (redoblantes membranófonos), flautas, arpas y guitarrillos.¹⁸ Dichas ilustraciones comienzan a partir de la estampa 140:

- Danza de bailanegritos.
- Ydem de negros.
- Negros tocando marimba y cantando.

La imagen de bailanegritos ilustra a cuatro negros ataviados con chaquetas y pantalón corto; van descalzos. Dos negros llevan pañuelos en ambas manos, un tercero sujeta una sombrilla roja con la que da sombra a un hombre blanco que lleva un bastón, medias, zapatillas y sombrero español, mientras el cuarto negro toca flauta y tambor. La siguiente imagen muestra a cinco negros y una negra descalzos. Llevan un sombrero cónico con la punta hacia atrás, de varios colores. Dos negros son músicos, uno lleva un cordófono con caja de resonancia en forma de ocho poco acinturada y cabeza hacia atrás, y otro toca un instrumento de percusión sostenido con una correa al cuello y que percute con dos baquetas, mientras otro compañero también sostiene el instrumento por su parte delantera.

En la estampa 142 aparecen cuatro hombres negros y dos mujeres negras. Dos de ellos tocan una marimba, uno de cada lado, mientras las mujeres sostienen algo en las manos que no se alcanza a apreciar. A continuación aparecen dos danzas con atavíos europeos, la primera con máscaras, capas, espadas, cabello largo y de acompañamiento tambor, con un bailarín mujer; la de los doce pares de Francia, de origen medieval, se interpreta en todo el mundo hispánico, con máscaras y traje militar, botas, espuelas y capas, y es acompañada con flauta y tambor ejecutados por un solo músico:

- Danza de los parlampanes.
- Danza de los doce pares de Francia.

¹⁸ Martínez de Compañón, s. XVIII.

Otra ilustración, en la cual no queda claro el fenotipo, pero aparecen la cajita y la carrasca, instrumentos adscritos a una raíz afrodescendiente, es la danza de los diablicos, donde aparecen varios personajes con máscaras de textura peluda con tres cuernos y barba de chivo, pantalones con barbitas de colores y especie de suéteres de un color diferente cada uno; cuatro llevan chicotes en una de las manos.

Además, aparece un arcángel con escudo y espada, casco, alas y falda. Uno de los diablicos tiene una máscara más grande y no lleva los tres cuernos rectos sino una cornamenta caprina; además, su suéter tiene motas y es el que enfrenta al arcángel; seguramente se trata del diablo mayor. Los tres músicos no difieren en la vestimenta de los otros, son parte de la danza, además, todos llevan en los pies una especie de espuela o de cascabel arriba del talón, sujeto por un cuero. El músico a la izquierda lleva una guitarra, el de en medio lleva una quijada de equino en una mano y en la otra un palito o paleta, y el de la derecha lleva una cajita sujetando con una mano la parte baja del instrumento y con la otra la tapa superior de la cajita (145).

- Ydem de los diablicos.
- Ydem de carnestolendas.

A continuación aparecen danzas grupales, como la de carnestolendas, donde cinco bailadores tocan flautas y otro lleva un cordófono en forma de laúd (146). Hay otras donde aparecen personas ataviadas a la usanza de los antiguos gobernantes incas, como la de Huacos, y que todavía se preservan por su nombre en la actualidad, como la danza del chimo (147, 151, 153), aunque con otras vestimentas y dotaciones instrumentales. Otra que se conserva es la de pallas (149, 152), extendida en todo el Perú. Las pallas son mujeres bailando; en una lámina hay seis, mientras en la otra hay solo dos.

Cabe mencionar que estas danzas no son de pareja hombre y mujer, sino grupales; además, son acompañadas por distintos instrumentos, como tambor, arpa, guitarra en forma de gota, guitarra acinturada o violín. En esta última los músicos visten a la usanza española, con sombrero, saco, camisa y zapatillas, mientras en la otra los músicos visten de poncho y están descalzos, tal vez indígenas. Resulta interesante que en la lámina de pallas donde aparecen los músicos con

poncho y descalzos sea donde se usa el arpa patas arriba y una especie de laúd (149), mientras en los ataviados a la usanza española o criolla utilicen la guitarra acinturada y el violín (152). En la danza de otra especie, los danzantes llevan una capa de distinto color y un sombrero con una pluma de color distinto cada uno; además llevan medias, zapatillas y pantalón corto. Un músico de tambor está ataviado con la misma vestimenta más un poncho tejido de color claro (148).

- Ydem del chimo.
- Ydem de otra especie.
- Ydem de pallas.
- Ydem de hombres vestidos de muger.
- Ydem del chimo.
- Ydem otra de pallas.
- Ydem de huacos.

La danza del purap al parecer es de índole agrícola; muestra una planta de maíz, acompañada con flauta y tambor. En la danza del caballito el bailaror lleva el atavío del jinete y del mismo caballo, donde las piernas del jinete son falsas, acompañada de flauta y tambor. Otro género dancístico proveniente de Europa son las danzas de espadas, las cuales también son interpretadas por un solo músico con flauta y tambor (156, 157).

- Danza del purap.
- Ydem del caballito.
- Ydem de las espadas.
- Ydem otra de las espadas.
- Ydem del poncho.

Una acuarela por demás interesante es la de la danza del chusco, la cual muestra a un arpista tocando sentado y con otra persona tamboreando la caja superior del instrumento, además de un guitarrista sentado en otra silla a un costado. Esta imagen, que viene en la parte superior de la lámina, está acompañada por lo que parece ser su ejecución dancística, en la cual dos parejas de hombre y mujer bailan frente a frente, unos sujetos con ambas manos y otros sueltos,

ataviados a la manera española, con zapatillas. Los tres músicos se ven criollos, pero el arpista es anciano y lleva zapatillas y medias, mientras el tamboreador va descalzo y se ve joven, al igual que el guitarrista. Al arpa se le ven claramente sus dos bocas en la parte inferior de la tapa superior y en la parte cercana al diapason tiene dos efes. Su caja de resonancia es de gajos o paños, mientras la caja de resonancia de la guitarra es de gota, una especie de laúd (159). La siguiente danza es acompañada con un cordófono y tres danzantes mujeres, y la del doctorado es una danza grupal de cuatro hombres que bailan tomados de la mano, con cintas amarradas en la frente y acompañada con flauta y tambor ejecutados por un solo músico.

- Ydem del chusco.
- Ydem de la vngarina.
- Ydem del doctorado.

Las siguientes láminas, 162 a 171, ilustran danzas donde los participantes llevan una vestimenta a imitación de los animales del título: de aves, estampas 162, 163, 167 y 169, y de mamíferos, estampas 164, 165, 166, 168, 170 y 171. Los instrumentos musicales de acompañamiento son interpretados por una sola persona que en una mano lleva un aerófono (al parecer una flauta) y un tambor, el cual tañe con la otra mano. Las excepciones son la danza de pájaros, lámina 162, que parece tener una chirimía o corneta en vez de flauta, y la danza de venados, lámina 170, que se acompaña por un cordófono con caja de resonancia en forma oval, a la manera de un laúd:

- Ydem de pájaros.
- Ydem de huacamaños.
- Ydem de monos.
- Ydem de conejos.
- Ydem de carneros.
- Ydem de cóndores.
- Ydem de osos.
- Ydem de gallinazos.
- Ydem de venados.
- Ydem de leones.

Las siguientes dos láminas pertenecen al parecer a una representación de la derrota de los incas ante los españoles (172, 173). La imagen 174 es similar a la festividad de la yunza pues aparece un árbol que tiene un ave en la punta y algunas personas tratan de llegar a ésta. Se aprecia un acompañamiento grupal de quenás, zampoñas y tambores tocados al unísono. Y la última imagen de danzas, también de indios, como la anterior, está acompañada por flauta y tambor y zampoña y vienen ataviados con un tocado de plumas de aspecto precolombino.

- Ydem de la degollación del ynga.
- Ydem de la misma degollación.
- Ydem de yndios de montaña.
- Ydem otra de los mismos yndios.

De la estampa 176 a la 193 vienen escritas en partitura 16 canciones y dos danzas instrumentales. Los títulos son:

- “Allegro Cachua a Dúo y a cuatro, con voces y Bajo al Nacimiento de Christo Nuestro Señor”
- “Allegro Cachua a voz y Bajo Al Nacimiento de Christo nuestro Señor”
- “Allegro tonada El Congo a voz y Bajo para bailar Cantando”
- “Magestuoso bayle del Chimo A violín y Bajo”
- “... Bajo y Tamboril para bailar cantando. [Índice:] Tonada del Chimo”
- “Allegro tonada La lata a voz y Bajo para bailar Cantando”
- “Allegro tonada la Donosa a voz y Bajo para bailar Cantando”
- “Allegro tonada el conejo a voz y Bajo para bailar Cantando”
- “Andantino tonada para Cantar llamádase la Selosa, del Pueblo de Lambateque”
- “Andantino tonadilla, llámase el Palomo, del Pueblo de Lambayeque para cantar y bailar”
- “Lanchas para baylar”
- “Andantino tonada el Diamante para baylar Cantando de Chachapoias”
- “Allegro tonada el tupamaro, Caxamarca”
- “Allegro tonada el huicho de Chachapoyas”

- “Allegro tonada la brugita para cantar de Guamachuco”
 - “Magestuoso Cachua la despedida de Guamacucho”
 - “Cachua Serranita, nombrada el Huicho nuevo, que cantaron y baylaron 8 pallas del Pueblo de Otusco a Nuestra Señora del Carmen, de la Ciudad de Truxillo”
 - “Andante cachuyta de la montaña llamádase el vuen querer”
- De ellas, el musicólogo José Quezada escribe:

Entre las canciones más resaltantes, citaremos en primer lugar “Tonada del Tupa Maro” (de Cajamarca) muy semejante a otra titulada “Tonada del Diamante” (de Chachapoyas). La rítmica, en ambas piezas, es propia de la cashua: se trata de melodías pentafónicas con progresiones armónicas implícitas semejantes a las de los yaravíes. En la colección hay otra “Tonada del Tupa Maro” de menor interés musical; estas tonadas sobre el caudillo de Tungasuca, datan precisamente de los años de su gigantesca rebelión. [...]

Muy importantes son la danza y la tonada *del Chimo*; la última “Ja Ya Llunch Ja Ya Lloch”, evidencia giros melódicos primitivos y está escrita sobre un texto en lengua mochica, siendo, seguramente, la única manifestación poético-musical que ha llegado a nuestros días en ese dialecto extinguido.

Encontramos también una típica tonadilla primitiva “El Palomo” (de Lambayeque), con una expresión local muy característica en el texto (zamba ingrata). Algunas tonadas como “La Donosa”, “El Consejo”, “La Celosa”, contraponen acentuaciones binarias y ternarias frecuentes en la música popular española y luego en la marinera peruana. La “Tonada de Congo” parece también un antecedente de la marinera y se acerca a la tonadilla escénica; el texto connota una protesta contra la esclavitud (“A la mar me llevan sin tener razón”) y el título mismo no oculta una referencia afroide.

La Cashua “Serranita”, nombrada el Huicho nuevo (sic) [...], no es, a pesar del nombre, propiamente una cashua; se trata de un himno a la Virgen, con reminiscencias árabe-españolas y se aproxima por su carácter y estructura melódica a los himnos del *Livre Vermell* de Cataluña (siglo XIV) y en cierta forma a las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio.

Marcos Jiménez de la Espada [...] advirtió influencias mozárabes en la danza instrumental “Lanchas para baylar”, que sugiere el uso del cajón, resaltando también algunos contactos con expresiones más modernas como la jota.

Las cashuas a la Navidad “Dennos licencia señores” y “Niño il mijor” (sic), son verdaderos puentes entre el villancico hispano y las expresiones populares andinas.¹⁹

La música de órgano en el Perú

En este texto me ceñiré a la música y danza tradicional y popular, no al patrimonio de élite o de concierto; cabría por lo menos hacer mención de la importancia que tuvo en Perú, como en muchos otros países latinoamericanos, la música de órgano en contextos ya alejados de la escuela misional de la Colonia, aderezados con las influencias indígenas. Como ejemplos tengo a la mano, con algo de información: un villancico tradicional interpretado por el maestro Juan Capistrano Percca, grabado en 1965 en Andahuaylillas por Claude Koenig, y la obra polifónica impresa *Hanaq Pachap kusikuinin*.²⁰

Bailes del siglo XIX. Pancho Fierro

Otro aspecto tangencial, pero de gran repercusión para el registro dancístico musical, es la obra pictórica del mulato Francisco Fierro. Nacido en la primera década del siglo XIX, fue autodidacto al realizar sus primeras estampas de la vida diaria limeña. Entre sus acuarelas pintó la danza de diablos con arpa, quijadas de equino y cajita de madera; una chirimía y un redoblante para anunciar una pelea de gallos; la zamacueca y la zamacueca al estilo de “salón” bailada con pañuelos; soldados con timbales y clarines; una pareja de bailadores en el Hospital Militar y un baile de pañuelo durante el entierro de una criatura, donde aparece una guitarra de ocho o más cuerdas.²¹

¹⁹ Quezada (2007, p. 97).

²⁰ *Órganos barrocos andinos* (s/f).

²¹ Cisneros (1975).

Acervo sonoro de José María Arguedas

El intelectual y folklorista peruano José María Arguedas Altamirano aspiró a mostrar la música tradicional y a sus intérpretes de la manera más genuina, entre 1940 y 1970. Su trabajo de recopilación en el Ministerio de Educación inició en 1947 y siguió en la oficina de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura Peruana, pero se volvió más intensa, sostenida y sistemática a partir de 1963 como director de la Casa de la Cultura del Perú:

La estrategia genial, sencilla y eficaz consistía en una prueba de suficiencia a los intérpretes, a quienes luego se les acreditaba como artistas con autorización oficial. Se grababa y guardaba la música. Otro espacio predilecto de Arguedas en su afán por conocer y difundir nuestra música, danzas y canciones, así como a sus genuinos intérpretes, eran las fiestas todavía soterradas de los migrantes andinos en locales con piso de tierra en los extramuros de Lima.²²

Los más destacados intérpretes eran invitados a participar en los micrófonos de la Radio Nacional, que transmitía en onda corta a todo el país. Sería ingente describir de manera al menos panorámica el inmenso acervo sonoro de sus registros, tanto personales²³ como oficiales que se encuentran en el Centro de Documentación y Archivo Audiovisual de la Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.

Danzas imitativas de la selva amazónica

En la zona amazónica predominan danzas imitativas de aves, como las de la Provincia de Luya, Departamento del Amazonas. Cabe mencionar que sin las danzas no hay ritualidad, a decir de los propios intérpretes.

En San Cristóbal de Colcamar sobresalen las danzas que llevan nombre de ave: del *yuto* [perdiz], del *shuca* [gallinazo],²⁴ del lorito y

²² Archivo de música tradicional (2011).

²³ Arguedas vol. I y II (2005).

²⁴ Pugliesi (2011, p. 302).

de la *waychocita*, en las cuales existe un inicio o saludo donde baila el danza maestro rumbo a la parte posterior y luego regresa, entre las dos filas de danzantes; después los guiadores se cruzan entre sí, y el danza maestro los rodea y baila en pareja con ellos. Después se hace un círculo y todos se empiezan a cruzar, hasta que el danza maestro regresa a la posición de en medio.

La comparsa está compuesta por un tocador que ejecuta la antara, la flauta caspe y la tinya, un tocador de caracol y, generalmente, seis guiadores, dependiendo de los mayordomos. Los danzantes visten *cushma*, una camisola de algodón con las mangas extremadamente largas, con las que imitarán el aleteo del ave; pantalón oscuro con faja; una corona de plumas; *shakapas*, sonajas con semillas en el interior; llanques, sandalias y *washa*, adorno de cartón envuelto que cubre la espalda.

Hay otra danza que se acompaña con violín solo, llamada *autorurach*, que es una danza interpretada por los principales, vestidos con mangas largas, coronas de plumas, pero con turbantes y cintas.²⁵

En San Pedro de Cuemal se representa la danza del chuquij (zor-zal), donde los danzantes llevan una corona de tela roja con dos puntas de plumas de pavorreal. Usan paccha, pantalones de lana oscura; llanques, y shakapas en los tobillos. Los acompañan musicalmente la flauta caspe, la antara, la tinya y el churu o pututo (caracola). Las comparsas pueden estar formadas hasta de siete integrantes, los cuales imitan al ave que vuela alrededor de un cántaro, llamado pate. Al final, los danzantes se arrodillan y beben del cantarito para escupir el agua a los circunstantes.²⁶

Por su parte, en Santo Tomás de Quillay la danza no lleva nombre específico, pero la vestimenta de los danzantes lleva plumas como tocado y las mangas largas de su camisa, similares a las de Colcamar. Realizan el paso de pasacalle durante la procesión, donde hacen reverencias; después pueden hacer *tiple* (el más lento, sin patada) o *modanza* (zapateo con patada). Se organizan en tres o cuatro filas, en la columna central van los maestros danza y en los flancos los *chauptupas*, danzantes aprendices; los maestros son los que manguen o

²⁵ *Danzan las aves* (2012, pp. 35-40).

²⁶ *Op. cit.*, pp. 49-51; Pugliesi (2011, pp. 296-297).

aletean mientras los *chaupitupas* llevan las manos atrás. Las shakapas asidas a los tobillos se diferencian en hembra a la izquierda y en macho a la derecha. Son acompañados por un tamborista, quien, además de tocar el tambor, toca antara para danzar en las calles y flautín para danzar frente al santo.²⁷ Cabe reflexionar si estas danzas de aves son las descendientes de las ilustradas por Martínez de Compañón en el siglo XVIII.

Música aymara del Perú

La población aymara del Perú se encuentra actualmente en la región surandina, entre Puno, Tacna y Moquegua. En la región de Puno existen danzas como el *k'ajelo*, *satiris* o *callawaya*, mientras en la sierra de Tacna y de Moquegua existen *k'ajelo*, *tarkada* o *pules*. Los instrumentos musicales característicos son zampoñas de dos filas de uso colectivo (*siku*); flautas sin canal de insuflación y con muesca (*quenas*); flautas con canal de insuflación (*pinkillos* de cinco o seis orificios, *torojiwatas*); flautas de pico (*tarka* de madera); flautas transversas sin canal de insuflación (*pitu* o *pfalawato*), además de las trompetas hechas de cuerno vacuno y el *pututo* (*caracola*).

Los tambores suelen ser bimembranófonos, grandes como el bombo y el *aru*, y pequeños como la caja o *tarola*. En cuanto a los cordófonos, se encuentran la guitarra, la mandolina y el charango; este último puede ser pequeño como el *chillador* y muy grande como el *requinto* de Moquegua.²⁸

Danzas del Valle del Mantaro

El insigne investigador Raúl Romero realizó un estudio pormenorizado del sistema ritual e identitario relacionado con la música y la danza. Debido al espacio, sólo referiremos la lista completa de danzas-drama y danzas sociales que cita, sin describirlas en específico:²⁹

²⁷ *Danzan las aves* (2012, pp. 61-68).

²⁸ *Música aymara* (2012, pp. 6-11).

²⁹ Romero (2004).

Danzas-drama	Danzas sociales
Tunantada	Carnaval
Chonguinada	Cortamonte
Carnaval marqueño	Huayno
Jija	Marinera
Huaconada	Toril
Huaylas	Santiago
Llamishada	Cumbia
Avelinos	Pandillada
Negrería (Garibaldi)	Huaylas
Negritos decentes	
Shapish	
Chacranegros	
Collas	
Fajina	
Pachahuara	
Huaylija	
Corcovados	
Pastoras	
Moscones	
Auquines	
Vaqueros	
Viejitos	

Danzas de la Provincia de Pataz

Al igual que la zona del Valle del Mantaro, presentaré una lista de danzas de la Provincia de Pataz, lugar que se caracteriza por esta práctica, y que sería bastante extenso referir en específico.³⁰

Distrito	Danzas
Buldibuyo	Incaicos, moros, pallas, huaris, ingas.
Chilia	Diablos, huaris, guananaís, monterillos, incaicos, paylachs, ingas, montesumas, pallas, moros y cristianos, huanquillas, amigos, huanchacos, pieles rojas, picaflores, incaicos y cristianos.
Huancaspata	Huaris, diablos, pallas, moros, ingas, guananaís, monterillos, pirhuash, soldaditos, indios, negritos, amigos, paylachs, pieles rojas, chacareros, campos.
Huaylillas	Cocodrilos, huaris, pallas, guananaís.

³⁰ Vidal (2003).

Distrito	Danzas
Huayo	Huaris, guananaís, carpinteros, chacareros, pallas.
Ongón	Monterillos, indios campas, amigos, huaris.
Parcoy	Osos, huaris, diablos, gitanos, payluchos, monterillos.
Pataz	Indios campas, ñustas, diablos, huaris, pallas, amigos, cusqueñas, negritos.
Piás	Diablos, pallas, incaicos, indios campas, huaris, picaflores, guananaís, turcos, cusqueños
Santiago de Challas	Ingas, huaris, monterillos, guananaís, pallas, cocodrilos, incaicos, osos, indios campas, amigos, diablos, huaracinas, negritos huacainas.
Taurija	Huaris, chacareros, guananaís, pallas, pirhuash, indios campas, los antirunas, el pailacho, antis, negritos, diablos.
Tayabamba	Huaris, diablos, collas, ingas, incaicos, negritos, pirhuash, amigos, pallas, monterillos, cocodrilos, huaracinas, payluchos, moros, indios campas, huancaínas, ositos, chacareros, guananaís, osos, huanquillas.
Urpay	Huaris, huanquillas, pallas, guananaís, cocodrilos, moros, antis, pirhuash, moros y cristianos, remangadoras.

Danzas de Paucartambo

Durante la fiesta de la Virgen del Carmen, mamacha Carmen, llegan varios grupos de danza a Paucartambo:

- *Ch'unchos (salvajes)*. Representan guerreros nativos de la selva de Q'osñipata; sobresalen por su tocado de plumas y su máscara de malla metálica. Hay un Rey Ch'unchu, los soldados y un cusillo con disfraz de mono.
- *Qollas*. Representan a los comerciantes del altiplano, arrieros de llamas del Collasuyo, caracterizados con un pasamontañas de lana blanco, llamado waqullu, sobre el cual están dibujados bigotes, ojos y cejas, llevando una montera cuadrada. Tiene tres personajes, el alcalde o jefe, la imilla y la cuadrilla de danzantes, quienes imitan a las llamas.
- *Negros*. Representan al esclavo negro de la costa con cadenas. Llevan máscara de color negro, sombrero redondo, un pectoral en el pecho y una cadena sujeta a la cintura. Se integra por un caporal o rey, dos filas de danzantes y uno o dos niños. El caporal lleva una matraca, y es acompañada la danza con acordeón, violín, arpa, quena y bombo.

Otras comparsas que llevan ofrendas son contradanzas, saqras (diablos), auqa chileno (enemigo chileno), wayra o sikilla (doctores), majeños, k'achampas (inclinados), qoyachas (emperatriz, moza casadera), wakawakas (vaca vaca) y chukchus (diablos serranos con paludismo). Después comienza la guerrilla, que es un combate entre danzas, para terminar con la despedida a la Virgen.³¹

Danzas de Llata

El Distrito de Llata es la capital de la Provincia de Huamalíes, Departamento de Huánuco, la cual se caracteriza por tener varios grupos de danza:

- *Tuy Tuy*. Danza guerrera relacionada con los turcos, con máscaras de madera de color rojo.
- *Jija Ruku* (anciano divino). Danza agrícola donde ancianos agradecen las cosechas al dios de los cerros (el Hirka).
- *Rukus*. Danza ganadera donde ancianos atrapan ganado, el toro del dios del cerro, y lo entregan a los hombres.
- *Tatash*. Un par de viejitos visitan las viviendas de la comunidad llevando arados, quienes escenifican la caza del zorrillo, quien daña las sementeras.
- *Pallas y captura del inca*. Representación dramática donde combaten españoles y el inca Atahualpa con su séquito de pallas.
- *Atoq alcalde*. En honor a Mama Raywana, diosa de la agricultura, de la cual se enamora un zorro (atoq), considerándose la autoridad del campo.³²

Descripción de prácticas dancísticas

Aunque sea como una sinopsis, presento a continuación una mínima descripción de algunas danzas y bailes aún vigentes. Obviamente, habrá alguna omisión imperdonable.

³¹ Authier (2009).

³² Mendoza (2011, pp. 33-34).

Sumile

Danza agrícola de agradecimiento que se realiza después de la labor en el Distrito de Corculla, Provincia de Páucar del Sara Sara, Departamento de Ayacucho. Para esa ocasión muchas decenas de campesinos bajan de las alturas para ayudar y recibir a cambio algunos costales de maíz. Los pastores de altura llevan productos para ofrecer a la Saramama, la Madre Maíz, y los llameros de altura, después de haber trabajado en las pampas de maíz, se ponen en dos filas, siendo la mayoría varones, quienes danzan imitando las amenazas de Amaru, la serpiente cosmogónica, una culebra de colores.

Anteriormente, los pastores iban vestidos de incas, como en el pasado; ahora no llevan vestimenta especial, pero aún llevan un bastón de lloque con el que marcan el ritmo golpeándolo en el suelo, mientras las mujeres llevan chaleco y falda bordada. Antes se acompañaba musicalmente con quena, y en la actualidad con violín y arpa.³³

Huaylarsh

Danza de pareja grupal propiciatoria del cultivo de la papa. Era antiguamente interpretada sólo por varones, adornada por los cantos y el ritmo de tinyas de las mujeres (las tinyas son instrumentos de percusión bимembranófonos). Se caracteriza también por gritos onomatopéyicos que expresan valentía, llamados comúnmente guapidos. Su estructura inicia con el ingreso al espacio de interpretación, el saludo, y los contrapuntos por pareja y grupales, quienes compiten por la ejecución más diestra en el zapateo y las habilidades dancísticas. Se pueden recrear algunas fases del cultivo de la papa, pero también es una danza que se interpreta durante el carnaval, en la cual se usa como pasacalles. Se practica en toda la zona del Valle del Mantaro, en el Departamento de Junín, en la sierra andina. Los estilos colectivos se presentan en Junín, Pasco, Lima y Huancavelica.³⁴

³³ Vilcapoma (2008, pp. 303-304).

³⁴ Iriarte (2007, p. 362).

Huayllacha

Danza asociada a los carnavales y a las primeras lluvias en la Provincia de Parinacochas, Departamento de Ayacucho. El baile es de saltos lentos y se presentan retos y enfrentamientos entre grupos de danzantes de distintos barrios y versos satíricos en los cantos. Es costumbre la visita entre los barrios de parte de las comadres, momento en que se desafían los grupos entonando canciones y entrando en conflictos de gravedad. Los instrumentos musicales que la acompañan son tinyas (tambor de pequeñas dimensiones, con cuerda de resonancia) que se denominan huichcca, y quenás.³⁵

Puli Puli

Danza-teatro de contenido satírico que imita a la mujer española, que se acompaña con qina qina y redoblantes o cajas. La qina qina es un aerófono como la quena pero de mayor tamaño, 75 centímetros aproximadamente. Los danzantes se visten de españoles, de negras y de indígenas. Se interpreta en la Provincia de Huancané.³⁶

Imillani

Danza de la Provincia de San Pedro de Moho, principalmente del Distrito de Conima. Imilla en aymara significa mujer joven o adolescente casadera. Es donde las jóvenes se presentan por primera vez en público para vencer la timidez.³⁷ Se acompaña de sikus y cajas o wancarás (bimembranófono de 90 centímetros de diámetro y 40 centímetros de profundidad), parecido a las roncadoras de Áncash.³⁸

Danza de los buitres

Puede tener diez o doce integrantes, la mayoría representa a los buitres con una cabeza como la de este animal, formados en dos filas,

³⁵ Vilcapoma (2008, p. 301)

³⁶ ¡Ch'amampi! (2009).

³⁷ *Op. cit.*

³⁸ *Las roncadoras* (2010).

mientras otro danzante lleva una cabeza de vaca; dos hombres representan a los ancianos o viejos, y uno más lleva en el hombro un gallinazo. Se acompaña de flauta y caja que interpreta un cajero, y otro músico que toca el tambor; el repertorio son huaynos y cashuas. Los buitres actúan dándose picotazos; al frente, los viejos realizan gestos burlescos hacia el público, mientras la vaca es perseguida por el gallinazo.³⁹

Danza del Oso

Representación de la cacería de un oso, celebrada durante la fiesta de San Pedro en la región amazónica. Se conforma de nueve integrantes: dos oseros vestidos de cazadores con su arma de madera, dos comerciantes con vestimenta verde del ejército, el oso sin shacapas y cubierto con la piel de este animal, dos munchas (hombres vestidos de mujer), y dos músicos cajeros. Cuando bailan alrededor de un árbol llamado ishpingo matan al oso y luego lo destazan para sacarle la manteca y la carne, y lo llevan a casa del tesorero.⁴⁰

Emplumados

Danza característica de Cajabamba, Cajamarca y Huamachuco, La Libertad; también conocida como de indios fieles, pieles rojas o incaicos. Llevan plumas de pavo, águila, búho o gallina como corona, en los brazos, en la cintura y en el pantalón. También portan un escudo con arco y flecha. Hombres y mujeres cantan al principio, y después sigue el enamoramiento a la chacarera. Continúa con la lucha entre caciques por el amor a la chacarera y finalmente cantan durante el pasacalle. Se acompaña con bombo, traveseras y redoblante. Se interpreta en el Distrito de Matara, Provincia de Cajamarca, y en La Libertad.⁴¹

³⁹ Pugliesi (2011, p. 166).

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 301.

⁴¹ *Op. cit.*, pp. 395-396.

Caballo danza

Los danzantes imitan al caballo, saltando y gritando. Visten pantalón negro, camisa de tocuyo rayada con mangas bombachas. Se acompaña con caja y flauta; se interpreta en la región amazónica en Corpus Christi.⁴²

Danza de los chunchos

La interpretan cuadrillas de hombres, quienes hacen alarde de fuerza y destreza al bailar y hacer malabares. Hay un capitán que los dirige. Visten de blanco y llevan en las pantorrillas *maichiles* (sonajeras). Se baila en fiestas patronales desde el distrito de Matara hasta el distrito de Cajamarca. Primero aparece el claretinero, que toca su clarín para anunciar la fiesta, luego los chunchos van delante de la procesión acompañados de cajeros tocando marineras y huaynos. Otro grupo musical es el de guitarras, charangos y quenás.⁴³

Danza de la volada

Conformada por cuatro o seis personas formadas en dos filas, y un danza maestro que va en medio tocando antara y tinya, o flauta y caja. Su indumentaria se compone de camisa blanca con mangas largas y anchas, chaleco negro con cintas rojas, paño colocado sobre los hombros, shacapas en los tobillos y coronas de pluma de pavorreal. Se interpreta en la región amazónica.⁴⁴

Huaconada

Danza masculina de hombres mayores de edad, hoy Patrimonio de la Humanidad. Huacón significa máscara o enmascarado. No está ofrecida a un santo patrón; representa a los ancianos como máxima autoridad del pueblo. Se interpreta los primeros días del año, aunque

⁴² *Op. cit.*, pp. 300-301.

⁴³ *Op. cit.*, pp. 169-170.

⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 298, 303.

se puede presenciar completa el 1 de enero en Mito, Provincia de Concepción. Llevan máscara de madera tallada con gran nariz, imitando el pico de un cóndor, y un látigo, llamado tronador. En la plaza los danzantes se alinean en dos filas y dan vuelta alrededor de ella; se compone de tres pasos: una entrada, luego un escobillado o puntillado y por último la caída o *tajteo*, terminando con un final seco donde el huacón grita “Jooo”. Hay una segunda parte llamada la caramusa, con los siguientes pasos: el saludo, el cruce de brazos, la vuelta o giro, el cruce de tronadores, agarrarse la nariz, el puente, la topada, el balanceo, la cargada, el paso señorial, el salto del carnero y el volteáte y regresa, para luego ir a descansar. Además realizan figuras como el saludo o reconocimiento, el paso del Señor Alcalde, el descanso o samaycuy y, el inti palpoy o anca palpoy. Se acompaña de clarinetes, saxos, arpa, violín y tinya o huáncar.⁴⁵

Danza de tijeras

Ritual propiciatorio de un buen año agrícola, donde se da una competencia músico-coreográfica llamada *atipanakuy* (hacer mejor, alcanzar, poder, o vencer, dominar, o estar en competencia, perseguirse mutuamente) en la cual dos tríos o más de arpista, violinista y *danzaq*, llamados comúnmente cuadrillas se enfrentan. La danza de tijeras es originaria de los departamentos de los Andes centrales: Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y el norte de Arequipa, aunque se considera que tanto los intérpretes más famosos como la variante más conocida son de la Provincia de Lucanas.

Es interpretada en la época de secas, entre abril y noviembre (desde el Viernes Santo hasta Navidad), y dos son los rituales de medianoche, el *pagapa* (pagar a la tierra o tributo de ofrendas) en las vacas de afuera del pueblo como invocación a los wamanis que viven en los apus (montañas tutelares), así como a la Pachamama. El segundo ritual tiene lugar en las cuatro esquinas de la plaza central del pueblo, el plaza tinkay o plaza ganay, donde se pide a las divinidades tutelares la energía física para ganar en la gran competencia de danzantes.

⁴⁵ Orellana (2004).

La primera referencia a esta danza se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, y es de 1835, donde se acompaña con guitarra, arpa y quena. Hoy es Patrimonio Cultural de la Humanidad. Las tijeras que hacen sonar con la mano derecha los danzantes se forman de dos láminas de acero con ojal que juntas emulan unas tijeras; una es macho y otra es hembra, con las cuales se sigue el ritmo de los otros instrumentos musicales mientras realizan pasos y evoluciones corporales.⁴⁶

Pallas

Grupo de mujeres danzantes que se desplazan en conjunto o siguiendo a sus guías (huayñas), mientras bailan, cantan y recitan en época navideña o en fiestas patronales en iglesias, casas del mayordomo, cargontes o en pasacalles. También pueden bailar huainos o cashuas (danza de origen indígena) en presentaciones de sitio. Puede presentarse solamente el grupo, o con otros danzantes, o con personajes teatrales según la costumbre local, como un chuto de la tunantada o dos ancianos que llevan sistros. Pueden llamarse también pastoras, huaylas o huayligías en los pueblos andinos del sur.

Cuando se desplazan en pasacalle avanzan en columnas, y cuando danzan en sitio intepretan huainos o cashuas. Para cantar se acomodan en dos filas frente a frente y cuando recitan lo hacen en cuartetos o décimas. En la zona andina norteña (Cajamarca, La Libertad y Áncash) se acompañan con pito y caja (pincullos y bombos); en otros lugares con arpa y violín; y en otros más con orquestas de alientos. Son variantes regionales las Pallas de Corongo en Áncash⁴⁷ y las de Leymebamba, Tingo, Chuquibamba y Cochabamba, en Huancas, en la región amazónica;⁴⁸ las de Huarochirí, Cajatambo, Canta y Yauyos en Lima; y las de Huamachuco, Santiago de Chuco, Usquil en La Libertad.⁴⁹

⁴⁶ Arce (2006, pp. 27-49).

⁴⁷ Pallas (2008).

⁴⁸ Pugliase, (2011, pp. 297-299, 302, 304).

⁴⁹ Iriarte (2007, pp. 368, 370); Pugliesi (2011, pp. 395).

Pastoras

Se interpreta entre Navidad y Reyes Magos por niñas que cantan villancicos al Niño Dios. Se forman en dos filas dirigidas por dos guías encargadas de establecer las estrofas a cantar. Bailan balanceándose con las manos en la cintura, dando dos pasos hacia delante y uno hacia atrás; y al final de cada verso dan una vuelta sobre su eje y hacen una reverencia. Se acompaña en el norte de Perú con pinkullo y cajita, y algunas integrantes pueden llevar panderetas. Aparece en Chiclayo, Piura y Sullana, además de Huancas, en la zona amazónica.⁵⁰

Danza del chimo

Referida por Martínez Compañón en el siglo XVIII, se interpreta en la Provincia de Ferreñafe, Departamento de Lambayeque. Chimo es el nombre de uno de los cuatro grupos que conforman la danza, junto a los turbantes, sombreros y casacas, los cuales bailan acompañados de sus mamitas; los músicos que acompañan llevan como instrumentos un pinkullo y una caja, ejecutados por un mismo intérprete, y uno más lleva una caja más grande que percute con una sonaja rellena de piedrecitas. El mamita chimo canta en algunos momentos una tonada con palabras incomprensibles que se cree están en idioma mochica, seguidos de versos en español y quechua, también referidos en la transcripción de Martínez de Compañón.⁵¹

Cashua

Baile familiar de zonas rurales de Pomahuaca, Cajamarca, integrada por doce o más integrantes: se realiza al terminar labores agrícolas, techado de casas, matrimonios, entre otros. Se acompaña con charanguito, mientras los integrantes o trabajadores cantan huaynos y yaravíes.⁵²

⁵⁰ *Música tradicional* (1992); Pugliesi (2011, pp. 102, 172-173, 306).

⁵¹ *Op. cit.*

⁵² Pugliesi (2011, p. 173).

Yunza

Baile de pareja grupal donde se baila en corro alrededor de un árbol adornado y que tiene su música y sus cantos específicos que dan lugar a contrapuntos, festejos, marineras, resbalosas y una resbalosa particular que lleva el nombre de landó, que se interpreta de noche. La yunza es conocida también como huanchihualito, huanchihualón, palo cilulo, cortamonte, y se presenta en los meses de febrero y marzo, como parte de las fiestas de carnaval.

La estructura de la fiesta da inicio bailando, luego continúa un contrapunteo de canciones interpretadas por los músicos y un coro colectivo que se responde entre hombres y mujeres; mientras, van pasando parejas a cortar con hacha en mano el árbol y se ofrecen bailes espontáneos; a la caída del árbol se reparten los regalos, frutas, globos, con que se vistió al mismo y continúa la fiesta general. Destaca la pareja que puso la yunza, pues inicia el baile y canto y entregará el cargo a la pareja que derribe el árbol durante la fiesta.⁵³

Taki

Término referido desde el siglo xvi por los conquistadores, en el norte del Perú. Se trata de un género libre interpretado por un charango y voz (versos improvisados en español y quechua); aunque cabe mencionar que no es un charango andino sino una guitarra rudimentaria de cuatro cuerdas. El charanguista es el guía y va a la cabeza de una columna de hombres y mujeres que forman luego una rueda donde giran con los brazos entrelazados. El baile es una especie de zapateo realizado con los dos pies al unísono y sin despegar demasiado los pies.⁵⁴

Wancacuy

Baile zapateado que se interpreta entre el pueblo chopcca de la región de Huancavelica, cuando termina el tradicional traslado de troncos (viga

⁵³ Iriarte (2007, pp. 383, 385); Pugliesi (2011, p. 142).

⁵⁴ *Música tradicional* (1992).

wantuy), durante la celebración a Santiago, el 25 de julio, o del herradero. Se acompaña con pinkulleros. Este pueblo se encuentra en los distritos de Yauli, Provincia de Huancavelica y Paucará, Provincia de Acobamba.⁵⁵

Lluchos

Danza interpretada por jóvenes y mujeres, quienes acompañan a un hombre disfrazado de venado en Cajabamba, Cajamarca. Se acompaña con redoblante, bombo y traveseras.⁵⁶

Diablos o diablicos

Danza grupal presente en casi todo Perú. Bailan libremente en una comparsa teatralizada con diversos personajes. Por lo general la interpretan varones, y suele aparecer una mujer que hace de arcángel. Básicamente es de pasacalle, pero en cada parada realizan una representación teatral con personajes como el diablo mayor, los diablicos, la muerte, el arcángel, los ucucos y diversos animales. Entre las múltiples variantes que existen, las más famosas son las de Puno, del Cuzco (Sagra), de Cajabamba, de Calamarca-La Libertad o de la propia Lima;⁵⁷ en Ferreñafe, en la zona norteña, se interpreta con chirimía y caja o flauta y tambor, o también con clarinete, trompeta, bombardino y bombo; sus personajes son un capataz o luzbel, dos regidores o cojuelos y un número variable de diablos, que puede llegar a sesenta; danzan en cuadrilla por todo el pueblo zapateando. El tamaño de la máscara depende de la importancia de su poseedor dentro de la danza, que representa a una vaca, mientras los de menor jerarquía llevan más cara de cerdo.⁵⁸

El chiple

Danza colectiva de comparsa en honor a la Virgen de Cocharcas. Se le considera fiesta muyuy, es decir, de retorno, vuelta o círculo de re-

⁵⁵ Chopcca (2010).

⁵⁶ Pugliesi (2011, p. 173).

⁵⁷ Iriarte (2007, p. 380); Pugliesi (2011, pp. 101-102, 168-171).

⁵⁸ *Música tradicional* (1992).

greso, según el idioma quechua wanca. La palabra *chiple* está formada por dos voces wancas: *chapla*, ‘desorden’ y *riay*, ‘baile guerrero, aventurado’; y se suele decir chiple a las expresiones o comportamientos extravagantes. Se estructura en tres momentos; el pasacalle durante el primer día, mientras realizan coreografías como una choza, una escalera, el trabajo agrícola, y una culebra; el huasicay, donde de uno a dos días se hacen visitas a los organizadores de la fiesta; y el lulihuay al cuarto día, que es una despedida en que van a las montañas, a la selva.

Se representa los días 13 al 16 de septiembre en el valle de Canipaco, zona sur alta de Huancayo, en el actual Distrito de Colca, en el Departamento de Junín. La fiesta se rige por un sistema de cargos por mayordomía. Además de su carácter religioso, funge como una representación histórica, ya que en sus recitaciones honra al general Andrés A. Cáceres, quien participó en la llamada Guerra del Pacífico, en específico, en la Resistencia de la Breña (1882-1884). Además del chiple, que es un varón que realiza movimientos marciales, aparecen la chuncha y el chuncho, que representan a los nativos de la Amazonía, el ucumalí, que representa a un oso, y un venado.⁵⁹

Danza de los saraos

Danza elegante donde varias parejas de hombres y mujeres enredan y desenredan de un madero cintas de colores. Se interpreta durante la fiesta de San Juan en Jumbilla, región amazónica; es acompañada por violín o rondín.⁶⁰

Chumaychada

Danza paródica de Chachapoyas (región amazónica) que imita las danzas europeas de la sociedad aristocrática; al parecer, pasos de cuadrilla francesa. Chumayche quiere decir música alegre. El baile tiene once figuras: el saludo, la reverencia, el caracol, el brazo, la ruleta, el caballito, entre otras.⁶¹

⁵⁹ Vilcapoma (2008, pp. 385-386, 395, 408-413).

⁶⁰ Pugliesi (2011, pp. 305).

⁶¹ Pugliesi (2011, p. 295).

Soldado Palla Palla

Danza-teatro marcial y satírica, de la época republicana, donde hombres representan a soldados de la guerra de 1879 entre Perú y Chile. Se interpreta durante la Semana Santa en el Distrito de Conima, Provincia de San Pedro de Moho. Se interpretan marchas primero y huaynos después, con zampoñas y bombo.⁶²

Ingleses o márgaros

Danza paródica y satírica que representa a marineros ingleses que llegaron a la región en vapores de carga. Esta embarcación es reemplazada por una carreta jalada por bueyes, de donde bajan los danzantes hablando con acento extranjero. Se les llama márgaros por comportarse de manera afeminada. El grupo está dirigido por un guía o capataz, acompañado por sus dos mujeres (hombres travestidos) y el resto de la cuadrilla es de sus hijos. Se acompaña con bombo, clarinete y saxofón.⁶³

Hatajo de negritos

Grupos de danzantes zapateadores, cantantes y violinistas que bailan con motivo de la Navidad el 24 de diciembre o la fiesta de la Virgen del Carmen el 16 de julio. Los bailadores son de sexo masculino, y los dirige un mayoral llamado “amito”, el cual suele ser el violinista y quien tiene en su casa la imagen del niño Dios, que visita los hogares de la localidad durante todo el año. Además del mayoral, que funciona como director de los ensayos y las presentaciones, existen dos o tres caporales que destacan en el baile o en el canto.

El grupo se puede presentar durante pasacalles o en sitio; cuando se presentan en otro tipo de celebraciones toman el nombre de contrapunto de zapateo. El repertorio de cantos y zapateos puede estar formado por: “Pisa de Humay”, “Panalivio”, “Zancudito”, “Bajada a la

⁶² ¡Ch'amampi! (2009).

⁶³ *Música tradicional* (1992).

Virgen del Carmen”, “Pastorcitos”, “El borrachito”, “El rey”, “Aguanieve” y “Chiquita”.

Se ubican frente a frente dos filas de bailadores; cuando ejecutan competencia individual, el bailarador se coloca al frente de la imagen en medio de las dos filas; durante el pasacalle se desplazan en columnas. Los estilos locales se conservan en Chíncha Alta, Chíncha Baja, Larán, Pisco, El Carmen⁶⁴ y El Guayabo, Sunampe. En áreas urbanas se conserva con carácter de competencia.⁶⁵

Banda de morenos

Se lleva a cabo durante la fiesta de Santiago, en julio de cada año, en el Valle del Mantaro, región de Junín. Se trata de una comparsa de negros que realiza pasacalle, vestidos de saco, sombrero y pantalón negro, máscara negra, y llevan un látigo, con el cual se enfrentarán entre ellos por parejas dándose chicotazos.⁶⁶

La marinera

Este baile nacional y Patrimonio Cultural de la Humanidad tiene sus variantes en cada región. En general, se puede resumir como un baile de pareja mixto, donde ambos bailan sueltos e independientes, representando el cortejo y galanteo del hombre hacia la mujer, donde ambos llevan un pañuelo en una de las manos para realizar movimientos estéticos. Su estructura en cada pieza musical inicia con la espera, luego continúa el paseo con saludos, dos coqueteos y dos fugas en las que se compite con otras parejas por la ejecución más diestra de zapateos y cepillados. Tiene variantes en los estilos regionales como las siguientes: norteña, serrana, limeña;⁶⁷ y estilos locales como los de Moche, Piura, Monsefú, Puno, Cuzco, etcétera.⁶⁸ Puede ser tocada

⁶⁴ *El hatajo* (2012); *Es Amador* (1985).

⁶⁵ Iriarte (2007, pp. 367-368).

⁶⁶ *Los rostros* (2004).

⁶⁷ Chocano (2012).

⁶⁸ Díaz (2012); Iriarte (2007, p. 356).

con banjo, pianola, arpa, guitarra, quena, pinkullo, chirimía o con bandas típicas de quena, tambor, bombo y platillo.⁶⁹

Huayno

Danza que se interpreta en el territorio sur peruano con variantes, conociéndose con diversos nombres: serranita, chuscada, chiquita. Incluso, rebasa el territorio peruano, pues aparece en el centro sur de Bolivia, norte de Argentina y norte de Chile. Es un baile de pareja mixta, independiente o grupal, suelta, enlazada o cogida por las manos. Su estructura comienza con un paseo, el saludo, luego careos y zapateos para terminar con una fuga con zapateos ágiles y vigorosos.⁷⁰

Tondero

Se trata de un baile de pareja mixto de carácter sensual que se baila suelto e independiente, con pañuelo en una de las manos, de la costa norte del Perú. La estructura de cada pieza inicia con la espera, luego un rodeo con saludos, careos con huidas y fugas donde se compite por demostrar la ejecución más diestra de zapateos y habilidades dancísticas. En las últimas décadas se antecede de un triste. Se acompaña con guitarras, cajones y palmadas. Existen estilos locales como el de Morropón, Catacaos, Monsefú, Ferreñafe, Zaña, Lambayeque, Pimentel, Trujillo, y de los valles de Chicama y Moche.⁷¹

Triste

Género musical de carácter nostálgico cantado en el norte de Perú; se asemeja a la muliza del centro y al yaraví del sur. Se canta en cuartetos o en décimas, como en Zaña. Va seguido de un huayno con el cual concluye y es interpretado al estilo de la Provincia de Chota, Departamento de Cajamarca.⁷²

⁶⁹ *Música tradicional* (1992).

⁷⁰ Iriarte (2007, p. 363).

⁷¹ Díaz (2012); Iriarte (2007, pp. 359-360); *Música tradicional* (1992).

⁷² *Música tradicional* (1992).

Festejo

Baile festivo de pareja mixta suelta, en grupo o de forma independiente, representativo de los afrodescendientes. Se interpreta en Lima y en Ica. En pareja se inicia con un enfrentamiento, luego una fase de movimientos de provocación de ambos bailadores, con vueltas y una especie de fuga para terminar con vueltas. En la variante grupal las mujeres están en filas frente a los hombres y comienzan a bailar, siguiendo lo que hace la que encabeza, y continúan en rueda de parejas, dan vueltas discretamente cuando hacen mudanzas y pueden terminar con movimientos pélvicos más pronunciados.⁷³

Cierre

Una vez terminado este sintético recuento, no queda más que hacer evidente el amplio repertorio de prácticas musicales y dancísticas del Perú, pues más allá de obviar los nexos con la música hispánica colonial o la indígena, es claro que la íntima relación entre culturas ha dado a este país una riqueza cultural muchas veces desconocida allende sus fronteras. Faltan mencionar géneros más relacionados con la cultura de masas o comercial, como el vals peruano⁷⁴ y la cumbia peruana;⁷⁵ o referir las variantes musicales surgidas de la migración y la folclorización.⁷⁶ También faltó abordar la reivindicación musical afroperuana,⁷⁷ pero dado el espacio es preferible no incluirlos aquí. Tampoco se habló de las variantes de carnaval que sería inútil describir al menos tangencialmente, dada su complejidad; o las danzas más cercanas al canon europeo de moros y cristianos, aunque con coloquios distintos a los del norte de América;⁷⁸ ni

⁷³ Iriarte (2007, pp. 365).

⁷⁴ Lloréns y Chocano (2009); Borrás (2012).

⁷⁵ Romero (2007).

⁷⁶ Anchi (2008); Mendoza (2006); Ferrier (2012).

⁷⁷ Rocca (2010); Feldman (2009).

⁷⁸ Cáceres (2005).

tampoco referimos instrumentos tan emblemáticos como el cajón peruano⁷⁹ o el arpa.⁸⁰

Sería deseable, además, realizar un análisis sociocultural de la música y la danza vinculado al sentido ritual de tales prácticas, más allá de la simple descripción, como lo han iniciado algunas instituciones educativas.⁸¹ No obstante, espero que este trabajo pueda provocar la curiosidad para conocer tan importante patrimonio. Asimismo, quiero reconocer en estas breves líneas el trabajo de investigación y difusión de la etnomusicóloga y compositora Chalena Vásquez, quien nos legó una inmensa recopilación de materiales, así como una gran sabiduría en su postura y forma de ser ante las culturas de su país.

Bibliografía

- ANCHI AGUADO, F. (2008). *Qosqo Llaqta. Julia Peralta. Una huella de vida artística del mundo andino en una sociedad urbana*. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- ARCE SOTELO, M. (2006). *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú.
- AUTHIER, M. D. (2009). *Fiesta andina. Mamacha Carmen en Paucartambo*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas-Editorial San Marcos.
- BOLAÑOS, C. (2007). La música en el antiguo Perú. En Bolaños, C. *et al. La música en el Perú*. Lima: Fondo Editorial Filarmonía.
- BORRAS, G. (2012). *Lima, el vals y la canción criolla*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CÁCERES VALDERRAMA, M. (2005). *La fiesta de moros y cristianos en el Perú*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CISNEROS SÁNCHEZ, M. (1975). *Pancho Fierro y la Lima del 800*. Lima: Librería García Ribeyro.

⁷⁹ Soto (1995).

⁸⁰ Ferrier (2008).

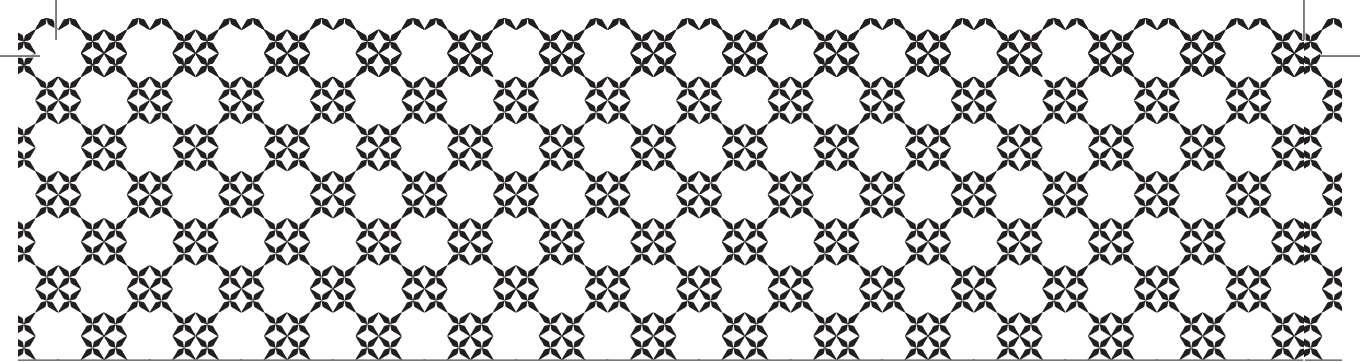
⁸¹ Romero (2008).

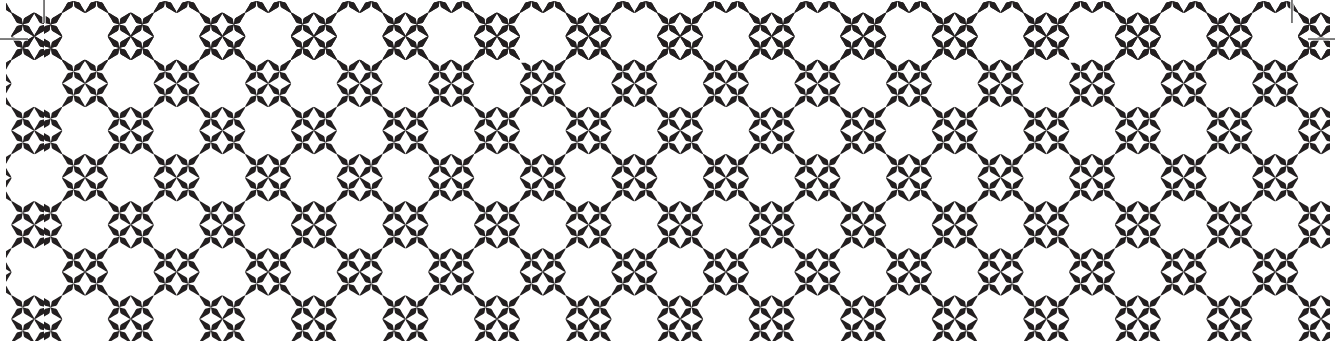
- CHOCANO PAREDES, R. (2012). *¿Habrá jarana en el cielo? Tradición y cambio en la marinera limeña*. Lima: Ministerio de Cultura.
- DÍAZ BENAVIDES, D. (2012). *Marinera y tondero. Entre ideologías y discursos históricos*. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- FELDMAN, H. C. (2009). *Ritmos negros del Perú: Reconstruyendo la herencia musical africana*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- FERRIER, C. (2008). *Navidad en los Andes. Arpas, comparsas y zapateo en San Francisco de Quercó, Huancavelica*. Perú: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- FERRIER, C. (2012). *Tejiendo tiempo y espacio. Armonías huancas en Europa*. Perú: Fondo Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- IRIARTE BRENNER, F. E. (2007). *Historia de la danza*. Lima: Universidad Alas Peruanas.
- LLÓRENS AMICO, J. A. y Chocano Paredes, R. (2009). *Celajes, florestas y secretos. Una historia del vals popular limeño*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- MARTÍNEZ DE COMPAÑÓN (s. XVIII). *Trujillo del Perú*, vol. II. Madrid: Biblioteca Cervantes.
- MENDOZA CANALES, G. M. (2011). *Atoq Alcalde-Mama Raymana. Divinidades andinas, padres del maíz, la papa y el cultivo de las plantas*. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- MENDOZA, Z. (2006). *Crear y sentir lo nuestro. Folclor, identidad regional y nacional en el Cuzco, siglo XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORELLANA VALERIANO, S. (2004). *La danza de los sacerdotes del Dios Kon. La huacónada de Mito*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- PUGLIESI, R. (ed.) (2011). *Las voces de los pueblos a la vera del Qhapaq Ñan*, vol I. Lima: Ministerio de Cultura.
- QUEZADA MACCHIAVELLO, J. (2007). La música en el virreinato. En Bolaños, C. et al. *La música en el Perú*. Lima: Fondo Editorial Filarmonía.
- ROCCA TORRES, L. (2010). *Herencia de esclavos en el norte del Perú*. Lima: Centro de Desarrollo Étnico.
- ROMERO, R. R. (2004). *Andinos y tropicales. La cumbia peruana en la ciudad global*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROMERO, R. R. (2007). *Identidades múltiples. Memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- ROMERO, R. R. (ed.) (2008). *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- SOTO, C. (1995). *De cajón. El duende en la música afroperuana*. Lima: Servicios Especiales de Edición.
- VIDAL TAFUR, R. (2003). *Calendario de fiestas de la Provincia de Pataz*. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- VILCAPOMA, J. C. (2008). *La danza a través del tiempo en el mundo y en los Andes*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores-Universidad Nacional Agraria La Molina.

Discografía

- Archivo de música tradicional del Perú. Colección José María Arguedas* (s.f.). Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- Arguedas canta y habla*, vol. I y vol. II (2005). Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- ¡Chamampi!* (2009). Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chopcca kaymi llaqtayku* (2010). Perú: Instituto Nacional de Cultura.
- Danzan las aves. Música, fiestas y rituales de Luya* (2012). Perú: Ministerio de Cultura.
- El Hatajo para el Niño* (2012). Perú: Ministerio de Cultura.
- Es Amador* (ca. 1985). Perú (inédito).
- Las roncadoras de Ñahuín* (2010). Lima: Escuela Nacional Superior de Folclor José María Arguedas.
- Los rostros de Santiago. Patrón, ganadero, callejero...* (2004). Perú: IPANC-Instituto Nacional de Cultura.
- Música aymara. Perú* (2012). Perú: Ministerio de Cultura-UNESCO.
- Órganos barrocos andinos. Perú-Bolivia* (s.f.). Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Pallas de Corongo, Ancash* (2008). Lima: Escuela Nacional Superior de Folclor José María Arguedas.





Factores de los que depende la salud

MARÍA SUÁREZ CASTELLANOS

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA GONZÁLEZ

Definición de salud

Originalmente los clásicos no tenían especiales dificultades en alcanzar una idea clara de lo que es la salud. Hablaban latín, y la sola palabra *salus* ya les daba idea de su significado. Nosotros debemos retroceder a la etimología para alcanzar lo que era evidente para ellos. *Salus* y *salvatio*, muy iguales en latín (considérese que la *u* y la *v*, cuyos sonidos y grafía ahora distinguimos, eran una sola letra para los clásicos), significan “estar en condiciones de poder superar un obstáculo”. De estas palabras latinas se derivan sus equivalentes castellanos: salud y salvación. El término castellano *salvarse* incluye el significado original de ‘superar una dificultad’, y se aplica tanto a dificultades naturales (salvarse de un incendio, por ejemplo), como a las sobrenaturales (la salvación de los peligros que la vida presente supone para la vida del alma). Sin embargo, el término salud no se entiende actualmente como ligado a dicho significado de ‘superar una dificultad’. De ahí la gran variedad de definiciones, a veces profundamente discordantes, otras veces más o menos de acuerdo en algunos puntos, y casi siempre eclécticas, que se limitan a agrupar las opiniones más en boga sobre la cuestión. Si recuperamos para el término *salud* el significado, original y genuino, de ‘superar una dificultad’, obtenemos una definición en

toda regla: salud es el hábito o estado corporal que nos permite seguir viviendo, es decir, que nos permite superar los obstáculos que el vivir encuentra a su paso. La OMS, en su definición de salud, establecía que ésta es el estado de perfecto bienestar físico, psíquico y social, y no sólo la ausencia de lesión o enfermedad. En esta definición aparecen dos de los elementos reseñados anteriormente: la integridad física y el bienestar (figura 1). Salud se define como el disfrute de un estado completo de bienestar físico, mental y social.

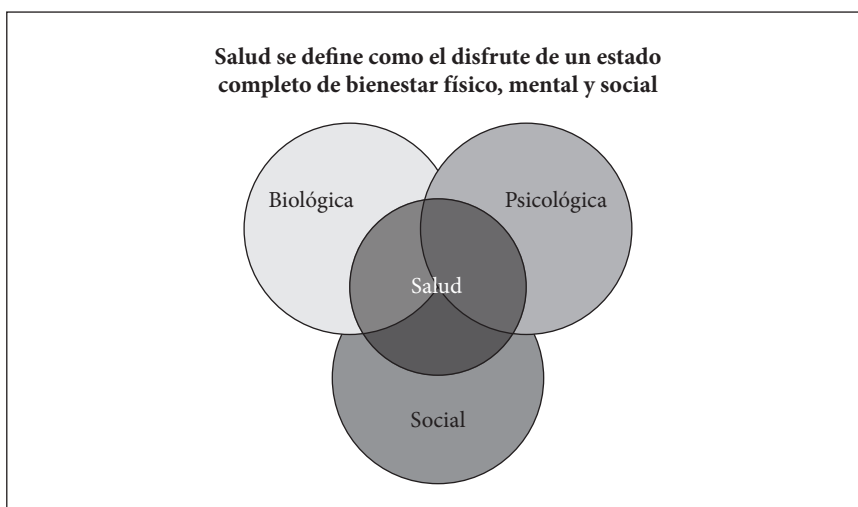


Figura 1. Definición de salud.

En el acuerdo firmado ante la OMS en la ciudad de Alma Ata el año de 1970 el compromiso por todos los gobiernos del mundo fue alcanzar la salud para todos los humanos antes del año 2000.

Definición actual de salud

Es un estado de funcionalidad donde todos los órganos y sistemas se desarrollan adecuadamente, con lo que se obtiene un bienestar físico y espiritual que permite a los seres humanos obtener su máximo potencial.

Declaración de Alma Ata

La Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud, realizada en 1978 en Alma Ata (Kazajstán), en la antigua URSS, supuso un potencial avance mundial en los derechos sobre la salud. En esta conferencia, apadrinada por la OMS y la UNICEF, participaron ministros de salud de más de cien países. Virtualmente todas las naciones representadas se comprometieron con el objetivo “Salud para todos en el año 2000”. Además, ratificaron la amplia definición de la OMS de la salud como un estado de completo bienestar físico, mental y social. Todo esto fue enunciado en la Declaración de Alma Ata. Para lograr el ambicioso objetivo de Salud para Todos, las naciones del mundo —junto a la OMS, la UNICEF y las principales agencias financieras— se comprometieron a trabajar por la cobertura de las necesidades básicas de la población con un planteamiento integral y progresista denominado atención primaria de salud (APS).

- I. La conferencia reafirma con decisión que la salud, que es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad es un derecho humano fundamental y que la consecución del nivel de salud más alto posible es un objetivo social prioritario en todo el mundo, cuya realización requiere la acción de muchos otros sectores sociales y económicos, además del sector sanitario.
- II. La existente desigualdad en el estado de salud de las personas, particularmente entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo, así como dentro de los diversos países, es inaceptable política, social y económicamente y, por tanto, implica de manera común a todos los países.
- III. El desarrollo económico y social, basado en un nuevo orden económico internacional, es de una importancia básica para conseguir de manera completa la salud para todos, y para reducir la diferencia en el estado de salud existente entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo. La promoción y protección de la salud de la población son esenciales para mantener el desarrollo económico y social, y contribuyen a una mejor calidad de vida y a la paz en el mundo.

- iv. Las personas tienen el derecho y el deber de participar individual y colectivamente en la planificación e implementación de su atención sanitaria.
- v. Los gobiernos tienen la responsabilidad de la salud de sus poblaciones, que puede ser conseguida sólo mediante la provisión de unas medidas sanitarias y sociales adecuadas. Un objetivo social principal de los gobiernos, organizaciones internacionales y el total de la comunidad mundial para las próximas décadas, debería ser la promoción, para todos los habitantes del mundo, en el año 2000, de un nivel de salud que les permitiera llevar a cabo una vida productiva social y económicamente. La atención primaria de salud es la clave para conseguir este objetivo como parte del espíritu de justicia social del desarrollo.
- vi. La atención primaria de salud es atención sanitaria esencial, basada en la práctica, en la evidencia científica y en la metodología y la tecnología socialmente aceptables, accesible universalmente a los individuos y las familias en la comunidad a través de su completa participación, y a un coste que la comunidad y el país lo puedan soportar, a fin de mantener en cada nivel de su desarrollo, un espíritu de autodependencia y autodeterminación. Forma una parte integral tanto del sistema sanitario del país (del que es el eje central y el foco principal) como del total del desarrollo social y económico de la comunidad. Es el primer nivel de contacto de los individuos, las familias y las comunidades con el sistema nacional de salud, acercando la atención sanitaria el máximo posible al lugar donde las personas viven y trabajan, constituyendo el primer elemento del proceso de atención sanitaria continuada.
- vii. La atención primaria de salud:
 - a) Refleja las condiciones económicas y socioculturales, así como las características políticas del país y de sus comunidades, desarrollándose a partir de ellas, y está basada en la aplicación de los resultados apropiados de la investigación social, biomédica y de servicios sanitarios, así como en la experiencia sobre la salud pública.
 - b) Se dirige hacia los principales problemas sanitarios de la comunidad y, para ello, proporciona y promueve servicios preventivos, curativos y rehabilitadores.

- c) Incluye como mínimo: educación sobre los problemas sanitarios más prevalentes y los métodos para prevenirlos y controlarlos; promoción sobre el suministro de alimentación y de correcta nutrición; adecuado suministro de agua potable y saneamiento básico; asistencia materna e infantil, incluyendo la planificación familiar; inmunización contra las principales enfermedades infecciosas; prevención y control de las enfermedades endémicas locales; apropiado tratamiento de las enfermedades comunes y los traumatismos, y provisión de los medicamentos esenciales.
 - d) Implica, además del sector sanitario, a todos los sectores relacionados y a diferentes aspectos del desarrollo nacional y comunitario, en particular, la agricultura, los animales de labranza, la industria alimentaria, la educación, la vivienda, los servicios públicos, las comunicaciones y otros sectores, y solicita los esfuerzos coordinados de todos estos sectores.
 - e) Requiere y promueve un autodesarrollo comunitario e individual al máximo posible, con participación en la planificación, organización, desarrollo y control de la atención primaria sanitaria, haciendo un uso más completo de los recursos locales nacionales y de otros recursos disponibles; y para finalizar, desarrolla, a través de una formación apropiada, la habilidad de las comunidades para participar.
 - f) Debería mantenerse por sistemas de interconsulta integrados, funcionales y mutuamente apoyados, con vistas a una mejora progresiva e integrada de la atención sanitaria para todos, y dando prioridad a los más necesitados.
 - g) Se desarrolla a niveles locales y a niveles de apoyo, mediante los profesionales sanitarios, incluyendo a los médicos, enfermeras, comadronas, auxiliares y asistentes sociales, en lo que corresponda, así como los tradicionales y necesarios médicos de cabecera, correctamente formados social y técnicamente para ejercer como un equipo sanitario a fin de responder a las necesidades sanitarias expresadas por la comunidad.
- VIII. Todos los gobiernos deberían formular políticas nacionales, estrategias y planes de acción para establecer y mantener la atención primaria sanitaria como parte de un sistema nacional de salud in-

- tegrado y en coordinación con otros sectores. Para este fin, será necesario ejercitar voluntades políticas, a fin de movilizar los recursos del país y utilizar racionalmente los recursos externos disponibles.
- ix. Todos los países deberían cooperar con un espíritu de fraternidad y de servicio para asegurar la atención primaria de salud a toda la población, ya que la consecución de la salud, por parte de la población de un país, directamente afecta y beneficia a cualquier otro país. En este contexto, el informe conjunto OMS/UNICEF sobre atención primaria constituye una base sólida para futuro desarrollo y establecimiento de la atención primaria sanitaria en todo el mundo.
 - x. Puede conseguirse un nivel aceptable de salud para todo el mundo en el año 2000, mediante una utilización mejor y más completa de los recursos mundiales, una considerable parte de los cuales se gastan hoy día en armamento y conflictos militares. Una política genuina de independencia, paz y desarme podría y debería dejar recursos adicionales que podrían ser bien empleados en objetivos pacíficos y, en particular, en la aceleración del desarrollo social y económico, entre los que la atención primaria de salud, como parte esencial, debería recibir su parte proporcional adecuada.

La Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud realiza un llamamiento para una acción nacional e internacional urgente y efectiva a fin de desarrollar e implementar la atención primaria sanitaria en todo el mundo y, particularmente, en los países en vías de desarrollo, con un espíritu de cooperación técnica y en consonancia con el nuevo orden económico internacional. Urge, por parte de los gobiernos, de la OMS, de la UNICEF y de otras organizaciones internacionales, así como por parte de agencias multilaterales o bilaterales, organizaciones no gubernamentales, agencias de financiación, todos los profesionales sanitarios y el total de la comunidad mundial, mantener la obligación nacional e internacional hacia la atención primaria sanitaria y canalizar un soporte técnico y financiero cada vez mayor, particularmente en los países en vías de desarrollo. La conferencia hace un llamamiento a todos los foros mencionados para colaborar en introducir, desarrollar y mantener la atención primaria de salud, de acuerdo con el espíritu y contenido de esta declaración.

En el mundo es cada vez más difícil obtener medios suficientes para satisfacer las necesidades a sus poco más de 8 mil millones de habitantes. Características de la situación global actual:

- Los patrones dominantes de producción y consumo están causando.
- Devastación ambiental.
- Agotamiento de recursos.
- Extinción masiva de especies.
- Las comunidades están siendo destruidas.
- Los beneficios del desarrollo no se comparten equitativamente y la brecha entre ricos y pobres se está ensanchando.
- Todo esto obliga a las sociedades del mundo hoy más que nunca a planear la producción optimizando el uso de los recursos en este caso, particularmente en el campo de la salud.

Sin embargo en México el crecimiento demográfico, la falta de planeación, el crecimiento de la demanda de atención y la carencia de programas preventivos generaron que los sistemas de salud fueran rebasados en su capacidad de respuesta dando origen a otros problemas como los que se mencionan a continuación.

Obstáculos del sistema de salud

La inequidad, la insuficiencia, la ineficiencia, la inadecuada calidad, la insatisfacción, la inseguridad, la inercia y los intereses creados obligan a la modernización de los sistemas de salud, entendiendo por modernización a la acción de rescatar lo mejor del pasado y unirlo a lo mejor del presente para proyectar un mejor futuro que permita vencer y rebasar dichos obstáculos. El sistema de salud es el conjunto de instituciones que cuida la salud de los ciudadanos, reviste una importancia creciente en los sistemas económicos. Todos los gobiernos, todos los países, están en un proceso de reformulación de los sistemas de salud que responde a la necesidad de mejorar aspectos de eficiencia, calidad, cobertura y equidad.

Como ya lo comentamos, la salud depende de múltiples factores, sin embargo proponemos un orden al respecto que exponemos a continuación:

Factores de los que depende la salud

La salud se pierde, conserva o mejora a partir de varios factores:

- Carga genética y genoma.
- Archivo méxico o salud mental.
- Factores ambientales.
 - » Medio ambiente.
 - » Condiciones de vida.
 - » Estilos de vida.
- Factores políticos, económicos, administrativos, de un país.
- Respeto a los ecosistemas.
- Fenómenos naturales.

Las necesidades humanas tienen dos peculiaridades de gran importancia económica: a) pueden ser mitigadas o satisfechas por objetos diferentes del inicialmente apetecido y b) es imposible satisfacerlas todas de forma global y definitiva ya que son múltiples, se reproducen y aparecen otras nuevas.



Figura 2. Pirámide de Abraham Maslow.

El escalón básico de Maslow es el de las necesidades fisiológicas, como alimentarnos, beber agua, respirar, dormir, defecar y todo

aquello que nos permite conservar la vida e indudablemente la salud como una necesidad funcional. Sin embargo, para satisfacer las necesidades básicas todos queremos tener nuestra propia estufa, refrigerador, mesa, platos, nuestra propia cama, nuestro propio baño, etcétera, y para esto se necesita dinero, y para tener dinero hay que trabajar, y para trabajar hay que saber hacer algo, y para esto hay que prepararse de tal manera que cada vez es más difícil satisfacer las necesidades básicas. Cuando el ser humano tiene ya cubiertas estas necesidades empieza a preocuparse por conservar lo ya logrado en el futuro, lo que representa la seguridad social, o sea la seguridad frente a cualquier daño.

Carga genética y genoma

Después de la llegada de los españoles a México, especialmente durante el tiempo de don Porfirio Díaz, continuaron arribando personas de otros lugares y actualmente se considera que nuestro país tiene población de todo el mundo, por lo cual podemos encontrar enfermedades de transmisión genética del orbe entero.

Los expertos prestan una atención especial a la pirámide de necesidades diseñada en 1954 por Abraham Maslow, un psicólogo judío nacido el año de 1908 en Nueva York. Según este autor, las necesidades del ser humano están jerarquizadas y escalonadas de forma tal que cuando quedan cubiertas las necesidades de un orden es cuando se empiezan a sentir las necesidades del orden superior.

Los pueblos indígenas de México son las colectividades que asumen una identidad étnica con base en su cultura, sus instituciones y una historia que los define como los pueblos autóctonos del país, descendientes de las sociedades mesoamericanas. El Estado mexicano reconoce a los pueblos indígenas al definirse en su Constitución Política como una nación multicultural fundada en sus pueblos indígenas. De acuerdo con un cálculo del Instituto Nacional Indigenista (INI) y de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en 2012 la población indígena era de aproximadamente quince millones de personas, repartidas en 56 grupos étnicos.

“Durante milenios ha habido una extraordinaria diversidad lingüística y cultural en México con los grandes imperios Azteca y Maya, así como pequeños grupos de poblaciones aisladas”, explica Christopher Gignoux, investigador de la Universidad de Stanford en California y uno de los principales autores del trabajo divulgado en 2014 por la revista *Science*: “No sólo hemos podido medir esa diversidad a través del país, sino también identificar una enorme variedad genética que tiene implicaciones reales en las enfermedades según el lugar donde se hallaban sus ancestros en México”.

Durante décadas los médicos han basado sus diagnósticos en la herencia étnica indicada por sus pacientes, pero grupos de poblaciones como los latinoamericanos o los afroamericanos, que son producto de diversas combinaciones genéticas, podían ser mal diagnosticados y recibir tratamientos erróneos, explican los investigadores.

Si bien se han efectuado estudios genéticos de numerosas enfermedades desde la primera secuenciación del genoma humano hace más de diez años, éstos han estado centrados principalmente en las poblaciones europeas y euroamericanas, agregan. Como consecuencia, poco se conoce sobre las causas genéticas de las enfermedades en otras poblaciones (*La Jornada*, 12 de junio de 2014).

Los archivos mémico y salud mental (memes, unidades de memoria)

La existencia de necesidades insatisfechas es por una parte causa de malestar individual y social, pero por otra es también un estímulo para el progreso material, es decir, para la producción de nuevos medios que satisfagan necesidades. Esto no significa que la finalidad de la producción económica sea directa y exclusivamente la satisfacción de las necesidades ajenas. En nuestras sociedades, el sistema de libre empresa estimula la producción ofreciendo beneficios al empresario, al individuo que decide qué y cómo producir. El empresario que acierte a satisfacer una necesidad insatisfecha de alguien que está dispuesto y puede pagar por ello, obtendrá beneficio. Esto explica

por qué gran parte de la población mundial no encuentra forma de satisfacer sus necesidades básicas mientras que las mayores fuerzas productivas están dedicadas a la satisfacción de necesidades sociales de segmentos de población de mayor capacidad adquisitiva: éstas producen más beneficios que aquéllas.

La mala administración de los recursos nacionales así como la falta de satisfacción de las necesidades humanas generan la concentración de la riqueza y poder en pocas manos, incrementado la brecha entre pobres y ricos. La falta de posibilidades de realización de la sociedad y la limitación de recursos y oportunidades favorecen el estrés social, siendo actualmente el infarto agudo por estrés laboral uno de principales motivos de atención por mortalidad para las aseguradoras privadas del país.

Sin duda, algunos de los factores que han contribuido para el deterioro de la calidad de vida en nuestro país, así como el incremento en la corrupción y la inclusión de políticos relacionados con la delincuencia organizada y el narcotráfico, son:

- El saldo negativo de los setenta.
- La burocracia.
- Los sindicatos.
- La sustitución de importaciones.
- El idealismo legislativo.
- La sobrerregulación.
- Las paraestatales.
- El populismo y la demagogia.
- La masificación.
- Las apropiaciones presupuestales.
- Los subsidios cruzados.
- La pulverización en la tenencia de la tierra.
- La corrupción.
- Otros (la narcopolítica y la delincuencia organizada).

Se debe buscar un sistema que favorezca una derrama económica que propicie una mejor repartición de la riqueza con un sistema social más justo, que luche contra la corrupción (Esquivel y Víquez, 2006).

Eventos descritos previos a la crisis de 1994/1995

1. Incertidumbre por la aprobación del NAFTA.
2. Asesinato del candidato a la presidencia de la república.
3. Renuncia del secretario de Gobernación.
4. Declaraciones del subprocurador.
5. Intensificación de las hostilidades del EZLN.
6. El error de diciembre de 1994.
7. Devaluación y crisis nacional.

Por último, hay que comentar que la presencia del narcotráfico ha traído como consecuencia nuevos problemas de salud para el país y también arrastrando otros cánceres como la delincuencia organizada. Posterior a todo esto durante el 1995, las enfermedades del corazón y la diabetes mellitus tipo 2 se convirtieron en la principal causa de demanda, mientras que el suicidio se incrementó en un 360%.

El suicidio

Cada año se suicidan casi un millón de personas, lo que supone una tasa de mortalidad global de 16 por 100 mil, o una muerte cada 40 segundos.

En los últimos 45 años las tasas de suicidio han aumentado en un 60% a nivel mundial. El suicidio es una de las tres primeras causas de defunción entre las personas de 15 a 44 años en algunos países, y la segunda causa en el grupo de 10 a 24 años; y estas cifras no incluyen las tentativas de suicidio, que son hasta 20 veces más frecuentes que los casos de suicidio consumado.

Se estima que a nivel mundial el suicidio supuso el 1,8% de la carga global de morbilidad en 1998, y que en 2020 representará el 2,4% en los países con economías de mercado y en los antiguos países socialistas.

Aunque tradicionalmente las mayores tasas de suicidio se han registrado entre los varones de edad avanzada, las tasas entre los jóvenes han ido en aumento hasta el punto de que ahora estos son el

grupo de mayor riesgo en un tercio de los países, tanto en el mundo desarrollado como en el mundo en desarrollo.

Los trastornos mentales (especialmente la depresión y los trastornos por consumo de alcohol) son un importante factor de riesgo de suicidio en Europa y América del Norte; en los países asiáticos, sin embargo, tiene especial importancia la conducta impulsiva. El suicidio es un problema complejo, en el que intervienen factores psicológicos, sociales, biológicos, culturales y ambientales (OMS, 2012).

Factores ambientales

Los factores ambientales que intervienen en la salud son:

- *Medio ambiente.* Contaminación ambiental, aire, ríos, etc.
- *Condiciones de vida.* Derrama inadecuada de la riqueza, incremento en la brecha de pobres y ricos, incremento de niños (ni estudian ni trabajan aproximadamente siete millones en México).
- *Estilos de vida.* Pérdida de valores éticos y morales, incremento del estrés, sedentarismo, alcoholismo, tabaquismo, alimentación industrializada con exceso de carbohidratos y grasas, incremento de adicciones, entre otros.

La gobernanza ambiental es el conjunto de reglas, prácticas y entidades institucionales que enmarcan la gestión del ambiente en sus distintas modalidades (conservación, protección, explotación de recursos naturales, etc.).” Otra definición se refiere a ella como

el conjunto de procesos e instituciones, tanto formales como informales y que incluye normas y valores, comportamientos y modalidades organizativas, a través de las cuales los ciudadanos, las organizaciones y movimientos sociales y los diversos grupos de interés, articulan sus intereses, median sus diferencias y ejercen sus derechos y obligaciones en relación con el acceso y usos de los recursos naturales.

A escala mundial, la gobernanza ambiental mundial es “la suma de organizaciones, herramientas políticas, mecanismos financieros,

leyes, procedimientos y normas que regulan los procesos de protección ambiental mundial”.

Factores causantes de la degradación ambiental

- *Crecimiento económico.* El discurso desarrollista dominante en la mayoría de los países e instituciones internacionales defiende la postura de la huida hacia adelante, según la cual el desarrollo de mejores tecnologías y economías de escala más eficientes ayudan a proteger el ambiente de la degradación, que el propio desarrollo provoca. Los economistas ambientalistas recuerdan sin embargo la fuerte correlación entre crecimiento económico y degradación ambiental, y defienden un tipo de desarrollo cualitativo como alternativa al crecimiento. Algunas voces, sobre todo en el marco del movimiento altermundialista, hablan también de pasar a un estadio de *decrecimiento* sin perder la eficiencia social ni la calidad de vida.
- *Consumo.* El aumento acelerado del consumo y del “culto al consumo” o ideología consumista, es en buena parte causa del crecimiento económico. El desarrollismo pensado como única alternativa a la pobreza se ha convertido en un fin en sí mismo y los medios para frenarlo no están a la altura de los desafíos, que no conciernen solamente el aumento de las clases medias en los países emergentes sino también el desarrollo de modos de vida irresponsables (por ejemplo, mayor número y mayor tamaño de las residencias y los vehículos por persona) especialmente en los países del norte.
- *Destrucción de la biodiversidad.* La complejidad de los ecosistemas hace que la pérdida de cualquier especie produzca efectos inesperados. Así, mientras mayor es el impacto sobre la biodiversidad mayor es la posibilidad de una reacción en cadena de efectos negativos imprevisibles. A pesar de todo algunos ecosistemas han mostrado una enorme capacidad de resolución. Como consecuencia, los ambientalistas defienden el principio de precaución, según el cual todas las actividades potencialmente perjudiciales deben someterse a un análisis sobre su impacto ambiental.

- *Población.* Las previsiones medias hablan de 8 mil 900 millones de habitantes a escala mundial en 2050, lo que implica un aumento del 41%. Se trata de un tema que afecta en primer lugar a los países menos desarrollados, pero también a los países del norte, pues, aunque su aumento demográfico es menor, el impacto ambiental por persona es mucho más elevado en estos países. Como alternativa al crecimiento demográfico, hace falta desarrollar la educación, la planificación familiar y mejorar en general el estatus de la mujer.

Crisis y desafíos de la gobernanza ambiental

La crisis es por lo tanto causada por el carácter acelerado y probablemente irrevocable del impacto de las relaciones humanas sobre la naturaleza; requiere respuestas colectivas por parte de las instituciones internacionales, los gobiernos y de la ciudadanía. Así, la gobernanza, entendida como la gestión multi-actores de políticas sociales o ambientales, pretende responder a esta crisis mediante la puesta en común de la experiencia y el conocimiento de cada uno de los agentes sociales e institucionales implicados.

La magnitud y gravedad creciente de los problemas ambientales en relación con el cambio climático, la pérdida de diversidad biológica y la degradación de los servicios de los ecosistemas amenaza con sofocar toda posible respuesta por parte de los diferentes actores, y ya están limitando las perspectivas de desarrollo económico en muchos países y regiones. Las medidas de salvaguarda ambiental son todavía enormemente insuficientes si se cotejan con las alarmas lanzadas por la comunidad científica. Estas reformas constituyen un proceso lento que consume tiempo, energía, dinero y sobre todo muchas negociaciones diplomáticas. Así, la grave crisis ambiental no ha sido capaz de generar respuestas en bloque por parte de todos los países. Existen aún divisiones, que ralentizan la posibilidad de una gobernanza ambiental mundial bien organizada.

Lo que está en juego es saber si es necesario o no encontrar una alternativa al sistema de producción actual para salir de la crisis

ambiental. ¿Lleva el sistema actual en sí mismo soluciones para su salvaguarda? La biotecnología, el desarrollo sostenible ¿pueden considerarse soluciones? La arquitectura de los regímenes internacionales de conservación del ambiente refleja este debate. Río de Janeiro, La Haya, Nairobi, Estocolmo, Montreal, Kioto, Johannesburgo, Cartagena, Bali... han visto pasar todos los actores internacionales del ambiente así como todos los Estados afectados de una forma u otra por la crisis ambiental. Estas conferencias y acuerdos, así como los regímenes que resultan, reflejan las relaciones de poder en el seno de una multitud de intereses y visiones contradictorias.

Por otro lado, la naturaleza ignora las barreras sociales y políticas y algunos factores ambientales de cambio como que la contaminación y el cambio climático no conocen fronteras, ni estatales ni temáticas. Así, la dimensión global de la crisis anula los efectos de cualquier medida adoptada unilateralmente por un gobierno estatal o por una institución sectorial, independientemente de su mayor o menor poder. Por ello, se impone la necesidad de inventar y aplicar mecanismos permanentes de cooperación intersectorial desde una visión holística de la sostenibilidad, entre actores e instituciones dedicados al ambiente, y entre éstos y otros dedicados al comercio internacional, al desarrollo sostenible, a la paz, etcétera.

Respecto a las escalas de gestión, más allá del Estado-nación, las escalas continental y mundial de un lado, y local del otro, se convierten en polos fundamentales de desarrollo de la gobernanza ambiental, si bien crece la preocupación de cómo hacer que las escalas intermedias (regional, nacional) sean correas de transmisión efectivas entre las iniciativas locales y las decisiones globales.

Se pueden señalar diferentes obstáculos y desafíos en la gobernanza ambiental, entre ellos:

- No se ha podido frenar ni invertir la tendencia al deterioro de los recursos naturales. Así, a escala continental y mundial, “numerosos acuerdos multilaterales han sido firmados y ratificados durante los últimos 30 años, pero su implementación representa un problema serio a escala nacional, regional e internacional, mientras el ambiente continúa su proceso de degradación.

- Diferentes fuentes, algunas vinculadas al PNUMA, señalan la falta de voluntad política como el elemento raíz de la crisis de la gobernanza. Al obstinarse en mantener una falta de voluntad para resolver los problemas ambientales y desarrollar una política para el uso sostenible de los recursos de la tierra, el régimen ambiental genera consecuencias como la falta de financiación, el desequilibrio y falta de entendimiento con la economía, la aplicación limitada de los AMUMA, etcétera.
- Los recursos financieros son limitados y las inversiones directas para el ambiente, insuficientes. Concretamente, pese a que el PNUMA, en su condición de pilar del sistema de las Naciones Unidas en cuestiones del ambiente, ha logrado importantes resultados en el desempeño de su mandato, la falta de financiación suficiente y estable ha obstaculizado sus posibilidades de hacer frente a las nuevas amenazas.
- Los métodos descoordinados a nivel mundial, regional y nacional, así como la duplicación y fragmentación de los mandatos han agravado esta situación. La gobernanza ambiental actual se caracteriza por la poca integración de las políticas sectoriales, unas capacidades institucionales inadecuadas, unas prioridades mal establecidas, unos objetivos operativos poco claros, en definitiva, una mala gobernanza.
- Esta falta de coordinación no se limita al sistema de las Naciones Unidas, sino que también ocurre en los gobiernos, el sector privado y la sociedad civil. La cooperación a escala regional e internacional se hace difícil pues parte sólo de la iniciativa puntual de los actores y sin una visión o una reglamentación comunes.
- Cada vez se reconoce más que las cuestiones del ambiente están interrelacionadas no sólo con el desarrollo y con el crecimiento económico sostenible, sino también con el comercio, la agricultura, la salud, la paz y la seguridad. A pesar de ello tampoco existe una cooperación permanente con los actores responsables de estos temas.
- Concretamente, se da un desequilibrio entre la gobernanza ambiental internacional y otros regímenes internacionales de comercio y finanzas. Así la falta de voluntad política ha impedido conducir e integrar el tema del ambiente en el espacio mayor de la macroeconomía, y especialmente en la Organización Mundial del Comercio

(OMC), mientras que las fuerzas del mercado continúan produciendo errores y distorsiones que aceleran la degradación del ambiente y dificultan la aplicación de las decisiones en materia ambiental.

- En cuanto al Fondo para el Ambiente Mundial (FMAM), las funciones de los organismos de ejecución requerían más atención, al igual que hace falta una regulación más precisa y una ejecución la relación entre el PNUMA, el PNUD y el Banco Mundial, por una parte, y los acuerdos ambientales multilaterales, por la otra.
- El cumplimiento de las obligaciones contraídas en virtud de los acuerdos ambientales multilaterales a nivel nacional suele verse obstaculizado por la falta de capacidad. Muchos gobiernos se consideran recargados por la proliferación de requisitos de presentación de informes, la fuga de expertos técnicos y la multiplicidad de reuniones internacionales. El resultado es, como se ha señalado anteriormente, una aplicación pobre de los acuerdos ambientales multilaterales (AMUMA).
- No se da una incorporación de las cuestiones de género en el tratamiento del deterioro del ambiente, al igual que no se tienen en cuenta los intereses en materia de equidad.

No se da un impacto en la opinión pública de la organización y las decisiones en torno a la gobernanza ambiental, a pesar de que algunos de los temas de la crisis ambiental tengan suficiente popularidad.

Factores políticos, económicos y administrativos de un país

¿Por qué la política y la salud están relacionadas? La política se define como la ciencia o el arte de gobernar que trata de la organización y administración de un Estado, de sus asuntos interiores y exteriores.

El Estado es la institución en que se concentra el poder político de una sociedad, es decir, tiene el poder de tomar las decisiones que afectan al conjunto de la población como tal; a él:

- Se le asigna el monopolio de la violencia legítima.
- Es un agente económico de suma importancia.

- Cobra impuestos, que constituyen su fuente de ingresos.
- Realiza gastos, que incluyen el pago de los funcionarios que prestan servicio en sus distintas dependencias.
- Realiza las adquisiciones de los bienes que requiere para desempeñar sus actividades. Además, provee a los ciudadanos de diversos bienes públicos.
- Realiza funciones de empresario. Es poseedor y/o administrador de empresas públicas.
- El Estado, en las sociedades modernas, asume asimismo las funciones de emitir dinero, de regular diversos mercados y de influir en el comportamiento económico del país mediante su política económica y las diversas regulaciones que puede imponer.

Las necesidades humanas y la pobreza

La economía trata de resolver el problema de cómo satisfacer las necesidades humanas con recursos escasos y susceptibles de usos alternativos. La finalidad de la actividad económica realizada por los seres humanos es la satisfacción de sus propias necesidades. *Necesidad* es una sensación de apetencia de un determinado objeto, originada biológica o psicológicamente. Las necesidades tienen carácter económico si los recursos de que se dispone para satisfacerlas son escasos.

Los problemas económicos no surgen sólo por las necesidades materiales; las necesidades inmateriales (la apetencia de seguridad y paz, cultura y arte, de bienestar espiritual, etcétera) también tienen carácter económico en cuanto los medios para satisfacerlas sean escasos. Así, por ejemplo, la paz espiritual que proporciona la asistencia a una ceremonia religiosa requiere una serie de medios (edificios especiales, sacerdotes o líderes espirituales, ropajes ceremoniales, objetos litúrgicos) todos ellos escasos y susceptibles de usos alternativos. Podemos distinguir entre las necesidades básicas, que son las que comparte el hombre con el resto de los seres vivos y las necesidades sociales, que son las originadas por el momento histórico y el contexto social en que se vive. Vestirse para protegerse del frío o del sol es una necesidad

básica; el que el vestido tenga forma de traje de chaqueta, chilaba o shari, es una necesidad social. A veces se clasifican también las necesidades en primarias y secundarias, considerando como necesidades primarias todas las que una sociedad considera imprescindibles para un ciudadano normal o medio.

Este análisis de las necesidades humanas podría servir de base para una definición absoluta de pobreza. Podríamos decir que “una persona es pobre si no tiene cubiertas todas sus necesidades primarias (o todas sus necesidades básicas)”. El problema que plantea este tipo de definición es que la línea que separa los tipos de necesidades está muy borrosa ya que se basa en la opinión de la sociedad, lo que es muy difícil de medir. Alternativamente podemos utilizar la definición relativa de pobreza que dice: “Pobre es todo aquel que gana menos de la mitad de la renta per cápita media de su país (o región, o ciudad, o territorio en el que se haga el estudio estadístico)”. Esta definición es la utilizada más frecuentemente en los estudios estadísticos y por organismos internacionales.

Por simetría podemos concluir que “rico es todo aquel que gana más del doble de la renta per cápita media de un país”. Esta definición tiene la ventaja de que se puede medir con absoluta precisión en términos monetarios, pero tiene también muchos inconvenientes ya que muchos pobres de los países más ricos podrían ser considerados ricos en los países más pobres. Según datos ofrecidos por organismos internacionales, hay mil doscientos millones de personas, una quinta parte de la población mundial, que todavía no tiene acceso a agua potable, alimentación adecuada y atención básica de la salud. Cien mil personas mueren diariamente víctimas de las enfermedades causadas por la desnutrición, de las que 40 mil son niños menores de cinco años.

La pobreza no está excluida de ningún lugar del mundo. Incluso en los países más avanzados viven personas a las que les resulta difícil satisfacer sus necesidades más elementales. Por otra parte, el explosivo crecimiento de la población mundial no hace sino agravar estos problemas.

El siguiente material fue tomado del CEIDAS (Centro de Estudios e Investigación en Desarrollo y Asistencia Social):

La violencia social

Violencia en las escuelas:

La violencia en las escuelas se manifiesta por acoso, intimidación o victimización. Es aquella en la que un alumno o alumna es agredido o se convierte en víctima cuando está expuesto de forma repetida y durante un tiempo, a acciones negativas que lleva a cabo otro alumno o grupo de ellos. Por acciones negativas se entiende tanto las cometidas verbalmente o mediante contacto físico y las psicológicas de exclusión (Olweus, 1998).

Violencia en las pandillas: “Fenómeno de organización y socialización violenta de la juventud, denominado pandillas o maras” (Smutt, 2002). Violencia en las carreteras: “Son las defunciones provocadas por vehículos automotores a peatones, motociclistas, ciclistas, pasajeros y conductores” (PNUD, 2003). La violencia intrafamiliar

son todas aquellas acciones efectuadas por uno o más miembros de una familia que dañan, perjudican y deterioran severamente la integridad física, psicoemocional y socioeconómica de aquellos miembros de esa familia que por su edad y sexo están en una posición de debilidad y dependencia. En esta posición de debilidad y dependencia se encuentran la mujer, los niños y las niñas, las personas de la tercera edad y discapacitadas, quienes por esta razón se convierten en los receptores de todas las formas de violencia (PNUD, 1998).

La salud no tiene precio, pero cuesta

Costos de la salud por persona (a la carga genética se le atribuye el 50%):

- Educación.
- Alimentación saludable.
- Actividad física y mental.
- Equilibrar la distribución de la riqueza.
- Evitar malos hábitos, vicios, riesgos y adicciones.

Costos de la salud sociedad mundial (globalizados):

- Respeto y cuidado de la vida.
- Integridad ecológica.
- Justicia social y económica.
- Democracia, no violencia y paz.

Los retos venideros

Enfrentamos el desafío de formar una sociedad global para cuidar la Tierra y cuidarnos unos a otros o arriesgarnos a la destrucción de nosotros mismos y de la diversidad de la vida. Se necesitan cambios fundamentales en nuestros valores, instituciones y formas de vida. Debemos darnos cuenta de que, una vez satisfechas las necesidades básicas, el desarrollo humano se refiere primordialmente a ser más, no a tener más. Poseemos el conocimiento y la tecnología necesarios para proveer a todos y para reducir nuestros impactos sobre el medio ambiente.

El surgimiento de una sociedad civil global está creando nuevas oportunidades para construir un mundo democrático y humanitario. Nuestros retos ambientales, económicos, políticos, sociales y espirituales están interrelacionados y juntos podemos proponer y concretar soluciones comprensivas.

Responsabilidad universal

Somos ciudadanos de diferentes naciones y de un solo mundo al mismo tiempo, en donde los ámbitos local y global se encuentran estrechamente vinculados. Todos compartimos una responsabilidad hacia el bienestar presente y futuro de la familia humana y del mundo viviente en su amplitud. El espíritu de solidaridad humana y de afinidad con toda la vida se fortalece cuando vivimos con reverencia ante el misterio del ser, con gratitud por el regalo de la vida y con humildad con respecto al lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza. Necesitamos urgentemente una visión compartida

sobre los valores básicos que brinden un fundamento ético para la comunidad mundial emergente.

Estilos de vida saludables

Algunos de estos factores protectores o estilos de vida saludables podrían ser:

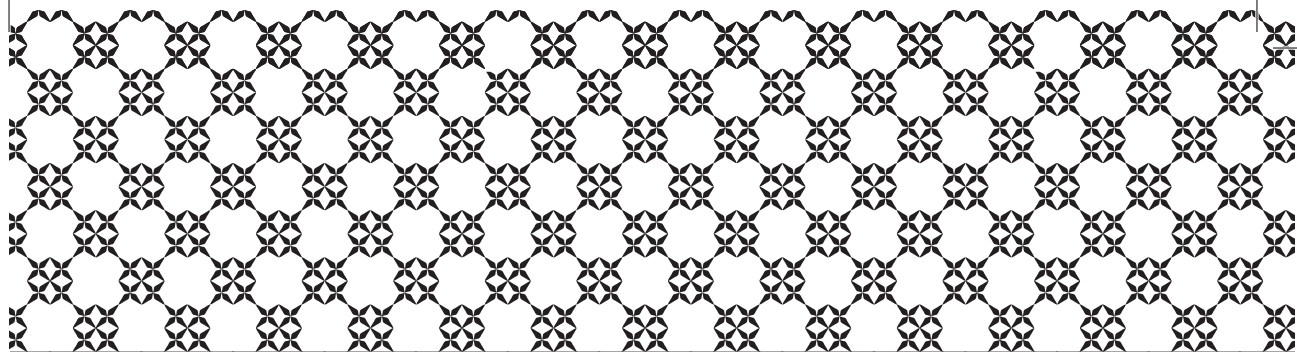
- Tener sentido de vida, objetivos de vida y plan de acción.
- Mantener la autoestima, el sentido de pertenencia y la identidad.
- Mantener la autodecisión, la autogestión y el deseo de aprender.
- Brindar afecto y mantener la integración social y familiar.
- Tener satisfacción con la vida.
- Promover la convivencia, solidaridad, tolerancia y negociación.
- Capacidad de auto-cuidado.
- Seguridad económica y solvencia.
- Seguridad social en salud y control de factores de riesgo.
- Ocupación de tiempo libre y disfrute del ocio.
- Comunicación y participación a nivel familiar y social.
- Accesibilidad a programas de bienestar, salud, educación, culturales, recreativos, entre otros.

Bibliografía

- ALARCÓN, E. (1988). *Teoría de la vida orgánica (apuntes de Psicología)*. Pamplona: Pro Manuscrito, 1988.
- Biblioteca de Consulta Microsoft (2016). Conceptos básicos de economía de la salud.
- GARCÍA, MIGUEL ÁNGEL (2001). Conceptos Básicos de Farmacoeconomía a través de una prescripción razonable, Calidad en el servicio y Trabajo en equipo.
- CUYLER, A. J. (1986). *Economics*. Oxford: Blackwell.
- DOMÍNGUEZ, DIANA (2000). Cibercultura, creación e interactividad. En Jorge La Ferla (org.). *De la pantalla al arte transgénico*. Buenos Aires: Libros del Rojas/ Universidad Buenos Aires.
- Fundación Mexicana para la Salud Economía y Salud (1994). *Propuestas para el avance del sistema de salud en México*. México.

- ENRÍQUEZ, ROCÍO (2000). Redes Sociales y Envejecimiento en Contextos de Pobreza Urbana. Documento presentado en la VI Reunión Nacional de Investigación Demográfica, Sociedad Mexicana de Demografía y El Colegio de México. México.
- GOMES, CRISTINA (2002). Life Course, Households and Institutions. Brasil and México. En *Journal of Comparative Familia Studies*, número especial, XXXII (3): 317-344.
- INEGI (2001). *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares*. México.
- HEYLIGHEN, F. (1992). Selfish Memes and the Evolution of Cooperation. En *Journal of Ideas*, 2 (4): 77-84.
- CORTÉS MORATÓ, JORDI (s. f.). ¿Qué son los memes? Disponible en <http://sindominio.net/biblioweb/mimética/memes.html>
- KAUFFMAN, S. (1992). *Origins of Order: self-organization and selection in evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- García, Miguel Ángel (2002). *La Guía de la Buena Prescripción*.





... es la capacidad de crear algo. La cartonería popular guanajuatense

GABRIEL MEDRANO DE LUNA

Según la Real Academia de la Lengua Española, la interculturalidad es la cualidad de intercultural, es decir, lo que atañe a la relación entre culturas, que podría entenderse también como lo que es común a varias culturas.¹ Partiendo de lo anterior, considero pertinente abordar en este texto una de las manifestaciones del arte popular mexicano, particularmente la cartonería.

A lo largo y ancho de México existe una gran riqueza histórica, cultural y un gran número de tradiciones populares, tal es el caso de su arte popular, fiestas patronales, danzas, medicina tradicional, música y folclor literario, entre otras expresiones culturales que forman parte del gran mosaico mexicano.

Abordar estos temas implica identificar la relación entre diversas culturas, dar cuenta de lo que es común a otras tradiciones, así como también exteriorizar sus diferencias, lo que nos favorece también para abordar la cultura mexicana desde otras miradas.

Vale la pena dar cuenta de Guanajuato como parte importante de la cultura mexicana, que también conserva una gran riqueza en su historia, cultura y tradiciones, citemos por caso el arte popular y particularmente la cartonería. Rescatar y preservar dichas tradicio-

¹ <http://dle.rae.es/?id=Lt992Bf>. Consultado el 12 de julio de 2018.

nes es una tarea necesaria para resguardar el patrimonio tangible e intangible guanajuatense.

Han sido muchos los autores que han dedicado parte de su tiempo al estudio de la producción artesanal, en sus exposiciones manifiestan ciertas constantes destacando lo original, el colorido, la simplicidad y su exótica belleza; además de estos factores destacan que *arte y artesanía* son conceptos opuestos, que tienen referente con lo tradicional, con lo no-moderno; que la artesanía forma parte del arte popular, no del arte culto, y que la artesanía implica especificidad, lo contrario a la producción en serie o industrial.

Estos aspectos reúnen de alguna manera los significados que se le han ido atribuyendo al concepto de artesanía durante el siglo xx y hasta nuestros días en México, lo cual no quiere decir que sean afirmaciones absolutas, más bien son juicios que muestran la manera en que el concepto de artesanía se fue cargando de significados para describir una realidad sociocultural.

En Guanajuato son pocos los estudios que abordan el tema del arte popular guanajuatense; una aportación fue el libro de mi autoría intitulado *El juguete popular guanajuatense. Imaginación y creatividad*, donde se expone un panorama sobre el juguete popular tanto en México como en Guanajuato. Ahora surge un interés para construir un texto sobre la cartonería popular, sirva este artículo para exponer los primeros avances de dicha investigación.

Para el caso particular de la cartonería guanajuatense, no existen estudios que la describan de manera concreta; el tema de la cartonería se ha mencionado en diversos textos que tratan en general el arte popular mexicano, como los de Daniel Rubín de la Borbolla o Carlos Espejel; en otros libros como *Arte del Pueblo. Manos de Dios. Colección del Museo de Arte Popular, Artesanías de Guanajuato o Cuarenta siglos de arte mexicano. Arte popular*; además, se ha abordado el tema en artículos como los de María Teresa Pomar, publicados en diversas revistas.

Cabría recordar el origen del arte elaborado con papel y cartón es dudoso, algunos señalan a China y Egipto como regiones donde antiguamente ya se usaba el papel. Para el caso mexicano se sabe que los indígenas utilizaron un tipo de papel llamado *amatl*,

derivado de las pencas de maguey, y que dicho material era usado comúnmente para la elaboración de códices y para la elaboración de indumentaria.

La cartonería también ha jugado un importante papel en la elaboración de piezas utilizadas en festividades religiosas, ya sea en las posadas con la producción de piñatas, en Semana Santa con la tradicional quema de Judas o en Día de Reyes, que es precisamente cuando se fabricaba una gran cantidad de juguetes de cartón.

Uno de los estados de la república mexicana que más sobresalen por su producción de cartonería popular es precisamente Guanajuato, en la actualidad existen artesanos que han preservado la tradición a pesar de enfrentar situaciones adversas como la falta de apoyos de instituciones gubernamentales, la competencia de juguetes electrónicos y, sobre todo, la penetración de los juguetes manufacturados en China.

Quizá lo anterior sea motivo para que algunos artesanos de la cartonería se dediquen a la elaboración de alebrijes, piezas que llegan a convertirse en verdaderas obras de arte, en tanto el juguete, las muñecas y los Judas entre un largo etcétera se dejen de elaborar poco a poco conforme pasa el tiempo. De ser cierta esta suposición, sería pertinente el desarrollo de una investigación para rescatar y preservar aquellas piezas que se están dejando de manufacturar, así como las técnicas, pigmentos y diseños que cada artesano imprime en sus obras de cartonería.

La cartonería popular

Además de las celebraciones religiosas, la cartonería ha estado presente en otras manifestaciones artísticas como en las representaciones teatrales al ser parte importante de la escenografía; y en la decoración de carros alegóricos o en las festividades populares, para las que aún se elaboran arcos de triunfo que van forrados de papel y sujetan arreglos de cartonería.

Los recursos naturales en la producción de la cartonería popular han jugado un papel muy importante, anteriormente se utilizaban

pigmentos minerales o vegetales, por ejemplo de la tuna se obtenía un color rojo. Para el color negro se usaba carbón para utilizarlo como grafito, como lápiz, pero las carbonerías tradicionales han ido desapareciendo al igual que los establecimientos de petróleo donde este combustible fósil se procesaba para elaborar pigmentos. Otros materiales como pinceles o brochas se hacían de las crines de los caballos, pero actualmente se han sustituido por elementos sintéticos.

Hoy en día es muy raro que un artesano manufacture sus propios materiales como antiguamente se hacía, es más fácil comprar las pinturas, pegamentos y materiales empleados en la cartonería que elaborarlos, resulta más redituable en tiempos y costos. Lo valioso es que esos cambios no han sido determinantes al momento de plasmar los diseños de las piezas.

Y si nos preguntáramos de dónde proviene la cartonería mexicana, necesitaríamos referirnos a las aportaciones de Humberto Spíndola, que sitúa algunas de las raíces de la cartonería mexicana en la comunidad autónoma de Cataluña; también refiere una gran tradición papelera en China y en Egipto, las cuales posiblemente influyeron en aquella región española.²

En la cartonería manufacturada en México es posible distinguir, además de la herencia española, otra raíz: la de los pueblos precolombinos, que utilizaron un papel llamado *amatl*, derivado de las pencas de maguey. El *amatl* era usado para relatar la historia de los pueblos y exponerla en un biombo públicamente, lo que ahora se conoce como códices. Otra aplicación del *amatl* era como vestimenta; también existe información respecto a que con el *amatl* se elaboraban las *amapantli*, banderillas que adornaban las ceremonias rituales, en las cuales el *amatl* era importante, pues al ser un papel sagrado, la sangre de los sacrificios se recogía con él.

Lo que valdría mencionar es la antigüedad del uso del papel en México, hablamos de más de quince siglos. Del arte hecho con papel surge la cartonería como una técnica de su uso, pues se cree que la

² Artes mexicanas del papel. En *Arte del pueblo, manos de dios*. Editado por Gobierno del Distrito Federal, Conaculta-INBA-Museo de Arte Popular, 2ª edición 2005, pp. 438-445.

palabra *cartón* viene de *cartonnage*, palabra francesa con la que se designa la superposición de hojas unidas con yeso.³

El arte popular elaborado en cartón implica no sólo el dominio del papel, sino también del conocimiento de técnicas de elaboración de distintos materiales como aglutinantes, tintes, pirotécnicas y escultóricas. Los cartoneros son capaces de convertir materiales de reciclaje o papel, que para muchos de nosotros serían basura, en verdaderas obras de arte: transforman la tonalidad del papel crudo en una armónica y brillante composición de colores que resulta vistosa y atractiva. La misma finalidad tiene la pólvora: convierte al producto de cartón de un objeto estático en algo con vida propia, causante de luces, movimiento y sonido. Muchas veces estos artesanos aprovechaban los recursos naturales para la elaboración de sus piezas, cosa que casi no se hace en la actualidad. Como menciona Carlos Derramadero,

el material tradicional de acabado eran pigmentos de piedra, vegetales y del polvo del ladrillo; antiguamente los artesanos nos dedicábamos a recolectar algunos minerales y algunos vegetales para hacer nuestros propios pigmentos, de tal manera en que por ejemplo del polvo del ladrillo sacábamos un polvo finísimo para sacar un color naranja intenso casi rojizo, eso aglutinado con un poquito de cola nos daba un pigmento un tanto cuanto granuloso pero de bien buena calidad; de la tuna también se saca un pigmento muy rojo y muy muy intenso... utilizábamos goma que era otra aglutinante con el que se usaba una técnica de tempera con yema y clara de huevo para poderle dar un brillo natural... pero en el momento en que entraron los aranceles de exportación nos dicen que tienen un alto contenido de plomo algunos productos y los tuvimos que desechar. Hay algunos artesanos que están utilizando pinturas de esmaltes acrílicos y pintura vinílica que es un sustituto también de las que utilizábamos, pero cambia en término, cambia en trabajo porque las características no son las mismas.⁴

Actualmente los maestros cartoneros utilizan principalmente elementos industriales para la elaboración de las piezas; sobresale

³ *Ibidem*, p. 445.

⁴ Entrevista hecha a Carlos Derramadero Vega el 18 de agosto de 2009 por Gabriel Medrano de Luna en Celaya, Guanajuato.

Celaya como principal productor de cartonería en Guanajuato, aunque también se elaboran piezas en Cortazar, Irapuato, Salamanca y Guanajuato capital; en todos estos municipios encontramos artesanos que emplean su imaginación para idear diversos diseños y construir verdaderas obras de arte. Citemos por caso los juguetes de cartón, máscaras de diablo, ancianos, brujas, animales y seres fantásticos, Judas para las festividades de Semana Santa y algunas tradiciones populares, atractivas mojigangas utilizadas en las danzas tradicionales, o muñecas de cartón con vistosos colores, entre otras muchas piezas.

En la actualidad se han creado talleres de cartonería popular en diversos pueblos de Guanajuato. A pesar de no ser parte de una tradición familiar y de que la elaboración de las piezas conlleva muchas veces diseños y técnicas alejadas de lo tradicional, se ha propagado el interés por la creación de dichos talleres. Citemos por caso a Salamanca: a pesar de que este municipio sobresale en la fabricación de piezas de cera y la forja, la cartonería es un oficio que desde hace casi una década está creciendo. La apertura del Centro de las Artes de Guanajuato motivó la enseñanza y producción de muñecas, Judas y alebrijes elaborados por niños, jóvenes y adultos.

Es común ver en estos talleres que los materiales utilizados son principalmente industriales y que, lamentablemente, no se les enseña la elaboración de tintes y pegaduras tradicionales. Cabría señalar que en ciertos casos el problema es que van desapareciendo establecimientos donde se conseguía materia prima para fabricar colores o aglutinantes. Los tiempos han ido cambiando, como señala el maestro Derramadero, pues

incluso los pinceles nosotros los hacíamos, los cortábamos de las crines de los caballos, los pelitos los amarrábamos y hacíamos nuestras brochas para poder trabajar; ahora ya consigue uno todo hecho... [...] También utilizábamos la bencina blanca que ya muy pocos la utilizan; para los elementos inorgánicos utilizábamos el petróleo y ahora ya no hay ni petróleo; para el color negro utilizábamos carbón para darle la línea negra y utilizarla como grafito, como lápiz y ahora pues se están acabando las carbonerías.⁵

⁵ *Idem.*

Un aspecto interesante lo representan jóvenes artesanos que no se conformaron con aprender la simple cartonería en un taller, sino que una vez adquiridos los conocimientos básicos se comprometieron a dominar las técnicas tradicionales para aplicarlas en sus creaciones. Citemos por caso a Raymundo González, quien a sus veintitantos años obtuvo el Premio Estatal de Jóvenes Creadores en la categoría de arte popular; al hablar de la cartonería comentó:

Me gusta mucho aplicar las técnicas más tradicionales, sobre todo por el significado, y porque el acabado es muy diferente, esta catrina sí tiene acrílico, pero todo lo que se ve del color del hueso es baba de nopal, blanco de España, sábila, ¿qué más llevaba? Sal, está adicionada también con huevo, yema de huevo, eso es lo que lleva aquí, cochinilla también los chapitas, es cochinilla, entonces el acabado siempre va a ser muy diferente... los pigmentos naturales, lo que te regala el medio, a lo que son pigmentos ya industriales.⁶

Como señalé, el interés de Raymundo lo ha llevado a platicar con artesanos mayores de edad para rescatar sus técnicas y conocimientos. De los artesanos también aprendió a visualizar de otra manera el arte popular:

A mí me gusta mucho hablar del espíritu de las piezas, eso es bien importante, tiene que ver con la figura, con los símbolos, con los pigmentos, con la manera de hacerse, yo admiro mucho los trabajos de los grandes, por ejemplo, de don Sshinda, porque hay algo en su trabajo que denota un espíritu al hacer las cosas de lo que te da la naturaleza, o sea lo tomas y lo transformas en una pieza, es la capacidad del ser humano para crear algo.⁷

Como ya se mencionó, la producción cartonera no está necesariamente ligada a una tradición familiar sino a una motivación personal por promover el arte en cartón. Algo que tienen en común los

⁶ Entrevista hecha a Raymundo González el 26 de febrero de 2010 por Gabriel Medrano de Luna en Guanajuato, Guanajuato.

⁷ *Idem.*

cartoneros guanajuatenses es que a través de sus piezas podemos dar cuenta de sus anhelos, emociones, creencias, supersticiones e historias al ubicarlos dentro de un contexto específico, principalmente cuando se trata de una tradición familiar donde cada maestro cartonero tiene una técnica y diseño especial que caracteriza sus piezas, y la forma en la que las elabora nos abre la posibilidad de estudiar con mayor profundidad los significados de una pieza de arte dentro de comunidades específicas.

La cartonería popular guanajuatense, al igual que todo el arte popular mexicano, nos permite abrir los ojos para ver las piezas como parte de un contexto mayor, es decir, de una tradición familiar donde las piezas son portadoras de múltiples significados y a su vez narradoras de una historia y una tradición propia, como obras que dan cuenta de la relación entre el hombre, su comunidad y su historia. La trascendencia del estudio de las artesanías no radica en el objeto mismo, sino en el proceso social que éstos revelan como parte de la configuración y conformación de modelos de pensamiento específicos, como un vehículo para dialogar sobre la interculturalidad entre diversos grupos sociales.

La cartonería ha sido parte fundamental en la complementación de la celebración de algún santo patrono o para algún festejo tradicional, ya sea en la elaboración y decoración de arcos de triunfo o carros alegóricos, en la fabricación de las escenografías en las pastorelas, o simplemente en la decoración de las comunidades durante su fiesta popular.

Sobre la artesanía guanajuatense, Daniel F. Rubín de la Borbolla señala en su libro *Las Artes Populares Guanajuatenses*⁸ que la mayoría de los artesanos se dedican casi únicamente a la artesanía que trabajan y son pocos los que alternan la actividad artesanal con la agrícola. Este autor da cuenta de la elaboración de la cartonería desde los años sesenta y los municipios donde sobresalía la producción eran Celaya, Juventino Rosas y Guanajuato. Es interesante que no mencione al municipio de Cortazar ya que al realizar algunas entrevistas a arte-

⁸ Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1961, pp. 18-21.

sanas de dicho pueblo, pude constatar que la tradición de cartonería ahí lleva más de cien años.

Otra autora que menciona la riqueza artesanal guanajuatense y que además alude a la cartonería es Isabel Marín de Paalen en su libro *Historia General del Arte Mexicano. Etno-artesanías y arte popular*. También en el libro *Artesanías de Guanajuato* se indica que se puede

constatar la riqueza artesanal que posee el Estado de Guanajuato si visitamos sus municipios, en cada comunidad es factible encontrarse con algunos artesanos que en sus obras imprimen los rasgos de su temperamento y los matices de su sensibilidad en sus diversas artesanías: alfarería, textiles, talabartería, talla de madera, cestería, máscaras, juguetes y platería, sin ignorar lo relativo al cartón, la cera, el aluminio, el latón, la cantera, el papel y el azúcar. Oficios y productos respaldados por una robusta tradición que sirve de sostén a otras manifestaciones contemporáneas.⁹

No se pretende hacer un estudio exhaustivo de las artesanías guanajuatenses o de la cartonería mexicana en particular, sino dar cuenta de la importancia de los recursos naturales en la producción de la cartonería popular guanajuatense ya que durante casi todo el año se elabora la cartonería, aunque hay periodos en que ciertos juguetes tienen una mayor demanda, por ejemplo, en Semana Santa se venden sobre todo los Judas de cartón para ser quemados el Sábado de Gloria y el 2 de noviembre se elaboran juguetes con motivo del Día de Muertos.

Otro factor importante en el cambio físico de los juguetes ha sido la fusión de nuevas ideas y materiales, tal como sucedió en México con la llegada de los españoles durante el siglo XVI, pues el encuentro hizo posible la creación de nuevos juegos y juguetes, incluidos los que se elaboraban con papel y cartón como las piñatas:

Los primeros frailes integraron a su labor evangelizadora cantos y juegos que sirvieran de esparcimiento o que corroboraran la nueva fe. Un buen ejemplo lo encontramos en fray Diego de Soria, prior del convento de San Agustín Acolman que solicitó y obtuvo una bula del Papa Sixto V en donde se autorizan las

⁹ *Artesanías de Guanajuato*, Guanajuato, Gobierno de Estado de Guanajuato, 1995, p. 12.

misas del “Aguinaldo”. Se trata de las festividades de los nueve días anteriores a la Navidad y del inicio en México de las piñatas: una diversión de China, que fue llevada a Europa y que en Nueva España entró por los corredores de la religión.¹⁰

Los juegos y juguetes que se conocieron durante el virreinato no precisamente se originaron en la diversión y el ocio, sino que están asociados tanto con las fiestas populares como las cristianas, muchas de ellas determinadas por el calendario religioso. Una de las primeras festividades del año que daba lugar a la permuta de juguetes y, por lo tanto, a juegos entre los niños, se llevaba a cabo el día 6 de enero. Respecto a esa festividad, Guillermo Tovar de Teresa y Jorge F. Hernández expresan que los Reyes Magos traían cascos de cartón y espadas de madera para los niños y muñecas de madera o trapo para las niñas. Otra celebración importante era durante la Cuaresma, la cual era motivo para participar en ejercicios espirituales, oración y reflexión, y después del Viernes Santo llegaba el estallido del Sábado de Gloria con matracas de madera y sonajas de hojalata. En ese día, también por la conjugación de evangelización con la diversión, se inició la práctica de quemar Judas de cartón. Muy pronto se hicieron populares los diablos, brujas y demás muñecos de papel que se quemaban junto con los Judas. Por otro lado, se conoce la notable popularidad que tenía entre la sociedad novohispana la celebración del Día de San Juan Bautista, el 24 de junio, que se celebraba con múltiples recreaciones del enfrentamiento entre moros y cristianos, con turbantes multicolores, máscaras barbadas, corceles de madera, sombreros de pico y vistosos disfraces. Además de estas festividades, había otros dos que gozaban de notable interés: el Jueves de Corpus y los días de Todos los Santos y de Muertos.¹¹

En la celebración del Día de Muertos, a principios de noviembre se dio un sincretismo religioso entre la cultura europea y la prehispánica; durante esa época la muerte no sólo es motivo para asumir una actitud formal o de tristeza, sino también para el festejo y la

¹⁰ Guillermo Tovar de Teresa, y Jorge F. Hernández, “Juegos y Juguetes en el Virreinato de la Nueva España”, en: *Juegos y juguetes mexicanos*, México, DINA, 1993, p. 54.

¹¹ *Ibidem*, pp. 54-56.

risa, innegable en el propio lenguaje coloquial y las manifestaciones de arte y cultura popular vinculadas a la muerte; en dicha festividad, los juguetes tradicionales y creaciones de arte popular juegan un papel fundamental y están asociadas con las fiestas populares; otras más, determinadas por el calendario religioso para celebrar a algún santo patrono.

Existen diversas expresiones artísticas y de la cultura popular en torno a la muerte, es decir, de cómo la muerte se concibe en muchas y variadas manifestaciones populares, socializando desde la niñez una forma particular de urdir la simbiosis vida-muerte. Ejemplo de ello son los juguetes populares, las narraciones orales, canciones y corridos, leyendas, refranes y otras muchas expresiones que forman parte de la cultura e identidad de los mexicanos.

Destaca la ciudad de Celaya, Guanajuato, en donde se elaboran con cartón y papel aglutinado: máscaras de calavera, calaveras y cráneos de diferentes formas y tamaños; las calaveras de cartón plano en forma de marioneta o accionadas por un sencillo mecanismo de madera que las hace “tocar” la guitarra o “cabalgar en su pálido corcel”.¹²

En el diseño y elaboración de la cartonería popular no sólo hubo influencia de la cultura española, conforme trascurrían los años y sucedían diversos acontecimientos de trascendencia internacional era obvio que repercutían de una u otra manera en México, podemos constatarlo en lo sucedido durante el siglo XIX con la Revolución Francesa y la Revolución Industrial inglesa. Estos hechos contribuyeron a la transformación social, política y cultural que permeó hasta entonces la Nueva España y posteriormente en el México independiente.

La cartonería y los juguetes tradicionales han sido un fiel reflejo de la época y el contexto sociohistórico vivido, muchas veces recreaban los sucesos de la época histórica en que se producían; como bien señala Jorge F. Hernández, “durante casi todo el siglo XIX fueron muy

¹² Texto de José Herrera Alcázar. México, 1982, en: <http://www.uv.mx/popularte/esp/>. Consultado el 17 de octubre de 2005.

populares los juguetes de inspiración bélica, no por una invasión mercantil de los productores sino por ser fiel reflejo de la época, en ese contexto los juguetes extranjeros se combinaban con espadas de cartón o cascos de pasta y caballitos de madera hechos con moldes mexicanos y pintados de colores que no se acostumbraban en Europa.¹³

Como sabemos, a finales del siglo XIX llega el ferrocarril a México, su presencia impactó no sólo en el ámbito político o económico, también influyó en la fabricación de juguetes y muy pronto los trenecitos de lámina, madera o cartón fueron de los juguetes preferidos por los niños.

Como se constató, a través del tiempo los juguetes de cartón han mantenido su función lúdica, son motivo de alegría para los niños, además poseen otras características; destaca la maestra Teresa Pomar “su honradez intrínseca, su gran sentido imaginativo en formas y colores alegres comprensibles para el niño, que contribuirán indiscutiblemente a desarrollar su imaginación, su habilidad manual y su destreza en la vida”.¹⁴

Un juguete que nos ejemplifica lo dicho por la maestra Pomar es la muñeca, y en el caso de las muñecas de cartón elaboradas no sólo en Celaya sino también en Cortázar, Irapuato y Guanajuato han sido juguetes que tienen gran atracción para turistas y coleccionistas; no obstante, para las niñas pareciera que ya no tienen el atractivo que gozaron años atrás debido a la penetración de muñecas importadas de plástico que contienen diversos sonidos, luces y funciones electrónicas.

Las muñecas son un caso peculiar por su carácter de universalidad y porque cada grupo social o cultura le imprime un sello propio reflejado en sus rasgos físicos, vestidos, materiales, colores, adornos, etcétera. Las *monas* también sirven como medios educativos para que las niñas desde la infancia comiencen a instruirse sobre su “deber ser” tradicional, esto es, ser madres, cargar los niños, cuidarlos, alimentarlos y un sinnúmero de actividades que son consideradas como femeninas, como señala Teresa Pomar:

¹³ *Ibidem*, pp. 103-104.

¹⁴ María Teresa Pomar, “El juguete popular mexicano”, en: *Tierra Adentro*, mayo-junio de 1992, número 59, CNCA-INBA, p. 21.

Las muñecas están consideradas como juguetes para que las niñas ensayen, a través del juego, su futuro maternal. Las muñecas acompañan al hombre desde hace varios milenios y en algunas culturas se relacionan con la fertilidad y sirven como fetiches para ceremonias mágicas, ya sea para causar daños, para curarlos o como ofrendas propiciatorias. [...] Las muñecas adquieren además diferentes funciones: la de reproducir en pequeño el vestido de la región de donde provienen, los rasgos físicos de las diferentes razas humanas, o bien conjugan ambas cualidades.¹⁵

Francisco Javier Hernández hace una descripción de las muñecas de cartón:

Importancia especial tienen las muñecas de cartón que hacen en Celaya, con piernas y brazos movibles, adheridos al cuerpo mediante un cordón anudado. El “color carne” de la cara y de las extremidades, de un rosa intenso mate, contrasta con los tonos azul, verde o amarillo de la vestimenta (especie de traje de baño), con adornos de flores y hojas, sin faltar el nombre de mujer, en blanco, rojo o verde, con aplicaciones de “brillantina”. Un par de aretes o arracadas penden de las orejas de estas candorosas muñecas, rubias o morenas, con los ojos azules o verdes. Su principal atractivo consiste en la impetuosidad del colorido y en ese candor pueblerino que también se lleva con el carácter de la provincia mexicana. Hay en esas muñecas una gracia y sutil puerilidad, a pesar de su aspecto un poco coqueto, que, aunado a la especial textura del cartón con el que están hechas, les da un atractivo incomparable.¹⁶

Esta muñeca es una clara muestra de la influencia que nos llega del extranjero, aunque para muchas personas es guanajuatense desde su origen, advertimos que no es así puesto que desde hace muños años en España las niñas ya jugaban tanto con una muñeca similar como con otros juguetes existentes en la actualidad en México, como nos lo hace saber Virgilio Fernández del Real, oriundo de España pero con muchos años viviendo en Guanajuato:

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Francisco Javier Hernández, “El juguete popular ” en: *Cuarenta siglos de arte mexicano. Arte popular*, México, Editorial Herrero/PROMESA, 2ª edición, 1981, p. 287.

La pepona¹⁷ que se hace en Celaya de papel maché también en España se le llama pepona, el papel maché no se usaba aquí, pero lo trajeron los frailes, en España estos juguetes ya no se ven tampoco, no, es que salía muy caro, esto no se puede hacer a máquina, hay que hacerlo a mano.¹⁸

Es preciso señalar que si bien está muñeca tiene su origen en Europa, no es igual a la que se fabrica en Guanajuato: la muñeca guanajuatense tiene sus características propias que la hacen mexicana, no sólo en su proceso de elaboración sino en sus acabados. El municipio de Celaya es el más reconocido como fabricante de cartonería en Guanajuato, muchos autores dan cuenta de la importancia de esta ciudad como productor de juguetes de cartón. Pedro Martínez Massa, por ejemplo, afirma que “en México gozan de gran predicamento las muñecas de cartón de Guanajuato. Estas muñecas son de cartón, realizándose con molde y pintándose con anilina. También con cartón se realizan máscaras y alebrijes, que son figuras fantásticas. Las máscaras se regalan a los niños por carnaval”.¹⁹ Francisco Javier Hernández también se refiere al juguete de cartón de Celaya, donde posiblemente

tiene más arraigo la producción de esta clase de juguetes de cartón; los que trabajan este ramo están organizados por barrios, entre los que pueden mencionarse los de Tierras Negras, El Zapote, San Juan, etc. Sin embargo, también en el Distrito Federal se trabaja en gran escala el cartón, pero se advierte mejor calidad en los objetos que de este material vienen de fuera.²⁰

En el libro *El juguete popular en México* de Francisco Javier Hernández publicado en 1950, es interesante constatar que desde aquellos

¹⁷ Virgilio señala que el nombre de *pepona* se dio por ser un nombre muy común en España en aquellos años.

¹⁸ Entrevista hecha a Virgilio Fernández del Real en enero del 2006 por Gabriel Medrano de Luna y Rolando Briseño León en la Casa Museo Gene Byron, Guanajuato.

¹⁹ Pedro Martínez Massa, *Artesanía en IberoAmerica. Un solo mundo*, España, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Ministerio de Industria, Comercio y Turismo/Agencia Española de Cooperación Internacional – Lunwerg Editores, p. 21.

²⁰ Francisco Javier Hernández, *El juguete popular en México. Estudio de interpretación*, México, Ediciones Mexicanas, 1950, pp. 93-101.

años ya existía una tradición familiar dedicadas a la cartonería, sobre todo porque hay una familia que ha sobresalido en esta rama artesanal, me refiero a la familia Lemus, quienes son del barrio de Tierra Negra, precisamente uno de los barrios que menciona el autor.

Fue Martín Lemus con quien platicamos y nos mencionó que la tradición de la cartonería en su casa lleva más de cien años. Al cuestionarlo sobre la manera en que se enseñó dijo que “pues nomás viendo, o sea a uno le gusta, porque si a uno no le gusta no aprende. Uno debe mostrar interés. Tenía ganas de aprender”.²¹ La manera más simple de hacer piezas de cartón es usando moldes sobre los cuales se van poniendo capas de papel con engrudo para posteriormente secarse y separarlas del molde, unir ambas mitades para finalmente pintar las obras.

Para don Martín, “lo moderno ya está dejando la costumbre, las niñas ya no se interesan por las monas de cartón, sino por las que chillan o caminan, de esas cosas nuevas... anteriormente las niñas traían sus monas de cartón y las traían con un rebocito, ya que los Santos Reyes les traían sus monitas de cartón, y ahora ¿cuál?, ya usan muñecas en carreolas, las traen caminando, gatean, etcétera”. Efectivamente, a muchas niñas en la actualidad ya no les atraen las muñecas de cartón y prefieren las “modernas”, hechas en serie y de plástico como mencionábamos líneas arriba, a pesar de la diferencia de costos, como señala la maestra Pomar:

¿Cuánto paga usted por una muñeca de cartón? ¡Nada! 20 o 30 pesos, y ¿cuánto paga por una Barbie? 250 o 500 pesos, pero hay instituciones que dicen “están muy gordas las muñecas de Guanajuato, ¿por qué no las haces como la Barbie...?” palabra de honor, es decir sacarlos de contexto, por eso le digo que están en una etapa de confusión un poco en su creatividad, hay quienes no, afortunadamente, pero hay quienes sí, desafortunadamente.²²

A pesar de estas desventajas que afrontan los artesanos, coincidimos con Carlos Monsiváis al manifestar que “a finales del siglo

²¹ Entrevista hecha a Martín Lemus el día 7 de julio 2005 en Celaya, Guanajuato.

²² *Idem.*

xx, el arte popular mexicano, no obstante penurias y desplomos del mercado, pese a la errátil conducta gubernamental y a la falta de promoción, sigue deslumbrándonos con sus poderes de representación, fantasía y gozo formal”.²³

Para concluir

Considero que muchas veces no valoramos el arte popular mexicano, no sólo la pieza en sí que ya son verdaderas obras de arte, sino también al contexto y significado que está detrás de la pieza. No somos capaces de imaginar que el artesano deja impregnada una parte de su vida en cada pieza, que cada una es diferente y tiene un diseño propio, que a cada una le dedicó parte de su esencia, su cultura y su historia.

Tanto el arte popular como la cartonería tradicional están impregnados de formas, colores, sonidos, olores y un sinfín de aspectos que a muchos extranjeros les siguen pareciendo maravillosos y surrealistas. Baste recordar los Judas, los diablos de Ocumicho o los alebrijes de Oaxaca, además por supuesto de las diversas piezas hechas de cartonería en Guanajuato.

Sería factible manifestar, a riesgo de estar errado, que el arte popular mexicano es un fiel reflejo del espíritu y cultura de los pueblos que los producen y que nos permite comprender hasta cierto punto la tradición familiar de la cual forma parte. Da cuenta de una relación entre culturas y, por ende, se pueden apreciar diversos aspectos afines a otras culturas, que es una rica tradición que nos invita a abordarla desde una óptica intercultural.

Para cerrar este texto, refiero la importancia de rescatar y preservar nuestras tradiciones mexicanas, tal es el caso de la cartonería popular, a sabiendas de que las festividades principales durante la primera mitad del siglo xx y de alguna manera hasta la actualidad, siguen siendo las mismas desde la Colonia, es decir, la conmemora-

²³ Carlos Monsiváis, “Arte popular: Lo invisible, lo siempre redescubierto, lo perdurable. Una revisión histórica”, en: Carlos Mosiváis, Fernando del Paso, José Emilio Pacheco, *Belleza y poesía en el arte popular mexicano*, México, Circuito Artístico Regional, 1996, p. 29.

ción del Día de Reyes, Semana Santa y Sábado de Gloria, Jueves de Corpus, Todos Santos, Día de Muertos y Navidad, fiestas que favorecen la creación y difusión de la cartonería popular.

Es necesario seguir incentivando a nuestros críos para que conozcan dichas tradiciones populares, motivarlos a seguir jugando a jugar, a que conozcan las piezas hechas de cartón. Aspiro a que este texto sea como una semilla que depositemos en los niños para que en un futuro no lejano germine y dé continuidad a la salvaguarda de los juguetes y tradiciones populares. Recordemos lo significativo que es enseñar a los niños su historia, cultura y costumbres; dicen los abuelos que un pueblo sin historia está destinado al olvido. Ojalá los niños aprendan a no olvidar sus raíces, su historia, su cultura y sus tradiciones.

Bibliografía

- Arte del Pueblo. Manos de Dios. Colección del Museo de Arte Popular*, México, Gobierno del Distrito Federal/Conaculta/INBA/Museo de Arte Popular, 2ª edición, 2005.
- Artesanías de Guanajuato*, Guanajuato, México, Gobierno de Estado de Guanajuato, 1995.
- Cuarenta siglos de arte mexicano. Arte popular*, México, Editorial Herrero/PROMESA, 2ª edición, 1981.
- HERNÁNDEZ, FRANCISCO JAVIER, *El juguete popular en México. Estudio de interpretación*, México, Ediciones Mexicanas, 1950.
- Juegos y juguetes mexicanos*, México, DINA, 1993.
- MARTÍNEZ MASSA, PEDRO, *Artesanía en Iberoamérica. Un solo mundo*, España, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Ministerio de Industria, Comercio y Turismo/Agencia Española de Cooperación Internacional/Lunwerg Editores.
- MONSIVÁIS, CARLOS, Paso, Fernando del y Pacheco, José Emilio, *Belleza y Poesía en el Arte Popular mexicano*, México, Circuito Artístico Regional, 1996.
- RUBÍN DE LA BORBOLLA, DANIEL F., *Las Artes Populares Guanajuatenses*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1961.

Hemerografía

Tierra Adentro, mayo-junio de 1992, número 59, CNCA-INBA.

Entrevistas

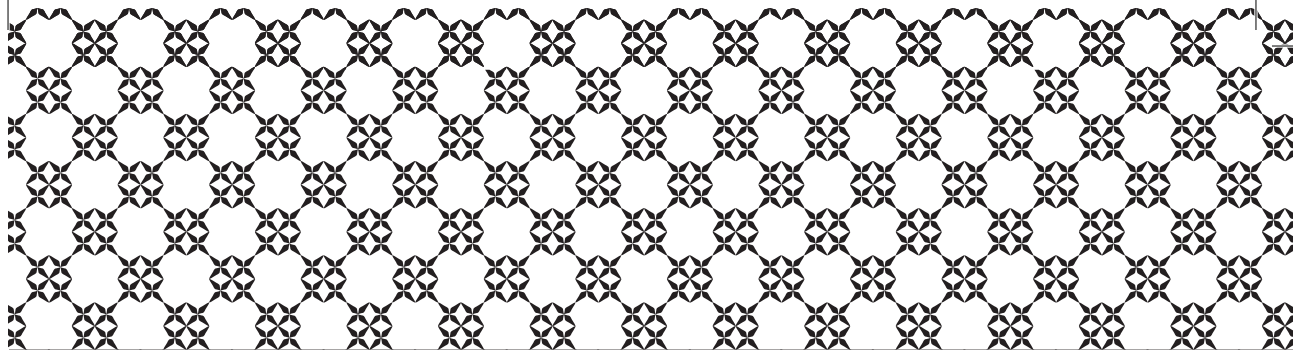
CARLOS DERRAMADERO VEGA, el 18 de agosto de 2009 por Gabriel Medrano de Luna, Celaya.

VIRGILIO FERNÁNDEZ DEL REAL, en enero del 2006 por Gabriel Medrano de Luna y Rolando Briseño León en la Casa Museo Gene Byron, Guanajuato.

RAYMUNDO GONZÁLEZ, el 26 de febrero de 2010 por Gabriel Medrano de Luna, Guanajuato.

MARTÍN LEMUS el día 7 de julio de 2005, Celaya.





Aproximaciones a la historia de la gastronomía regional de Guanajuato en la época colonial

JOSÉ EDUARDO VIDAURRI ARÉCHIGA

Al llegar a Mesoamérica, los españoles encontraron una cultura consolidada, la cocina prehispánica era sin duda una muestra de ese gran refinamiento cultural

(Buenrostro y Barros, 2001: 36)

Introducción

En las siguientes líneas mostramos algunos aspectos relevantes sobre la gastronomía regional guanajuatense, particularmente en el aprovechamiento de los recursos disponibles en la geografía local y en la manera en que se transmitieron los conocimientos relativos a un campo más amplio que podemos definir como la culinaria y que incluye, entre otros saberes, la producción de artículos y utensilios destinados a la elaboración y conservación de los alimentos.

Buscamos construir un panorama más amplio de la gastronomía regional que nos permita identificar hábitos, costumbres, rituales y platillos que caracterizaron el periodo en cuestión, colonial para algunos o virreinal para otros. Es una parte del pasado del complejo social, económico y cultural que conocemos aún como el Bajío.

La época colonial en el territorio guanajuatense

Las primeras incursiones de españoles conquistadores en el territorio guanajuatense acontecieron en el año de 1522 cuando Cristóbal de Olid y sus hombres llegaron a la zona de Yuririapúndaro y Pénjamo. Más adelante, en el año de 1526, Hernán Cortés en expedición pasó por Acámbaro y repartió tierras a algunos de sus hombres como Nicolás de San Luis Montañez y Fernando de Tapia, quienes comenzaron a trabajar las tierras con algunos indios otomíes y fundaron la población de Acámbaro en el mismo año.

Hacia el año de 1529 otro conquistador, Nuño de Guzmán, atravesó el territorio en su paso hacia el noroccidente dejando una estela de sangre entre la población indígena. Para 1539 fray Diego de Chávez fundó Yuriria y comenzó la construcción de la laguna de Yuriria, la más importante obra hidráulica de América Latina en la época colonial.

Juan de Tolosa, en el año de 1546, descubrió una rica veta de plata que dio pauta a la fundación de la Villa de Nuestra Señora de los Remedios de Zacatecas por el propio Juan de Tolosa, Cristóbal de Oñate, Diego de Ibarra y Baltazar Temiño de Bañuelos. La fundación y la bonanza minera propiciaron un intenso tráfico entre la Ciudad de México y el mineral de Zacatecas que para el año de 1585 recibió el título de muy noble y leal ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas.

La necesidad de contar con un camino seguro que evitara los constantes asaltos de los chichimecas al paso por el territorio de Guanajuato provocó la exploración de los territorios de la región; en el año de 1546 los terrenos donde se asienta la actual población de Guanajuato fueron otorgados como merced para la crianza de ganado a Rodrigo Vázquez y otros encomenderos.

El descubrimiento de plata en abundancia en los terrenos donde se asentaría Guanajuato, posteriormente propició una oleada de aventureros en busca de una mejor suerte. El descubrimiento de las vetas que dan origen a la mina de San Bernabé y a la de San Juan en el año de 1548 incrementaron el número de asentamientos y atrajo a una población que llegó para trabajar las minas. No existe una fundación oficial de Guanajuato, pero podemos inferir que el arribo de

la imagen de la virgen María, que prontó adquirió la advocación de Nuestra Señora de Guanajuato, en agosto de 1557, remite simbólicamente a un acto fundacional (Vidaurre, 2007: 21).

Otras fundaciones ocurrieron en el territorio, algunas definidas con el propósito de incrementar la seguridad del Camino Real de Tierra Adentro o bien como un asentamiento derivado de las encomiendas o fundando haciendas. Así se fundaron en el año de 1555 San Miguel el Grande, en 1557 Guanajuato e Irapuato, en 1559 Silao, en 1571 Celaya y finalmente León en el año de 1576.

Desde mediados del siglo xvi se inició una guerra entre los conquistadores españoles y los grupos indígenas nómadas y seminómadas denominados chichimecas que habitaban los territorios. Para fines del siglo xvi muchos de los chichimecas fueron confinados a sedentarizarse en la población de San Luis, donde se firmó el acuerdo de paz entre ambos; la fundación de San Luis de la Paz se produjo en el año de 1590. Para el siglo xvii continuaron las fundaciones en la región, la población de Salamanca se fundó en el año de 1603, el Valle de Santiago en 1606, Salvatierra en 1643 y Coroneo en 1672, por referir algunas de las más significativas de las que integran la entidad.

La grandeza de la región no radica en el número de poblaciones que se fundan en el territorio, ni en las descripciones de los periodos previos a la época prehispánica que nos remiten a la presencia de chichimecas, la tradición Bajío o los pobladores de Chupícuaro; su riqueza radica en su geografía, en la presencia de suelos fertilísimos que fue necesario detectar ya que al arribo de los españoles a la zona el panorama era muy diferente. Al respecto nos dice el historiador Luis González que

ni la apariencia ni la experiencia del Bajío correspondía a su ser fértil y poblado de ciudades, villas y lugares. El capote vegetal hecho de gramas, cactus y mezquites aquí, tulares y plantas pantanosas allá, encinos y aun pinos en las alturas, no revelaba mayor riqueza (González: *Relaciones*, 1980: 101).

La conformación del Bajío como un complejo colonial se inició en el siglo xvi, cuando el territorio era considerado parte de la frontera norte de la Nueva España. Las primeras actividades desarrolladas por

los españoles estuvieron relacionadas con la ganadería; la expulsión de los ganaderos de los territorios cercanos a la capital provocó una movilización de ganaderos hacia los territorios de los valles chichimecas, donde había abundantes y fértiles pastizales y donde les concedieron en merced sitios y estancias de ganado. Luego, provocó el descubrimiento de yacimientos de metales preciosos; como lo señala Luis González,

la fiebre argentina que empujaba ríos de gente hacia Zacatecas y que hacinó en el estrechísimo valle de Guanajuato multitudes anhelantes, asesantes, temblorosas, ansiosas de salir de pobres (González, *Relaciones* 4: 102).

El surgimiento de caminos y poblados, así como el inicio de la explotación de minerales en Guanajuato, destacan como importantes logros de esa primera etapa de colonización. Durante el transcurso de los siglos XVI, XVII y XVIII se produjo un complejo proceso de creación y desarrollo de actividades complementarias, como la agricultura de cereales para alimentar a la mano de obra y al ganado que se necesitaba para la explotación de la minería; además era necesario impulsar una industria que garantizara la satisfacción de las necesidades de la población minera y agrícola. Así, se fue articulando la región del Bajío que definió algunas áreas específicas de producción especializada: el centro minero industrial, el sur agrícola y el norte agroganadero e industrial incipiente (Valencia: 1998: 17).

La agricultura tuvo un notable crecimiento en la zona derivado del consumo estable y se desarrollaron técnicas como el establecimiento de sistemas de riego no utilizadas en otros lugares, pero posibles en el Bajío ante la demanda permanente de productos agrícolas de los centros mineros que no tenían áreas de terreno apropiadas para los cultivos. La cría de ganado menor y de ovejas permitió en algunas regiones el surgimiento de una industria textil.

De tal forma se detecta que mientras en otras regiones de la Nueva España en el mismo periodo sólo surgieron rancherías, en el Bajío se produjo el surgimiento de verdaderas ciudades. Como muestra podemos referir a la ciudad de Guanajuato, que competía en importancia con Querétaro, Guadalajara y Valladolid (hoy Morelia), que para

mediados del siglo XVIII tenían entre 20 mil y 50 mil habitantes; otras más pequeñas, como Celaya, León y San Miguel, eran villas que tenían entre 9 mil y 20 mil habitantes, mientras que el resto de las que hemos referido tenían entre 4 mil y 9 mil pobladores.

El auge de la articulación económica del complejo Bajío (minería-agricultura-industria) tuvo un doble papel en sus relaciones con el norte y el centro de México. Frente al norte operó igual que los monopolistas centrales, pues compraba materias primas y devolvía a cambio artículos manufacturados a precios altos. Frente al centro, el Bajío se benefició de su capacidad de atraer capitales que, al invertirse y reproducirse en la zona, dieron origen a la formación de economías, mercados e intereses locales (Wolf, 1972: 74).

La densidad de población y la dinámica económica lograron consolidar un mercado interno que confrontaba de alguna manera a los intereses metropolitanos. Esa situación fue la base del crecimiento social, económico y cultural de uno de los baluartes criollos y mestizos de la Nueva España, de donde surgirían los caudillos del movimiento emancipador.

Desde principios del siglo XVII y durante el XVIII en los distritos mineros del Bajío los indígenas poseían caballos y vestían a la usanza europea, generalmente hablaban en lengua española, trabajaban en las minas por jornal o establecían empresas por su cuenta como arrieros, tenderos o artesanos. Los mineros ganaban casi tres veces más que los trabajadores agrícolas y el trato social en ciudades como Guanajuato era franco y abierto entre las clases sociales y económicas (Valencia, 1998: 18).

Guanajuato alcanzó el rango y título de ciudad en el año de 1741, era el centro motor del complejo económico, político y cultural del Bajío. Otra de sus características es su traza irregular, en apariencia estrecha y desordenada, propia de una ciudad minera; el resto de las ciudades y poblaciones de la región siguieron el esquema de damero o tablero. En su conjunto las ciudades del Bajío reflejaban una economía pujante y un reparto desigual de las ganancias, su fuerza económica como hemos establecido se derivó de las actividades económicas como la agricultura, la ganadería, la elaboración de artesanías y de textiles, así como la minería.

Entre los años de 1760 y 1800 la Corona española impulsó una serie de disposiciones encaminadas a mejorar el rumbo económico y administrativo de las colonias españolas en América y a reforzar la presencia del monarca en ellas, o dicho de otra forma, pretendía asumir el control económico y centralizar la administración del poder. Dichas disposiciones son conocidas como las reformas borbónicas, entre las más destacadas figuran la creación de nuevos impuestos, una reestructuración geopolítica de los territorios creando las intendencias y modernizar los servicios urbanos de las ciudades, entre otras.

Las reformas afectaron los intereses de diversos grupos, en principio de la orden religiosa de la Compañía de Jesús, que fue expulsada de los territorios hispanos. La expulsión de los jesuitas fue causa de motines en Guanajuato, San Luis de la Paz y San Luis Potosí, mismos que habían sido precedidos de sublevaciones en contra de las políticas de recaudación de impuestos y de la imposición de gravámenes sobre el comercio y el monopolio del tabaco.

A esas manifestaciones de inconformidad siguieron una serie de desajustes en el orden social: la oligarquía colonial se dividió y los grupos marginados se manifestaban contra el gobierno de manera frecuente, en síntesis comenzó una crisis que mostraba las agudas contradicciones internas de la sociedad. El terreno era fértil para el estallido social, no es casual que en el territorio guanajuatense se hubiesen gestado diversas conspiraciones que culminaron con el estallido de la violencia en la lucha por la independencia. En palabras de Erick Wolf, la situación era la siguiente:

El Bajío y su sierra eran [...] no sólo el escenario de un desarrollo capitalista relativamente intenso, sino también el corazón de un cambio cultural conducente a la formación de nuevos grupos socioculturales [...] la mina, la hacienda, la industria, sirvieron para divorciar a la gente de sus pueblos organizados corporativamente e integrarlos a grupos de especialistas económicos, separados unos de otros según líneas de ocupación. El resultado fue el crecimiento de una fuerte conciencia regional que pronto tomó forma política (Wolf, 1972: 85).

De esa conciencia surgió una postura respecto a diversos intereses económicos y sociales que permitió la construcción de una alianza

que desencadenó el movimiento independentista. El indio rompió sus vínculos tradicionales y adoptó nuevas formas de conducta; el mestizo trataba de mejorar sus suertes; el esclavo buscaba su liberación; el obrero impugnaba las reglamentaciones del gremio y del gobierno (Valencia, 1998: 20).

El movimiento de Independencia fue acaudillado por integrantes del bajo clero y terratenientes, sectores que junto con los demás, a excepción de los españoles, funcionaron como aliados durante la guerra. Miguel Hidalgo, cura de la parroquia de la Congregación de Nuestra Señora de los Dolores (hoy Dolores Hidalgo), destacó como el principal líder del movimiento junto con Ignacio Allende, militar y comerciante criollo de la villa de San Miguel el Grande (hoy San Miguel de Allende).

La lucha por la Independencia mexicana se prolongó de los años 1810 a 1821, periodo en que el país y la región vivieron grandes conmociones, batallas y desajustes en la estructura económica, social y política. La separación de España se consumó en el año de 1821, a ella sobrevino un efímero imperio encabezado por Agustín de Iturbide y el establecimiento de la república en 1824. Guanajuato, la antigua intendencia creada en el año de 1786, se convirtió en estado de la república a partir de 1826 con la creación de la primera constitución estatal.

La comida y la culinaria del Guanajuato colonial

Además de las aportaciones que los chichimecas hicieron a la cocina de la región en la época colonial, consistente en la utilización de diversos productos naturales de las regiones desérticas y semidesérticas: carne seca, mezquites, tunas, insectos y otras cuirosidades, se sumaron a la naciente cultura mestiza de la región las tradiciones culinarias de los indígenas mexicanos o mexicas, los tlaxcaltecas y los tarascos, entre otros, que introdujeron sus técnicas e ingredientes y sus platillos. La dieta se vio enriquecida notablemente con los productos obtenidos de la tierra que fue cultivada con diversos frutales traídos de Europa como manzanos, perales, higos, duraznos, ciruelos, membrillos y chabacanos; los cultivos de trigo,

arroz, cebolla y ajo y los condimentos como el cilantro, el orégano, el perejil o el clavo de olor.

En las huertas de la región se sembraban y cosechaban con éxito calabazas, quelites, chiles, tomates, coles, lechugas, rábanos, frijoles, garbanzos y lentejas. Se sabe que José Mariano de Sardaneta y Llorente, segundo marqués de Rayas, quien nació en la ciudad de Guanajuato el 11 de diciembre de 1761, llevó a la minería guanajuatense a los primeros lugares de producción mundial, pero además se dedicó con éxito a la agricultura e introdujo diversos cultivos de plantas y árboles exóticos en la región como los olivos, las alcachofas, la alfalfa y las habas. En el año de 1826 impulsó el cultivo de la vid, de la que en 1826 hizo plantar mil cepas en sus fincas de Santiago, Hacienda de Cuevas y Burras, entre otras, todas próximas a la ciudad de Guanajuato (Antúnez Echegaray, 1964: 561).

Para garantizar el abasto y ejercer un control del mercado y distribución de productos agrícolas, principalmente granos, se procuró prever suficiencia para las épocas de carestía y escasez, para tal fin se establecieron los pósitos y las alhóndigas. Estas instituciones operaron a partir del siglo XVI y era responsabilidad de los ayuntamientos la adquisición y suministro de maíz, trigo y harinas a precios baratos y en cantidad suficiente para que los pobres tuvieran acceso a los mismos.

La alhóndiga además sirvió para regular la compraventa de cereales entre los productores y distribuidores, era pues el único lugar destinado para realizar las operaciones y el almacenamiento de los cereales previo pago de un impuesto. La Iglesia fue la única institución exenta de pagar derechos por alhondinaje, también le fue permitido vender el cereal obtenido mediante diezmo en el sitio y en el precio que considerara convenientes (Alvarado Gómez, 1995: 60).

La ciudad de Guanajuato, cabecera del complejo productivo del Bajío y de la intendencia del mismo nombre, contó con diversos pósitos y alhóndigas. A finales del siglo XVIII se inició la construcción de una impresionante alhóndiga que al poco tiempo de su apertura, en noviembre de 1809, fue el escenario de la primera batalla de la Independencia en septiembre de 1810.

En la época se experimentó una fusión de las tradiciones culinarias indígenas de otras regiones novohispanas como Jalisco y

Michoacán, así como de las de diversas regiones de España, situación que propició el surgimiento de una nueva tradición culinaria mestiza que abarcó las poblaciones situadas a lo largo del Camino Real de Tierra Adentro.

Durante la época colonial en la región se introdujo el uso regular de nuevos utensilios de cocina elaborados en metal, tales como los cucharones, los tenedores y las bases para colocar los recipientes sobre el fuego; igualmente surgieron nuevas técnicas de hornear.

El pueblo siguió utilizando recipientes de barro, pero se generalizó en las mesas el uso combinado de nuevos y viejos artefactos para cocinar; así subsistieron juntos metates, molcajetes, ollas de barro, jarras, vasos, platos y recipientes de vidrio y utensilios de diversos metales. La cerámica se adaptó a las nuevas técnicas como la mayólica, de tradición hispánica, que cobró fuerza y presencia, especialmente la elaborada en el territorio guanajuatense y conocida como alfarería tradicional. El auge de la minería permitió el florecimiento de los centros cerámicos que elaboraban platos, ollas, barriles, frascos de farmacia, jarras, macetas y todo tipo de artículos de uso doméstico, la tradición que en Guanajuato se identifica como mayólica en Puebla se denominó talavera. Ambas se mantienen vigentes. En Guanajuato la tradición se mantiene en los municipios de Acámbaro, Guanajuato, San Felipe, Dolores, Tarandacuao y San Miguel de Allende.

José Manuel Martín Ornelas establece que en los principales centros mineros, grandes productores de plata, los utensilios de dicho metal superaron muchas veces en los hogares a los elaborados de barro, porcelana, cerámica y otros materiales (1998: 46).

Sobre la introducción de nuevos materiales en los utensilios de cocina encontramos también una interesante referencia sobre el uso de artículos de oro y plata, ciudades mineras de éxito como Guanajuato no fueron la excepción, como refiere José Luis I. Curiel Monteagudo (2011: 31) quien dice “con la plata y el oro se hacen espléndidas baxillas y cubiertos para las casas pudientes de las principales ciudades novohispanas”. Destaca también la información que, en cierta forma, asienta la referencia anterior y señala el obsequio que en julio de 1715 los mineros de Guanajuato costearon y enviaron a la reina de España,

Isabel de Farnesio, una riquísima vajilla de plata y otras alhajas preciosas, con motivo de su reciente matrimonio con el rey Felipe V (Antúñez, 1964: 29).

Además, podemos establecer de manera específica sobre la carne y su producción que los animales traídos por los conquistadores tuvieron un especial aprecio en las regiones media y septentrional del territorio mexicano, justo donde se ubica la región de Guanajuato. La geografía local fue especialmente favorable para la reproducción, a gran escala y con técnica extensiva, del ganado vacuno, ovejas, cabras y chivos, además de otros que no son tradicionalmente para consumo humano como el caballo, el mular y el asnar.

Hemos establecido que la vocación económica original otorgada por los conquistadores a los territorios descubiertos fue la de estancias de ganado mayor y menor. Era común ver cómo grandes cantidades de ganado mayor pastaban en la región, incluso luego del descubrimiento de las minas, ya que la carne fue apreciada por su alto valor nutricional. A la manera de la mesta medieval, el ganado pastaba libremente y el consumo estaba destinado primordialmente a los centros mineros de la región.

Muchos de los animales eran sacrificados no solamente para el consumo de su carne, sino también para la elaboración de diversos artículos de piel, ya que con ella se manufacturaban sacos para el acarreo de mineral o cubos para el desagüe de las minas. Igualmente el sebo obtenido se usaba para la elaboración de velas que servían para alumbrar los oscuros socavones de las minas, los hogares y cualquier espacio que requiriera de iluminación.

El abasto de carne, primordialmente de res y de cordero, era un mercado controlado y garantizado a partir de un contrato de abasto o de asiento que buscaba constancia en el suministro y la estabilidad de los precios, dando lugar también a la generación de un monopolio. Por regla general este tipo de contratos eran otorgados a quien ofreciera surtir la mayor cantidad posible de carne a precios razonables y a quien aceptara determinadas obligaciones como mantener el precio de la carne por periodos promedio de uno o dos años. Quien ganara el contrato podía distribuir y vender la carne y sus derivados como sebo y cueros, igualmente el beneficiario del contrato se comprometía

a otorgar determinada cantidad de carne a los conventos y las cárceles (Alvarado Gómez, 1995: 61).

Por lo que respecta a los conventos y las comunidades religiosas en general, así como los hacendados, sólo podían abastecerse de lo que producían en sus propios dominios. Para darnos una idea de los precios, se sabe que Martín de la Riva, beneficiario del contrato de abasto de carne a la ciudad de Guanajuato en el año de 1791, se comprometió a entregar 33 onzas de carne de carnero y seis libras de carne de res a cambio de un real; las pieles de toro las vendería a 10 reales y las de vaca a 8, equivalentes a 1.25 pesos y 1 peso respectivamente (Alvarado Gómez, 1995: 61).

Respecto al ganado menor, cerdos y gallinas, su crianza se hizo en algunos casos de manera intensiva y en la mayoría fueron criados en los propios hogares, a manera de una economía de autoconsumo. La posibilidad de tener acceso a la grasa del cerdo y su principal derivado, la manteca, abrió amplias posibilidades a la gastronomía de la región y sentó las bases de la cocina regional.

Freír o tener la posibilidad de que un alimento crudo estuviera en disposición de comerse luego de estar expuesto —el tiempo necesario— en grasa o aceite hirviendo inició la elaboración de una nueva serie de guisos a base de carne de cerdo o de vacuno frito, y añadió un elemento esencial que transformó los tamales en la preparación que seguimos consumiendo hasta la época actual. Esto originó las carnitas, los tacos dorados, transformó el pozole, derivó los frijoles refritos, los buñuelos, los totopos y otros platillos propios de la región.

Los insumos necesarios para la elaboración de los platillos y el comercio en general de alimentos y artesanías en las ciudades de Guanajuato se hacían en diferentes espacios: en la plaza pública, en el tianguis, el pósito, la alhóndiga, el rastro, entre otros establecimientos. Tanto el comercio establecido como el ambulante tuvieron una forma de organización y operación particular. En el comercio sedentario se agrupaban los comerciantes residentes y vecinos de las localidades, tratantes, cajeros, aprendices y agentes. Hacia el año de 1791, según el censo de Revillagigedo, había en la intendencia de Guanajuato aproximadamente 1 mil 37 comerciantes.

En los establecimientos como almacenes, tiendas mestizas y pulperías se ofrecían mercaderías importadas y de la Nueva España. En los almacenes, que por lo general se ubicaban en las plazas principales de las ciudades, se adquirían artículos como vino, aceite de oliva y artículos de mercería; en las tiendas de abarrotes como tendajones y mosqueritos, así como en los puestecitos o cajones y pulperías que se localizaban en los puntos intermedios y en las zonas marginales de las poblaciones, se adquirían artículos de cerámica, quesos, cordeles, leña, ocote, carbón, dulces, grasa, velas de sebo, aguardientes, sal, jabón, cigarros, chocolate, bizcochos, piloncillo, entre otros productos, incluso ropas que no alcanzaban un valor superior al medio real. Cuando el consumidor adquiría uno o dos artículos, como chocolate o bizcochos, se hacía merecedor a una *adehala*, que era una gratificación consistente en una ficha de barro que el tendero aceptaba como moneda en compras futuras (Alvarádo Gómez, 1995: 57).

Los platillos

Sobre los platillos de la región podemos referir los siguientes aspectos generales. Los hábitos alimenticios consistían en realizar cinco comidas al día divididas de la siguiente manera: desayuno, almuerzo, comida, merienda y cena. En principio debemos inferir que las cinco comidas las hacían quienes tenían suficientes recursos para ello, de otra manera los más pobres debieron conformarse con dos o máximo tres comidas al día.

La dieta colonial estaba determinada o limitada por las posibilidades económicas de adquirir los alimentos, así las clases económicamente más deprimidas como indígenas y mestizos debían conformarse con una dieta basada en frijoles, maíz, calabaza y chile, entre otros productos de bajo precio y fácil acceso. Ocasionalmente y casi siempre con motivo de alguna festividad tenían acceso a carne, primordialmente de aves domésticas como gallinas y guajolotes. Así es posible deducir que los principales platillos eran los tacos, el pozole, las enchiladas, los tamales y las tostadas. Sobre las bebidas imperaba

el chocolate preparado en agua, que consumían acompañado de algún pan barato o tamales.

Las clases más privilegiadas, criollos y peninsulares, consumían con mayor frecuencia los platillos preparados a base de carne de puerco, cerdo, carnero, res y aves como las gallinas, pollos y guajolotes. Igualmente integraban platillos con base de vegetales más diversos y menos accesibles a las clases populares. En sus alimentos incluían al menos tres tiempos: entrada, plato fuerte y postre.

En cuanto a los usos y costumbres particulares, sobresalen las de los trabajadores de las minas, la más productiva de las actividades de la región; ellos abrieron una nueva veta en las costumbres gastronómicas de la que aún se conoce poco debido a la falta de interés de los investigadores en los aspectos básicos cotidianos como el comer. Sabemos que llevaban diariamente consigo una colación fácil de transportar hasta los socavones y galerías más profundas; las raciones de comida eran accesibles para ingerir aún sin calentar, de tal suerte que sus mujeres lograron confeccionar con paciencia y esmero alimentos ligeros y de larga duración como pasteles rellenos, dobladitas, empanadas y tamales (Curiel Monteagudo, 2011: 31).

El carácter y genio de los mineros o trabajadores de las minas resultaba raro para los viajeros de la época que escribieron testimonios al respecto, por ejemplo, se refiere que si las minas estaban en bonanza se entretenían con juegos de azar y gastaban sin medida ni control en bagatelas y vicios. El trabajo de una semana en la mina en buena época les dejaba hasta 300 pesos fuertes que les eran pagados el sábado, que era día de raya, y con el dinero compraban ropas finas y elegantes de tafetanes y cambray, pero el lunes, luego del prolongado derroche del fin de semana, se hallaban sin un real, de tal forma que para comer vendían sus galas por cuatro reales y bajaban desnudos a la mina o bien con sus lujosos trajes.

Respecto a las clases más desprotegidas y marginadas, los indígenas, contamos con una referencia que data de los diarios de viaje del fraile español capuchino Francisco de Ajofrín, quien atraído por las riquezas que se generaban en el Bajío conoció gran parte de las principales ciudades de la intendencia de Guanajuato de la época. Su viaje tenía por objeto recaudar fondos para apoyar las misiones cate-

quizadoras en la región del Tíbet. Ajofrín estuvo en Guanajuato hacia el año de 1763, como parte de su recorrido por más de setecientas leguas en el territorio novohispano. De su diario de campo se extrae esta referencia de los indígenas de Guanajuato que muestra algunos rasgos de su temperamento, su actitud empática y su alimentación:

Yo siempre me he hallado bien entre esta pobre gente, acomodándome gustoso a su genio y modo de vivir; comía con ellos chile, tortillas de maíz, quelites, tunas, coyoles, pitayas y demás frutos silvestres de que regularmente se mantienen. Dormía con ellos en el santo suelo y dormía bien, pues como a buen hambre no hay pan malo, ni a buen sueño, mala cama... (García Mora y Mejía Sánchez, 1974: 281)

En la época era común también cocinar carnero al vapor en grandes ollas de barro denominadas *comitallis*, las cuales eran tapadas como tamaleras, pero con el peso de un molcajete (recipiente de piedra utilizado para moler) y selladas con masa de maíz. En otras ocasiones se cocinaba en un horno preparado en un hoyo en la tierra, se colocaba un recipiente lleno de agua en el fondo del hoyo y el recipiente era rodeado de piedras que se calentaban con leña durante un largo periodo. Las carnes se ataban en un enramado de hojas conocido como *tapestle*, finalmente se cubrían con pencas de maguey, petates y tierra para guardar el calor durante toda una noche. Los chichimecas llamaban a esa técnica *tlatilic*, que significa ‘dentro de la tierra’. La técnica fue aprovechada por los españoles que aprendieron rápidamente a cocinar carneros completos a los que añadían arroz y garbanzos, ingredientes indispensables en cualquier buen caldo de la época. El platillo aún vigente es conocido como barbacoa, que refiere a la posibilidad de cocinar un animal completo como un carnero, desde la barba hasta la cola (Curiel Monteagudo, 2011: 59).

Atendiendo a la referencia a los buenos caldos, el conocido como olla podrida era uno de los favoritos de la región, se sabe del aprecio que Miguel Hidalgo y Costilla, iniciador y caudillo de la nacional, tenía por ese platillo. La tradición del mítico guiso, la olla podrida (que es *podrida* por *poderida* o *poderosa*) era bien conocida en la época, la que seguían casi todos, además según la tradición era parte de la

dieta de Don Quijote debido a la referencia que Miguel de Cervantes hace de la misma en su obra literaria. En la región de Guanajuato sigue siendo de uso común en las clases populares. El platillo se prepara a base de verduras como col, lechuga, acelgas, garbanzos, arroz, carne de res, pollo o carnero, tocino, jamón, chorizo, chiles anchos molidos, especias, yerbas de olor y pulque, productos todos que se producen en la región. Igualmente se le llama *puchero* en alusión a la puchera o recipiente donde se preparaba.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, concretamente en el año de 1640, a partir del gobierno del virrey Diego López Pacheco Cabrera y Bobadilla se introdujo por primera vez en la Nueva España el *fidew* árabe. La aceptación de este platillo en la región fue casi inmediata y su preparación modificada con el freído que le dio consistencia durante la cocción en caldillos preparados a base de jitomate. Es la base de la cotidiana sopa de fideos, usada casi siempre como entrada (Curiel Monteagudo, 2011: 67).

Por el mismo periodo, segunda mitad del siglo XVII, se introducen a la Nueva España las papas del Perú y se integran rápidamente a las tortas y tortillas españolas preparadas con huevo y aceite de oliva. Otro platillo que se populariza son los buñuelos que, de acuerdo con José Luis Curiel Monteagudo (2011: 70), se preparaban en el viejo mundo desde la época de los romanos con los puños, de ahí la derivación *puñuelos* y luego *buñuelos*, un plato que se convirtió en un principal de las fiestas tradicionales. En la región de Guanajuato se les llamó buñuelos de viento.

En el siglo XVIII, durante los años de 1716 y 1722, gobernó en la Nueva España el virrey Baltazar de Zúñiga y Gusmán Sotomayor y Mendoza. Al inicio de su gestión acudió a dar gracias a la Virgen de Guadalupe y luego fue agasajado con un espléndido banquete. En el mismo año acudió el Jueves de Corpus a la tradicional procesión y cuando volvía a su palacio fue víctima de un atentado con espada que puso en riesgo su vida. En agradecimiento por salvar su vida, el virrey decidió construir un nuevo convento bajo la advocación de Corpus Christi en la Ciudad de México, el convento fue concluido hasta el año 1722, luego de que su gobierno había terminado, pero viene a colación debido a que a partir de entonces se popularizaron en toda

la Nueva España las procesiones del Corpus Christi, las cuales eran encabezadas por el cabildo en pleno, seguido de unas mulas adornadas con diversas ofrendas de frutas y verduras. De esa tradición surgió una nueva gastronomía de la que tenemos presente la ensalada de corpus, platillo que se conserva casi exclusivamente en el estado de Guanajuato y que se prepara con ingredientes de la temporada como xilotes tiernos, chícharos, calabacitas cocidas, aguacate, duraznos, granos de granada, capulines, manzanas, peras, trozos de pepino y como aderezo un baño de aceite de oliva con limón, pimienta y sal (Curiel Monteagudo, 2011: 130).

Otros platillos derivados de esa gastronomía de Corpus son el arroz con leche, el gurilache de cacahuete y las aleluyas de almendra, aderezados con la yerba de corpus (hierba santa). Las recetas del Corpus son muy elaboradas y de alto refinamiento para dar mayor presencia a una de las fiestas más importantes de la Iglesia.

En la etapa final de la época colonial y previo al inicio de la guerra de Independencia nacional, entre los años de 1803 y 1808 gobernó la Nueva España el virrey José de Iturrigaray. El 19 de junio de 1803 el virrey visitó Guanajuato y fue objeto de una magnífica y excéntrica recepción; los trabajadores mineros de la ciudad, ataviados con lujo, tiraron de su carreta y lo condujeron a la residencia de Antonio Pérez Gálvez, conde de Rull, donde se alojó y recibió el saludo de las diversas corporaciones civiles y eclesiásticas. Durante su estancia visitó varias haciendas de beneficio con el objeto de conocer su organización y operación, igualmente visitó las minas de Rayas y la de Valenciana; el virrey permaneció en la ciudad hasta el 24 de junio y durante su estancia fue objeto de majestuosos banquetes en los que se degustaron las delicias culinarias de la región (Antúñez Echegaray, 1964: 68).

Además de la importancia de la visita a la intendencia y a la ciudad de Guanajuato, el virrey José de Iturrigaray se deleitó con uno de los platillos más representativos de la localidad, las ranas fritas al mojo de ajo, mismas que el protomédico de Carlos V, Luis Lobera de Ávila, señalaba como medicinales (Curiel Monteagudo, 2011: 187). Por cierto, Guanajuato, vocablo de origen purépecha, significa ‘lugar montuoso de ranas’.

En la madrugada del 16 de septiembre de 1810 se inició en la congregación de Nuestra Señora de los Dolores de la intendencia de Guanajuato la rebelión armada en busca de la independencia de los territorios novohispanos. El movimiento fue encabezado por el sacerdote Miguel Hidalgo y Costilla y el general Ignacio Allende, entre otros. La lucha se extendió, en diferentes etapas, por un lapso de once años y el Bajío fue uno de los más importantes escenarios de la guerra; por la fuerte actividad de los primeros caudillos Hidalgo y Allende, por la constante presencia de grupos de guerrilleros insurgentes, la intensa y cruel acción del ejército realista que buscaba a toda costa la recuperación de las plazas perdidas y por las intermitentes incursiones que protagonizaron guerrilleros de otras regiones como la del español Francisco Javier Mina, que en el año de 1817 llegó de España por incitación de fraile dominico Servando Teresa de Mier.

En ese periodo de guerra encontramos una economía alterada, deprimida y una atmósfera de devastación y estancamiento de las principales actividades productivas de la región, que se prolongó durante varios años después de concluida la guerra y proclamada la independencia.

Podemos referir, sin embargo, algunas anécdotas que tocan el punto objeto de nuestra investigación. La primera de ellas ocurrió en el mes de enero de 1810 en la ciudad de Guanajuato, cuando el cura Miguel Hidalgo y Costilla estuvo presente en una reunión en la casa del intendente Juan Antonio de Riaño y Bárcena, también estuvo presente el obispo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo. En dicha reunión y sentados a la mesa los contertulios, Miguel Hidalgo invitó a ambos personajes para que lo visitaren en la Congregación de Nuestra Señora de los Dolores y pasaran una temporada en ella para observar y conocer las manipulaciones del vino que se iba a hacer y conocieran el estado de adelanto que tenía la cría de seda, las fábricas de loza y los talleres de curtiduría que Hidalgo impulsaba (Marmolejo, 1911: 31).

La visita nunca se realizó debido a que, en septiembre de 1810, como referimos, se inició el levantamiento de Independencia. La noche del 15 de septiembre el cura Miguel Hidalgo y Costilla estaba en su casa parroquial cenando una taza de chocolate y unos panes dulces

cuando tocaron a su puerta para comunicarle que la conspiración independentista había sido descubierta; Juan Aldama era el portavoz de la terrible noticia. Hidalgo lo sentó a la mesa y lo invitó a disfrutar un chocolate en tanto tomaban una determinación. En las siguientes horas se fueron agregando más de los conspiradores y fue hasta la madrugada del día 16 que decidieron, por incitación de Hidalgo, iniciar el levantamiento (Castillo Ledón, 1993: 188).

La noticia llegó a la ciudad de Guanajuato, capital de la intendencia, el 18 de septiembre, y el intendente Juan Antonio de Riaño inició los preparativos con el objeto de aprehender y castigar a los rebeldes. Se sabía del avance de los insurgentes y de la adhesión masiva que recibía el ejército de Miguel Hidalgo, pasaron por Atotonilco, San Miguel, Celaya, Salamanca, Irapuato y se enfilaban con más de veinte mil hombres a Guanajuato. Riaño tomó providencias inicialmente en coordinación con el ayuntamiento de la ciudad, pero de manera sorpresiva decidió un cambio de planes y determinó acuartelarse en la alacena de la ciudad, la Alhóndiga de Granaditas, ordenó el día 26 de septiembre el traslado de los bienes de la corona y de los españoles al interior del edificio.

El intendente Riaño, en providencia y para resistir el ataque de los insurgentes, mandó resguardar, como refiere Lucio Marmolejo,

las cinco mil fanegas de maíz que había en la Alhóndiga, hizo llevar al interior del edificio gran cantidad de harina y víveres de toda especie, y veinticuatro mujeres que hiciesen tortillas, con lo que sobraba, para mantener por algunos meses de quinientos a seiscientos hombres que allí se habían reunido, no faltando tampoco agua, pues el edificio tiene en su patio un capacísimo algibe, que estaba en aquella sazón lleno, como que acababa de pasar la estación de lluvias (Marmolejo, 1911: 39).

El ejército insurgente llegó a la ciudad el 28 de septiembre de 1810. Miguel Hidalgo envió dos cartas intimidatorias al intendente solicitándole la rendición de la plaza y ofreciéndole garantías de salvaguardar su integridad, la de su familia y la de la población entera. Los comisionados insurgentes Mariano Abasolo e Ignacio Camargo se presentaron en la trinchera dispuesta en la calle de Belén. Los

soldados realistas recibieron a los emisarios, les vendaron los ojos y los llevaron al interior de la alhóndiga, donde el intendente Riaño los recibió, se les quitaron las vendas de los ojos y les ofrecieron un almuerzo en tanto el intendente tomaba una resolución.

Luego de concluido el almuerzo, el intendente determinó enfrentar a los insurgentes, despachó a los comisionados de la misma forma en que llegaron y se dispuso a dar las instrucciones previas al enfrentamiento. Las tropas insurgentes inundaron la ciudad. A la una de la tarde comenzó la primera batalla por la independencia nacional. El intendente fue uno de los primeros en morir y, luego de cuatro horas de sangriento combate en la Alhóndiga de Granaditas, la ciudad estaba en poder de los insurgentes; la primera batalla, precedida de un almuerzo guanajuatense, se volvió un triunfo de la causa independentista (Vidaurre, 2002: 29).

La guerra se prolongó por 11 años, hasta que el 28 de septiembre del año de 1821 se firmó el Acta de Independencia que convirtió a México en una nueva nación, separada del imperio español.

El comienzo del siglo XIX está marcado por la Independencia y la constitución de México como una nación independiente, luego por una serie de confrontaciones internas de carácter político que mantuvieron al país en condiciones de zozobra derivadas de la inestabilidad y pobreza heredadas de los diversos conflictos internos y las invasiones extranjeras. Se trata de una etapa compleja de la historia de México, por lo que resulta necesario presentar un panorama general y comprender los drásticos cambios que se gestaron en la estructura de la nación e incluso en la extensión territorial. La presencia de extranjeros, ya sea como inversionistas o como intervencionistas, enriqueció la cultura gastronómica que fue recuperada por diversos testimonios que elaboraron como memorias o diarios de sus viajes por el territorio mexicano.

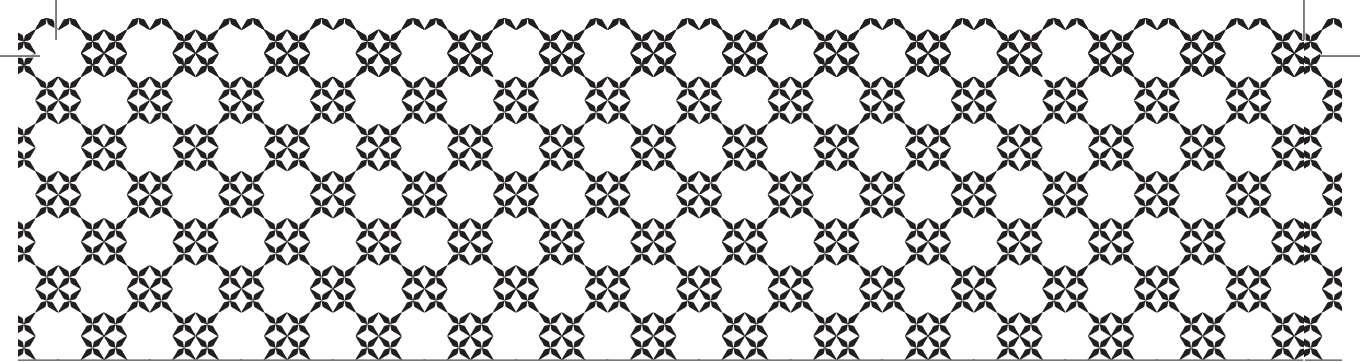
En el siglo XIX el país era eminentemente rural, aunque existían grandes metrópolis que vivían a un ritmo aparentemente más acelerado que las pequeñas ciudades y poblaciones, por tal razón revisar la vida en el medio rural con sus hábitos cotidianos, incluyendo la comida, resulta conveniente. Las inversiones extranjeras y la tenacidad de los trabajadores mineros lograron un repunte de la

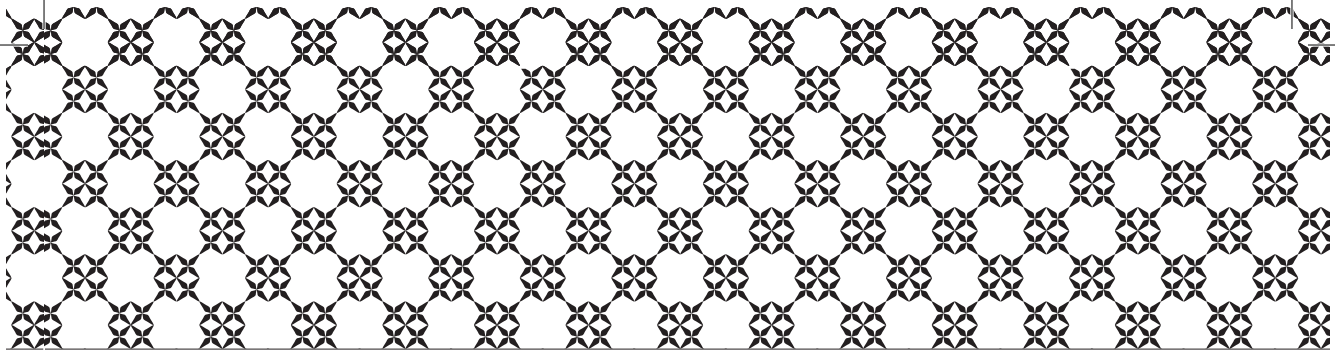
actividad que revitalizó las dinámicas económicas y permitió, hasta cierto punto, un florecimiento de la gastronomía que ya se dibujaba como propiamente nacional. La influencia francesa en los sectores económicamente sanos, los menos, apostó por una europeización de las costumbres culinarias calificando a la comida popular como insuficiente y dañina para el ansiado orden y progreso; el porfiriato marca la última etapa del siglo XIX y es también la expresión más elevada del afrancesamiento gastronómico de las élites en contraste con el empobrecimiento de las grandes masas. La cocina como espacio vital nos ayuda a recrear una imagen gráfica de la importancia de ese espacio como el corazón de los hogares mexicanos populares donde se concentraba, además de la preparación y degustación de los alimentos, la conversación sobre los temas que involucraban a las familias mexicanas.

Fuentes consultadas

- ALVARADO GÓMEZ, ANTONIO ARMANDO (1995). *Comercio interno en la Nueva España: el abasto en la ciudad de Guanajuato 1777-1810*. México: INAH.
- ANTÚÑEZ ECHEGARAY, FRANCISCO (1964) *Monografía histórica y minera sobre el distrito de Guanajuato*. México. Consejo de Recursos Naturales no Renovables.
- CASTILLO LEDÓN, LUIS (1993). *Hidalgo, la vida del heroje*. México. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- CURIEL MONTEAGUDO, JOSÉ LUIS IGNACIO (2011). *Virreyes y virreinas, golosos de la Nueva España*. México: Porrúa.
- GARCÍA MORA, CARLOS y Mejía Sánchez, Mercedes (coords.) (1974). *La antropología en México. El Bajío, la huasteca y el oriente de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, LUIS (1980). Ciudades y villas del Bajío colonial. En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. México: El Colegio de Michoacán.
- La cocina y su carácter mestizo (1998). En *México en el tiempo*, 27.
- MARMOLEJO, LUCIO (1911). *Efemérides guanajuatenses, o datos para formar la historia de la ciudad de Guanajuato*. México: Imprenta y librería de Francisco Díaz.
- VALENCIA GARCÍA, GUADALUPE (1998). *Guanajuato: sociedad, economía, política y cultura*. México: UNAM-CIICH.

- VIDAURRI ARÉCHIGA, JOSÉ EDUARDO (2002). *Testimonios sobre la toma de Guanajuato el 28 de septiembre de 1810*. México: Edición conmemorativa del año de Don Miguel Hidalgo y Costilla. Gobierno del Estado de Guanajuato.
- VIDAURRI ARÉCHIGA, JOSÉ EDUARDO (2007). *450 años de amor de Nuestra Señora de Guanajuato*. Guanajuato: Editorial Cúbrenos con tu manto.
- WOLF, ERIC (1972). *El Bajío en el siglo XVIII: un análisis de integración cultural*. En D. Barking (coord.) *Los beneficiarios del desarrollo regional*. México: SEP/Setentas.





Fraseología popular sobre dinero y corrupción

EVANGELINA TAPIA TOVAR

Introducción

La corrupción, como bien lo precisa Reyes Heróles (s/f), es tan vieja como la misma humanidad, pero una especie de pandemia estalla en la década de los noventa del siglo xx, cuando es identificada como un problema en todo el mundo, aunque de manera diferente según la sociedad y la cultura de que se trate. Aun países con una importante cultura de la transparencia enfrentan serios retos en esta materia, al mismo tiempo que contribuyen en la reproducción de la corrupción. La siguiente tabla muestra la corrupción en el mundo, en orden ascendente:

La corrupción en el mundo		12	Alemania	25	Barbados
1	Nueva Zelanda	13	Australia	26	Bhután
2	Dinamarca	13	Hong Kong	26	Chile
3	Finlandia	13	Islandia	28	Bahamas
3	Noruega	16	Austria	29	Katar
3	Suiza	16	Bélgica	29	Portugal
6	Singapur	16	Estados Unidos de América	29	Taiwán
6	Suecia	19	Irlanda	32	Brunei Darussalam
8	Canadá	20	Japón	32	Israel
8	Luxemburgo	21	Emiratos Árabes Unidos	34	Botswana
8	Países Bajos	21	Estonia	34	Eslovenia
8	Reino Unido	23	Francia	36	Polonia
		23	Uruguay	36	Seychelles

La corrupción en el mundo		85	Swazilandia	143	Bangladesh
38	Costa Rica	91	Albania	143	Guatemala
38	Lituania	91	Bosnia y Herzegovina	143	Kenia
40	Letonia	91	Guayana	143	Líbano
40	San Vicente y las Granadinas	91	Sri Lanka	143	Mauritania
42	Chipre	91	Timor Oriental	148	Comoras
42	Dominica	96	Brasil	148	Guinea
42	España	96	Colombia	148	Nigeria
42	República Checa	96	Indonesia	151	Nicaragua
46	Georgia	96	Panamá	151	Uganda
46	Malta	96	Perú	153	Camerún
48	Cabo Verde	96	Tailandia	153	Mozambique
48	Ruanda	96	Zambia	155	Madagascar
48	Santa Lucía	103	Bahréin	156	República Centroafricana
51	Corea del Sur	103	Costa de Marfil	157	Burundi
52	Granada	103	Mongolia	157	Haití
53	Namibia	103	Tanzania	157	Uzbekistán
54	Eslovaquia	107	Armenia	157	Zimbabue
54	Italia	107	Etiopía	161	Camboya
54	Mauricio	107	Macedonia	161	Congo
57	Arabia Saudita	107	Vietnam	161	República Democrática del Congo
57	Croacia	111	Filipinas	161	Tayikistán
59	Grecia	112	Argelia	165	Chad
59	Jordania	112	Bolivia	165	Eritrea
59	Rumania	112	El Salvador	167	Angola
62	Cuba	112	Maldivas	167	Turkmenistán
62	Malasia	112	Níger	169	Irak
64	Montenegro	117	Ecuador	169	Venezuela
64	Santo Tomé y Príncipe	117	Egipto	171	Corea del Norte
66	Hungría	117	Gabón	171	Guinea Bissau
66	Senegal	117	Pakistán	171	Guinea Ecuatorial
68	Bielorrusia	117	Togo	171	Libia
68	Jamaica	122	Azerbaiyán	175	Sudán
68	Omán	122	Djibouti	175	Yemen
71	Bulgaria	122	Kasajistán	177	Afganistán
71	Sudáfrica	122	Liberia	178	Siria
71	Vanuatu	122	Malawi	179	Sudán del Sur
74	Burkina Faso	122	Mali	180	Somalia
74	Lesoto	122	Moldavia	MEDIA GLOBAL	
74	Túnez	122	Nepal	Fuente: Transparencia Internacional (2017).	
77	China	130	Gambia		
77	Serbia	130	Irán		
77	Surinam	130	Myanmar		
77	Trinidad y Tobago	130	Sierra Leona		
81	Ghana	130	Ucrania		
81	India	135	Honduras		
81	Marruecos	135	Kirguistán		
81	Turquía	135	Laos		
85	Argentina	135	México		
85	Benín	135	Papúa Nueva Guinea		
85	Islas Salomón	135	Paraguay		
85	Kosovo	135	República Dominicana		
85	Kuwait	135	Rusia		

La corrupción como problema comienza a ser visible en México a partir de que surge un interés a nivel internacional por combatirla; el contacto con los países interesados en invertir y las “partidas especiales” para “agilizar” trámites contribuyeron a que organizaciones internacionales presionaran para que se emprendieran programas para su erradicación. Estas propuestas se han fundamentado en los costos directos o indirectos que afectan a las empresas transnacionales que quieren hacer negocios en México, así como en las cantidades que pagan los mexicanos por trámites que deberían ser gratuitos.

Recientemente, varios estudios se han hecho desde la economía, el derecho, la psicología, la ciencia política, la administración pública y la sociología; sin embargo, el problema es tan complejo que en poco han impactado para su disminución. De hecho, la corrupción ha sido combatida desde la antigüedad a partir frentes como el religioso y el moral, y más recientemente, desde el legal.

Como se verá más adelante, uno de los problemas a los que se enfrentan los estudios sobre la corrupción es la diversidad de definiciones que se han dado a lo largo de la historia de la humanidad, pero también de las disciplinas que la estudian. Antaño era concebida como sinónimo de podredumbre, pecado y contaminación (de la sangre o la raza); esta idea fue cambiando hasta llegar al significado que se maneja en nuestros días, mucho más cercano a lo económico y a lo legal, a los banqueros y a los hombres de negocios pero, sobre todo, a los funcionarios públicos y a los políticos (Lomnitz, 2000).

En la actualidad, la idea tradicional de corrupción coexiste con la concepción moderna; el significado de corrupción que amalgaма las creencias religiosas, las morales, las económicas y las legales se presenta de manera generalizada entre la gente común. Esa es la perspectiva que interesa conocer en este trabajo, y se hará a partir de los dichos y refranes que encierran el saber popular de la corrupción.

En este escrito se trata de identificar el uso de ciertas palabras, frases y refranes usados en situaciones sociales específicas, que dan a entender, a escuchas pertinentes, que se trata de negociaciones relacionadas con actos de corrupción o acuerdos discrecionales, ante la imposibilidad de hacerlas directamente, por tratarse de negociaciones impropias o hasta ilegales.

La corrupción

Definir *corrupción* es difícil; Zalpa (2013) dedica un capítulo completo para plantear las diferentes concepciones, las disciplinas desde las que se aborda, los autores e instituciones y las perspectivas teóricas que las respaldan. El concepto de corrupción que actualmente define los estudios sobre el fenómeno, la normatividad internacional y las políticas internacionales es el propuesto por Transparencia Internacional (TI) y el Banco Mundial (BM) con una orientación más cercana a lo legal para la administración pública: “La corrupción es la utilización de un cargo, el poder y los recursos públicos, para beneficio personal”, aunque Zalpa la amplía para incluir en su definición al ámbito privado: “La corrupción es el abuso de cualquier puesto de responsabilidad delegada para obtener ganancias privadas”¹, y son cinco las conductas que el Banco Mundial y Transparencia Internacional tipifican como corrupción: soborno y cohecho, peculado, fraude, extorsión o exacción y favoritismo.²

En este trabajo, aunque se toma como referencia la definición de TI y la de Zalpa, se utiliza operativamente la propuesta de Aroca (s/f), quien propone clasificar la corrupción en tres clases: blanca, negra y gris. La blanca es aquella que contempla prácticas que nadie reconoce como corruptas porque corresponden a comportamientos frecuentes y aceptados por la sociedad; la negra tiene el mismo consenso, pero en sentido contrario, pues todos estigmatizan determinadas acciones como corruptas; mientras que la gris contempla ciertas prácticas que algunos consideran corruptas y otros no, por lo que cuando éstas se dan a conocer, frecuentemente brota el escándalo de unos y el disimulo o justificación de otros.

En este trabajo importa estudiar la corrupción negra, pero sobre todo la blanca y la gris vista desde el sujeto, es decir, en voz del ciudadano que en su vida cotidiana vive la cultura de la corrupción casi sin darse cuenta. Se trata de un problema invisible para la mayoría, puesto que la corrupción sólo se relaciona con los políticos y los funcionarios públicos; cuando se trata de algo cercano, se usan conceptos indirectos

¹ Zalpa, Genaro (2013). *¿No habrá manera de arreglarnos? Corrupción y cultura en México*. México: UAA/NOSTRA Ediciones, p. 44.

² *Ibidem*, pp. 38-39.

como *favor*, *movida*, *transa*, *palanca* o alguna otra expresión del lenguaje popular; tales palabras y expresiones serán tratadas en este trabajo.

Aunque la tesis (Tapia, 2011) de la que se desprende este trabajo se abocó al estudio de los discursos tejidos en torno a los 20 dichos y refranes más relacionados con la corrupción, aquí sólo se presentarán algunos de los hallazgos del conjunto de ellos. Este trabajo analiza el fenómeno desde una perspectiva cultural, enfocándose en la vida diaria porque “los aspectos culturales se concretizan en las prácticas cotidianas y en diferentes ámbitos [...] Las relaciones que emergen de cada entramado cultural son dinámicas y diversas, pero también sujetas a los cambios que aparecen en el mundo contemporáneo y que llegan a modificar el tejido interno con el que se articulan las relaciones sociales y, por lo tanto, la vida cotidiana” (Acosta, 2007: 54). Aquí interesa analizar los refranes desde un punto de vista sociológico y pragmático, con el fin de identificar los usos sociales que se hacen de los mismos; en particular, si son empleados para criticar, justificar o legitimar conductas corruptas.

El propósito central es identificar y explicar cómo es vivida la corrupción en la vida diaria y la manera en que llega a incorporarse como parte de la cultura que se vive cotidianamente. A manera de muestra se trabajó con una parte de la población de Aguascalientes, estado que a nivel nacional tiene uno de los más bajos índices de corrupción, según lo establecido en las mediciones hechas por Transparencia Mexicana (TM). Dado que es el saber popular el que interesa en este estudio, los refranes fueron usados como medio para que la gente mostrara cómo, a partir de la filosofía que éstos transmiten, puede decidir llevar a cabo una conducta relacionada con la corrupción, y utilizarlos como justificación de una acción corrupta, o criticar indirectamente conductas que socialmente son reprochables.

Esta estrategia para abordar el estudio de la corrupción fue necesaria porque la gente no considera poseer una conducta corrupta ni ser parte de una cultura que incorpora este elemento como algo central. Los refranes son definidos como

expresiones sentenciosas, concisas, agudas, endurecidas por el uso, breves e incisivas por lo bien acuñadas, que encapsulan situaciones, andan de boca en boca, funcionan como pequeñas dosis de sabiduría, son aprendidas juntamente

con la lengua y tienen la virtud de saltar espontáneamente en cuanto una de esas situaciones encapsuladas se presenta (Pérez, 1997: 29).

Refranes y corrupción

El estudio de la corrupción a partir de los dichos y refranes identificados por sus hablantes como los más relacionados con la corrupción, representa un esfuerzo por aislar, analíticamente, un aspecto del habla, que se da como parte de la comunicación diaria entre las personas.

En este trabajo el refrán ha sido considerado de tres maneras simultáneamente, aunque con propósitos distintos y complementarios: en primer lugar, “como un microacto del habla inserto en un macroacto del habla dado en una situación, que tiene como función, entre otros aspectos, la de aproximarse a calificar un estado de hechos” (Ramírez, 2006: 223) relativos a la corrupción, de tal manera que a partir de ellos es posible identificar algunas vivencias del usuario relacionadas con los refranes incorporados en este corpus.

En segundo lugar, se plantea el uso del habla lapidaria como herramienta de aproximación indirecta a un tema espinoso, lo que permite al usuario expresar con más confianza temas que de otra manera sería difícil abordar; en el caso que nos ocupa podría resultar tendencioso preguntar directamente opiniones y actitudes sobre la corrupción, o conductas y vivencias en las que el entrevistado se ha involucrado como protagonista o testigo. Su uso permite una aproximación insinuada al tema.

En tercer lugar, a partir de los refranes los usuarios pueden articular algunas afirmaciones que pueden servir para inferir la función del refrán en esa situación específica: crítica, distanciamiento, justificación, ejemplificación, alarde o jactancia, sobre la forma específica de vivir el hecho de la corrupción que éste narra, dando elementos para el análisis de su función argumentativa, lo que permite identificar el sentido que el usuario le da al refrán en cada situación específica, y su posicionamiento personal frente a la corrupción, para que el analista pueda conocer el significado que tiene para cada individuo y para la sociedad cada uno de los 20 refranes analizados y poder acceder al sentido paremiológico de ellos.

Es conveniente dejar en claro que esta perspectiva no es exhaustiva ni excluyente, por el contrario, enfatiza sólo uno de los puntos de vista desde el que pueden ser analizados los dichos y refranes en general y los que para este estudio fueron seleccionados. El objetivo ha sido estudiar algunos elementos de la forma de ser, de pensar y de actuar de las personas en situaciones relacionadas con la corrupción a partir del habla lapidaria, desde un enfoque de la pragmática, misma que enfatiza su uso en una sociedad específica: la del centro de la república mexicana, específicamente la de Aguascalientes.

El propósito de resaltar esta perspectiva pragmática es evidenciar que se estudió al refrán inserto en el habla cotidiana, por lo tanto, en situaciones sociales específicas que deben ser tomadas en cuenta cuando se muestren las argumentaciones que tejieron los entrevistados en torno a estos dichos del habla lapidaria, así como cuando se dedujo el sentido que los informantes le dieron a cada una de las expresiones analizadas. La intención fue conocer “cómo un oyente puede llegar a interpretar una enunciación de manera ‘no literal’ y por qué el locutor ha elegido una forma de expresión ‘no literal’ en lugar de una expresión ‘literal’” (Ramírez, 2006: 223); el propósito fue identificar los diferentes usos del lenguaje, con apoyo de los dichos y refranes, para disimular, burlarse o criticar algo de manera indirecta en lugar de hacerlo expresamente.

Por tanto, el objetivo de analizar la fraseología popular fue identificar el sentido que ella tiene cuando es insertada en situaciones que están relacionadas con la corrupción, lo que supone que esa expresión tiene una función comunicativa de designación y de significado compartido, pero que en situaciones específicas adquiere un sentido y en otras no. El sentido de un dicho se crea en contextos sociales específicos donde hay una intencionalidad, una finalidad y un rol social, por parte de quien lo expresa, lo que conlleva a diferentes implicaciones para los oyentes, quienes, para captar ese sentido, deben ser escuchas pertinentes para ese mensaje, a fin de poder comprender todos los códigos verbales, corporales y de entonación que contribuyen a crear un sentido específico.

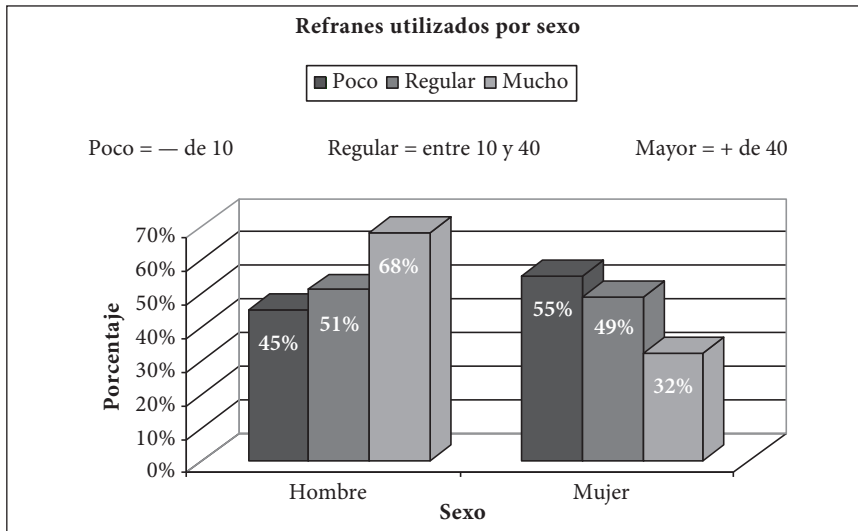
Los elementos que permiten explicar cómo el sentido está relacionado con la designación y la significación, son explicados por Herón Pérez (1997 y 2009) quien, citando a Eugenio Coserieu, plantea que “hay

tres planos del lenguaje: hablar en general, lengua y texto [...] A cada uno de estos planos [...] corresponde un tipo de contenido distinto: designación, significado y sentido” (Pérez, 2009: 49). La designación hace referencia directa a la “realidad”, a la cosa o al aspecto del que se habla; el significado “es el contenido concreto de un texto dado en términos de las categorías de una lengua. Por tanto, es posible, e incluso probable, que el significado coincida con la ‘designación’ o al revés” (Pérez, 2009: 49). El sentido supone, pero va más allá de la designación y el significado; es algo mucho más profundo y específico y requiere de la comprensión de una serie de elementos culturales para poder alcanzarla. El ejemplo que Coserieu plantea es el del chiste, que “además de tener un ‘significado’ —o sea, además del hecho de que cada palabra y cada oración de que se compone tiene un significado— tiene también un sentido particular, cuya comprensión es necesaria para entender el chiste como tal” (Coserieu, 1981: 284), que es algo semejante a lo que sucede con los dichos y refranes, por ello es pertinente utilizar el mismo enfoque.

Los refranes más relacionados con la corrupción

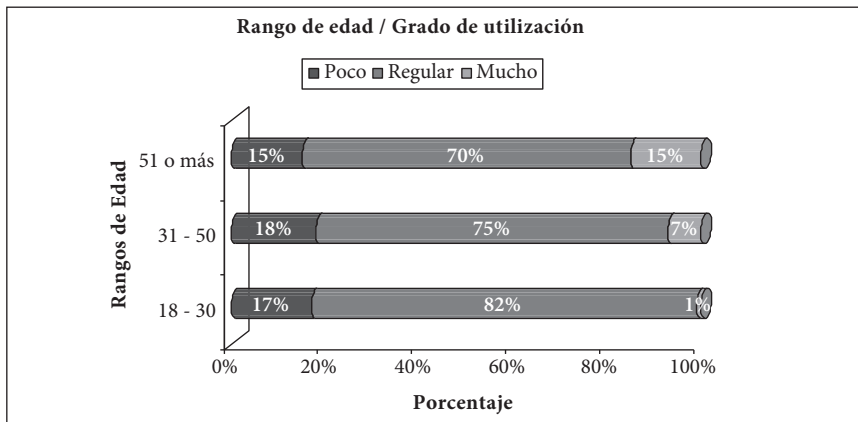
Para abordar el estudio de la corrupción desde los refranes, la primera tarea consistió en identificar si esas expresiones que encapsulan los saberes que los ancestros han heredado a las nuevas generaciones siguen siendo vigentes en el habla popular de las personas del centro de la república mexicana, en qué grado, qué personas lo hacen y si algunas de estas expresiones han sido relacionadas con la corrupción. Para encontrar las respuestas a estas interrogantes se elaboró un cuestionario que, en su versión final, se estructuró con 60 refranes; se incluyeron, además, algunos ítems sobre las características socio-demográficas de los encuestados.

A partir de la información obtenida de 500 encuestados, 51% hombres y 49% mujeres, distribuidos en tres rangos de edad, de diferentes niveles socioeconómicos y educativos, podemos afirmar que los refranes son muy conocidos por la población del centro de México, aunque su uso es mayor entre hombres que entre mujeres, como se muestra en la siguiente gráfica:



Gráfica 1. Uso de los refranes por género. Fuente: cuestionario “Refranes y corrupción”.

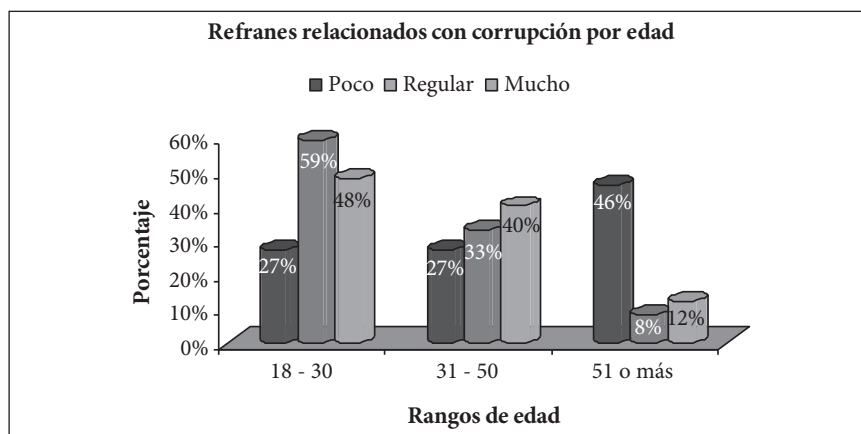
De igual manera, se encontró que las personas de baja escolaridad y mucha edad los utilizan más; sin embargo, la mayoría de los encuestados declara usarlos de manera “regular” (entre 10 y 40 de los refranes propuestos), como se muestra en la siguiente gráfica:



Gráfica 2. Uso de los refranes por edad. Fuente: cuestionario “Refranes y corrupción”.

En la gráfica 2 podemos apreciar que el segmento de edad que declara usar “mucho” los refranes, es mayor entre personas de más

de cincuenta años, y son ellos mismos quienes relacionan menos los 60 refranes propuestos para este estudio con la corrupción, como se muestra en la gráfica 3:



Gráfica 3. Refranes relacionados con corrupción por edad. Fuente: cuestionario “Refranes y corrupción”.

En la gráfica 3 también es posible observar que quienes más relacionan estos refranes con la corrupción son los jóvenes, que parecen ser más sensibles para identificar la corrupción en estas expresiones. Los refranes más relacionados con la corrupción y si los han utilizado o no, se presentan en la siguiente tabla:

Tabla 1. Resultados porcentuales, organizados en forma decreciente, a partir de la opinión sobre si cada uno de los refranes está o no relacionado con la corrupción			
Dicho o refrán	Lo ha utilizado		Lo relaciona con corrupción
	Sí	No	Sí
1. El que no transa no avanza.	42	58	96
2. ¿Cómo nos arreglamos?	42	58	94
3. “Yo puedo más que tú” dijo el dinero a la justicia.	6	94	88
4. El dinero abre todas las puertas.	25	75	85
5. Con dinero baila el perro.	65	35	84
6. Más vale tener palancas que dinero.	27	73	83

Tabla 1. Resultados porcentuales, organizados en forma decreciente, a partir de la opinión sobre si cada uno de los refranes está o no relacionado con la corrupción			
Dicho o refrán	Lo ha utilizado		Lo relaciona con corrupción
	Sí	No	Sí
7. Cuando el dinero habla, todos callan.	12	88	82
8. Aunque provenga de manos asquerosas, el dinero siempre huele a rosas.	8	92	82
9. Es como la ley de Herodes, o te chingas o te jodes.	36	64	82
10. Todo hombre tiene su precio, lo que hace falta es saber cuál es.	14	86	82
11. Ladrón que roba a ladrón tiene cien años de perdón.	48	52	79
12. Móchate.	56	44	78
13. El dinero hace bueno lo malo.	13	87	76
14. Poderoso caballero es don Dinero.	26	74	76
15. Abogado de ricos, mal de pobres.	9	91	75
16. La ocasión hace al ladrón.	30	70	75
17. El dinero no es la vida, pero sin dinero no hay movida.	16	84	75
18. El gandalla no batalla.	14	86	74
19. Póngase la del Puebla.	41	59	74
20. Póngase guapo.	38	62	73
Fuente: cuestionario “Refranes y corrupción”.			

El *sentido* que se le asignó a estas 20 expresiones fue ofrecer el marco para que las personas evoquen vivencias relacionadas por ellos con algún acto de corrupción; sin embargo, este sentido que se le atribuyó a cada uno de los refranes y dichos está referido a la asincronía que se establece entre lo que permanece en el refranero y la evolución social, concretizada en la mentalidad y la cultura, en las creencias y los valores que en mayor o menor medida van haciendo significativo algo, para diferenciarlo de lo intrascendente, y darle sentido a lo cotidiano. En ocasiones sus estructuras y contenidos parecieran estar distantes de las situaciones contemporáneas “pero siguen siendo reflejo de la cultura profunda de la gente, de sus formas de pensar, hacer, hablar y ser” (Fernández, 2002: 30).

Las temáticas fundamentales: el dinero y las *palancas*

Al hacer un recorrido sintagmático a lo largo de los dichos y refranes, salta de manera evidente la temática del dinero como la más relacionada con la corrupción (la corrupción negra), y de manera menos visible, pero que también subyace en este corpus, las amistades, expresadas de manera directa o figurada a través de *palancas* o de ayuda (la corrupción blanca). Estos dos aspectos no son los únicos, pero el análisis para este documento se centrará en el papel del dinero, exclusivamente.

La corrupción negra: el dinero

Como se pudo observar en la tabla 1, la mayoría de los refranes asociados con corrupción por los encuestados son aquellos que hablan de dinero y de poder, con un lenguaje que remite al campo semántico de la corrupción (*transa, móchate, movida, gandalla, palanca*); o bien, a otras palabras que, por su contexto y la situación social concreta en la que son usadas, le dan sentido de corrupción a *avanzar* (“el que no transa no avanza”), a *arreglarnos* (“¿cómo nos arreglamos?”), a *póngase guapo* (como variante de la expresión anterior), a *hablar* (“cuando el dinero habla todos callan”), por mencionar algunos ejemplos.

Los dos refranes relacionados con la corrupción por casi la totalidad de los encuestados (96% y 94%) son “el que no transa no avanza” y “¿cómo nos arreglamos?”, que esbozan el poder del dinero. El dinero concentra muchas de las creencias populares sobre la corrupción, puesto que los refranes seleccionados por los encuestados giran en torno a esta temática como “yo puedo más que tú, dijo el dinero a la justicia” relacionado por el 88%, “el dinero abre todas las puertas”, por el 85%, “con dinero baila el perro”, por el 84%, “más vale tener palancas que dinero” por el 83%, “cuando el dinero habla, todos callan” por el 82%, “el dinero hace bueno lo malo” por el 76%, y en igual porcentaje “poderoso caballero es don Dinero”, así como “el dinero no es la vida, pero sin dinero no hay movida”, elegido por el 75%, lo que significa

que de una muestra de 500 personas, al menos 375 asocian estas expresiones en las que interviene el dinero con la corrupción.

Además, esa temática está en otros refranes en los que no se señala de manera explícita, pero el significado de dinero se da a entender: “Todo hombre tiene su precio, lo que hace falta es saber cuál es”, donde la palabra *precio* adquiere la connotación de dinero; de igual manera sucede con expresiones como “móchate”, “mochilas”, “mochilas pa los cuadernos”, “póngase la del Puebla”, y “póngase guapo”, en las que el significado latente está relacionado con el dinero. La corrupción relacionada con el dinero es la más evidente para la gente común, por tanto, en este estudio es la que calificamos como corrupción negra.

El dinero constituye la cara más evidente de la corrupción para los encuestados y para los entrevistados, porque a través del costo económico de la corrupción la población la puede identificar como un problema, porque frecuentemente es vista como una manera de obtener un trato preferencial, agilizar un trámite o resolver algún problema.

En la actualidad el dinero se vuelve un objetivo de vida para muchos, lo que se refleja en el habla popular, pues existe una amplia gama de expresiones para destacar su importancia en la vida cotidiana de las personas. Refranes como “yo puedo más que tú, dijo el dinero a la justicia”, “el dinero abre todas las puertas”, “con dinero baila el perro”, “con dinero no se olvidan los encargos”, “el dinero hace bueno lo malo”, “el santo más milagrero es san Dinero”, “lo feo con el dinero se quita”, “poderoso caballero es don Dinero” son algunos de los muchos que destacan el poder que el dinero tiene para resolver problemas.

De hecho, la medición que Transparencia Mexicana hace de la corrupción para cada una de las entidades federativas del país, el índice de corrupción y buen gobierno (INCBG) se refiere al número de veces que los ciudadanos encuestados han pagado indebidamente por cada uno de los 35 servicios evaluados, por tanto, es el índice de *mordidas* para cada uno de los servicios, para cada estado, y para el país en su conjunto. Los resultados más altos y más bajos para la medición realizada en 2010, cuando se realizó por última vez, se pueden ver en las siguientes tablas:

Tabla 2. Nivel de corrupción por entidades federativas (de menor a mayor)					
Lugar	Entidad	Índice	Lugar	Entidad	Índice
1	Baja California Sur	1.8	28	Hidalgo	11.6
2	Durango	3.9	29	Oaxaca	13.4
3	Nayarit	4.4	30	Guerrero	16.0
4	Aguascalientes	4.7	31	Estado de México	16.4
5	Yucatán	5	32	Distrito Federal	17.9

Fuente: Transparencia Mexicana (2010).

El INCBG cuantifica los costos de la corrupción para los usuarios de servicios públicos ofrecidos por la administración pública, y este tipo de conducta es claramente identificado por los encuestados como corrupción, porque el índice es el porcentaje de sobreprecio que se debe pagar por los 35 servicios públicos medidos. El INCBG fue sustituido por la Encuesta Nacional de Calidad en Impacto Gubernamental (ENCIG) que incluye un capítulo para medir la corrupción en la gestión gubernamental; los datos para 2017 se muestran en la siguiente ilustración:

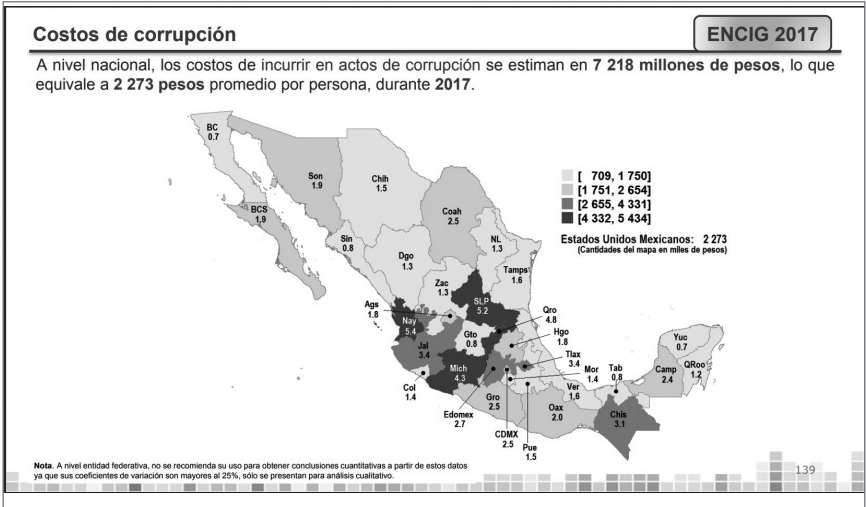


Ilustración 1. Costos de la corrupción en México. Fuente: INEGI, 2017: 139.

En la ilustración 1, es posible identificar los costos diferenciados de la corrupción en el país, derivados de pagos indebidos (sobornos, cohecho y extorsión) en la administración pública, que la ciudadanía no siempre reconoce, pero en el corpus de refranes se encuentran algunos que pueden referirse a esas situaciones indirectamente, por ejemplo “ayúdeme y no me doy por mal servido”, donde, aunque no se expresa abiertamente, se esboza una gratificación o dádiva en reciprocidad a la ayuda recibida; “todo hombre tiene su precio, lo que hace falta es saber cual es”, destaca, a través de la voz *precio* el dinero, que en este caso tiene la capacidad de “comprar” a la persona; lo mismo sucede con *vales* en “cuánto tienes, cuánto vales”, o “pena robar y que te cachen” cuando se habla de lo robado, que aunque ello puede ser dinero, el significado se amplía par incluir cualquier cosa que sea apetitosa o deseable. También el dinero o su valor se sugieren en “póngase la del Puebla” y “móchate”.

El dinero o el valor que éste tiene se puede sobreentender en “¿de a cómo?” o “¿y con una feria?” donde la pregunta induce a la negociación; también se puede utilizar “el que no habla, Dios no lo oye”, donde hablar y oír adquieren un sentido de transacción velada, que es el mismo propósito de “dando y dando...”. En el refrán “el que quiera azul celeste, que le cueste” el sentido de compra se deriva de la palabra *costo*.

El dinero asume una función coercitiva (hacer-hacer) en su relación con la corrupción, como estímulo para la extorsión, como se constata en el significado que socialmente se le atribuye a los refranes ya mencionados y al uso que se les da en el hablar cotidiano, derivado de las entrevistas; por ejemplo, cuando un conductor es extorsionado por un agente de tránsito. Eduardo (2009), quien maneja un taxi, explicó que en ocasiones pareciera como que tienen cierta consigna de detener a los taxistas, y por cualquier motivo quieren levantar infracciones, aunque realmente lo que quieren es pedir dinero:

Ya cuando ven que de repente no le pagas: A ver tu licencia —Aquí está—. —Tu gafete—. —Aquí está—. —¿Placas?— Aquí están. —¿La verificación?—. —Aquí está— y todo se lo das. —Pero ¿sabes qué? No te puedo dejar ir... aunque sea dame pa'l cafecito.

El dinero también actúa como dinamizador de las personas y las instituciones, como lubricante del sistema; cuando se dice que “el dinero mueve montañas”, se está reconociendo que puede mover hasta lo más estático; tiene el poder absoluto porque “hace bueno lo malo”, y hasta puede hacer posible lo imposible, “con dinero baila el perro”, y hasta “lo feo con el dinero se quita”. El poder del dinero es evidente: todo se puede comprar, hasta las voluntades de las personas (“todo hombre tiene su precio, lo que hace falta es saber cuál es”), y aunque se pueda reconocer la libertad y la voluntad de cada individuo, se establece un determinismo cuando se dice “nadie aguanta un cañonazo lleno de muchos pesos”.

Aunque los refranes son utilizados para transacciones indirectas, también pueden ser de utilidad para que sean más abiertas; por ejemplo, cuando se expresa “tu boca es la medida”, “actúa como el tren y te dejarán la vía libre”, “lo que es derecho no es chipotudo”, “caite y me hago de la vista gorda”, “quien da primero da dos veces” o de plano “¡salúdeme!” y en la mano va el billete que pagará el cohecho. Con esos casos, aunque no se indique expresamente, también se le está dando al dinero el poder de modificar situaciones.

Los ciudadanos también contribuyen a fortalecer la corrupción al encontrarse en situaciones problemáticas, como una manera de agilizar todo y porque pareciera ser una manera en la que las dos partes resultan beneficiadas, sin embargo

Que el problema de la corrupción pueda ser puesto en términos de funcionalidad o de disfuncionalidad proviene [...] de la aparente ausencia de la víctima, en tanto los protagonistas de las prácticas corruptas son actores consensuales: compran y venden, intercambian prestaciones de forma voluntaria [...] la víctima es invisible, porque en realidad el daño se produce en otro ámbito y en otro tiempo (Virgolini, 2004: 253).

La necesidad de evitar problemas y trámites es una motivación importante para aceptar la extorsión del funcionario o, incluso, ofrecer dinero a cambio de que no se levante una multa, aun cuando existan motivos para ello:

Una vez aquí en Aguascalientes, en el centro, ... me estacioné en raya amarilla y, justo cuando llegué, estaba el agente de tránsito levantándose la infracción, ... llegué y traté de decirle no que “Oiga no, que mire, que nomás me tardé 10 minutos”, dijo: “No, no joven, lo voy a infraccionar y muéstreme sus papeles y no se qué” y ya le enseñé la licencia y todo y entonces, como que él no me quería en realidad infraccionar, sino como que más bien él quería que le diera la mochada, la mordida, el mismo agente de tránsito, entonces me daba a entender como que “No, que mire, que le va a salir bien cara la infracción” y yo “No pues ya ni modo, ya le dije que no me la levante, nomás me tardé poquito”, “No, pues mire, le va a salir bien cara”, así como asustándome, “Va a perder mucho tiempo” y sí me dijo abiertamente “O ¿cómo ve?, ¿cómo nos arreglamos?”. Entonces yo todavía me hice, así como... ya había entendido lo que quería, desde el principio, pero yo me hice tonto y le dije “No pues, levánteme la infracción, pues no importa o ¿hay otra forma?” Y él me dijo “Mire usted, sálgase del automóvil, déme...” Bueno, me dijo que le diera 100 pesos pero que se los aventara dentro de la patrulla, el billete, o sea que me pusiera junto a la ventana, me recargara en la patrulla y dejara caer adentro el billete (Francisco, 2009).

El destinatario del mensaje comprende el mensaje que, veladamente, se envía cuando el agente de tránsito expresa “¿cómo ve?, ¿cómo nos arreglamos?” a un escucha pertinente que comprende su significado en un contexto específico. La comprensión del sentido de ciertas expresiones, la invitación a la negociación corrupta no se aprende en ninguna escuela, nadie la enseña; es el resultado de una serie de experiencias que se incorporan al conocimiento de cómo se puede solucionar un problema y poco a poco se van integrando a la cultura.

La fraseología popular también establece la diferencia entre el dinero limpio y el sucio. El dinero que la gente común considera como limpio es el que proviene de un trabajo honesto y legal y el sucio el que se genera de fuentes ilegítimas, deshonestas o ilegales. No todo el dinero sucio proviene del delito, pero la sociedad los agrupa de la misma manera, aunque puede haber situaciones que se utilicen como atenuantes.

En el habla lapidaria encontramos expresiones que abordan el tópico del dinero sucio de, al menos, dos maneras; la primera de ellas marca la diferencia entre el dinero limpio y el sucio, pero reconoce el valor del dinero, independientemente de su fuente. Ejemplos de esta forma de discursividad son “aunque provenga de manos asquerosas, el dinero siempre huele a rosas”, “el dinero nunca huele mal, aunque se haya sacado de un lodazal”, y “el oro no pierde su color, ni se le pega el mal olor” donde el dinero es representado como oro. Estas expresiones reproducen la ideología del valor del dinero por sí mismo, independientemente de su procedencia, y la función del refrán en el hablar cotidiano es legitimar o justificar acciones que pueden ser vistas por algunos como malas o hasta ilegales: el fin último es tener dinero.

Otras expresiones, en cambio, destacan la fuente que “ensucia” el dinero asociándolo con el diablo: “Para el diablo, la mejor gonzúa es el dinero” y “dinero mal habido se lo lleva el diablo”. La simbología del diablo aparece para destacar la mancha de pecado que el dinero tiene, además de que plantea la volatilidad del dinero mal habido; es el que no rinde, el que no se ve, el que no dura, porque proviene de fuentes sucias. En este caso, el uso de las expresiones constituye una crítica a la fuente de la que proviene el dinero; se trata de desprestigiar a quien lo tiene o restarle el valor que se le asigna.

La importancia del dinero en la fraseología popular es evidente, tanto por la cantidad de expresiones que se encuentran en los refraneros como por la frecuencia con la que se usan en el habla coloquial; un aspecto digno de destacarse es su combinación con elementos de la religiosidad popular que ayudan a darle legitimidad, por ejemplo “el dinero mundifica, califica y santifica”, “el que no habla, Dios no lo oye”, “el santo más milagrero es san Dinero”, “en arca abierta hasta el más justo peca”, “le pido a Dios que me ponga donde haya, que yo agarraré”, “más ablanda don Dinero que sermón de misionero”, hasta llegar a darle tal peso al dinero que puede ser enfrentado a Dios: “Si el dinero a Dios prefieres, pobre eres”; aunque también existen refranes para marcar la diferencia entre el bien y el mal a través del dinero, estableciendo espacios físicos diferentes para Dios y el dinero, por ejemplo “Dios en el cielo, y en la tierra

el dinero”, y su cercanía con el diablo en “para el diablo, la mejor gonzúa es el dinero”.

El uso de simbolismos religiosos acomodados de manera distinta, según la creatividad y el ingenio de la cultura popular, crean un nuevo sentido a esos elementos: legitiman una forma de actuar centrada en el abuso, la competencia y el gandallismo. Es una forma de vivir la religiosidad popular, que no necesariamente coincide con la oficial. La forma irreverente e irrespetuosa, cargada de humor e ingenio, establece significados nuevos a los mensajes que se transmiten.

No se trata de una confusión derivada de la ignorancia; se usa con un sentido pragmático el saber religioso, pero reinterpretado y diferenciado; por ejemplo, cuando se dice que “el santo más milagrero es san Dinero” no se sustituye milagrero por milagrosos buscando la cacofonía con dinero; se trata de establecer la diferencia entre milagrosos y milagrero. Lo primero es auténtico, verdadero; lo segundo es un embuste, el resultado de un arreglo o un “milagro pirata”.

En general, es posible afirmar que esta fraseología incorpora elementos de la religiosidad popular (Peñalosa, 1965) como elementos culturales significativos para la comunidad dándole un sentido distinto; reúne elementos del ámbito religioso y secular que en un primer momento parecieran ser incompatibles (en este caso el dinero). En algunos refranes se presenta una marcada separación entre el dinero y Dios, “Dios en el cielo, y en la tierra el dinero”; el campo de lo religioso está en el cielo y en el de la vida cotidiana el dinero es lo que reina. Esta separación destaca la subordinación del mundo terreno al de la divinidad; es desde el cielo donde se decide lo que pasa en la tierra, “el dinero Dios lo da y los indios lo trabajan”; el dinero aparece como un regalo del cielo que debe ser incrementado en la tierra; sin embargo, esta filosofía popular puede presentar también al dinero como un dios terreno que es omnipotente y poderoso.

A manera de conclusiones

A lo largo del documento se han presentado algunos de los hallazgos de la tesis *El saber popular de la corrupción, análisis de refranes sobre*

corrupción, en la que se abordó el estudio de la corrupción desde la fraseología popular para identificar los elementos sociales y culturales que la sostienen y contribuyen a su reproducción.

En esa pesquisa, como en este trabajo, el refrán fue utilizado de tres maneras distintas y complementarias entre sí: como un hecho de la lengua, como una herramienta de aproximación indirecta al delicado tema de la corrupción y como una manera de conocer cómo se posicionaba el entrevistado frente a la corrupción.

Los refranes permitieron abordar la situación imaginaria o real de una negociación indirecta que pudiera llevar a un acuerdo corrupto debido a la existencia de un trasfondo cultural que permite, al que lo expresa, recurrir a un microdiscurso específico: “Como dice el refrán”, “como dice el dicho”, con lo que el enunciador se deslinda de la responsabilidad de lo que expresa a través de él; hace hablar al refrán y, “al ser el refrán mismo el enunciador, el locutor empírico que lo dice está —en cierto sentido— haciendo huidiza la responsabilidad del contenido semántico del texto, de la fuerza moral y de la intención [...] que lleva consigo” (Guzmán y Reygadas, 2009: 61). El que lo escucha comprenderá el sentido de lo expresado porque el trasfondo cultural y la situación específica definirán el mensaje de lo expresado, porque el refrán es un saber colectivo, creado por la sabiduría popular, y movilizado a través del habla cotidiana.

Aunque en la mayoría de los casos se realizaron abstracciones y generalizaciones para no caer en la anécdota, es posible identificar las voces de los informantes que enriquecieron el trabajo con sus experiencias de vida sobre el tema de la corrupción cotidiana, además de contar con la opinión de un amplio grupo de la población del centro del país que permitió definir de manera más sustentada el corpus para esta disertación.

Algunos de los trabajos (Sánchez y Vallés, 2008) realizados previamente sobre la relación entre refrán y cultura se han orientado a distinguir la ideología que subyace en ellos, pero el objetivo de este trabajo fue identificar el significado y el sentido que para sus hablantes tienen los refranes más relacionados con la corrupción. El propósito fue insertarlos en una visión de la cultura que los reconoce como elementos que ayudan a crear sentido, para darle significación a la realidad.

La concepción de cultura planteada por Geertz (1993) y Zalpa (2011), entre otros autores, permite vincular los significados sociales con la acción social, de tal manera que son los aspectos significantes los que orientan la conducta colectiva y la conducta individual; por lo tanto, las relaciones sociales están mediadas por las significaciones.

Atendiendo a este propósito, el análisis trató de destacar cómo las personas comunes interpretan eventos y comportamientos que las leyes y las instituciones establecen como corruptos, y cómo esos individuos estructuran su actuar cotidiano a partir de ello. Así, por ejemplo, si una buena parte de los mexicanos acepta que “el dinero abre todas las puertas”, o que “el que no transa no avanza”, ante alguna situación problemática del actuar diario, se deberá corresponder a ello y se estará dispuesto a ofrecer dinero al tramitador, gestor o coyote bien recomendado, por sus probadas habilidades para hacer transas exitosas.

El actuar cotidiano se orienta por la significación que se le da a la realidad vivida; parafraseando a Geertz, diremos que cuando la corrupción tiene una función significativa en la vida de las personas, se convierte en un elemento estructurante para la toma de decisiones tanto simples como importantes; porque los significados no son solamente fenómenos cognitivos que están en la cabeza de las personas, son los elementos que orientan las acciones de todos los días, a veces de manera inconsciente. Esos elementos son los que tratamos de explicitar aquí.

La vida social se construye a través de las diferentes formas de comunicación que integran la cultura, la cual “está estructurada como un magno sistema semiótico cuyos textos, organizados jerárquicamente, remiten a una extensa gama de lenguajes” (Pérez, 1995: 14). La vida cotidiana se construye a través de esa parte de la cultura que es el sentido común, que en gran parte se expresa a través de los refranes.

El habla lapidaria, como cultura popular, contribuye a la apropiación conceptual del mundo de la vida cotidiana, y a su construcción a través del sentido común. Los dichos y refranes sobre la corrupción, por una parte, le dan a ese fenómeno un sentido peculiar, propio de la sociedad y de los grupos sociales que los usan, y por la otra, contribuyen a su reproducción, justificándola; aunque también pudieran con-

tribuir a combatirla. Como dice Germán Dehesa, “toda corrupción comienza con el lenguaje y toda lucha por extirparla también tendrá que comenzar —aunque no agotarse— en las palabras” (2001: 15).

Lo que ha buscado este trabajo es hacer visibles dos realidades, la vida cotidiana y el sentido común de la cultura popular, para mostrar cómo se relacionan y se retroalimentan en el terreno específico de la cultura de la corrupción. El hilo conductor de esta exposición ha sido, precisamente, ir señalando cómo se entretajan las acciones comunes de la corrupción, que son comunes en el doble sentido de ser practicadas por la mayoría de los miembros de una sociedad y de ser cotidianas, con el sentido también común de la cultura popular que, expresándose por medio de los dichos y refranes, dota de sentido, justifica, legitima y, eventualmente, combate esas acciones.

Fuentes bibliográficas

- ACOSTA ÁVILA, MARÍA TERESA y María Elena Sánchez Azuara (coord.) (2007). *Interacciones individuo-sociedad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- COSERIEU, EUGENIO (1981). *Lecciones de lingüística general. Elementos de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- DEHESA, GERMÁN (2001). “¿Cómo nos arreglamos?” *Prontuario de la Corrupción en México*. México: Diana.
- FERNÁNDEZ PONCELA, ANNA M. (2002). *Estereotipos y roles de género en el refranero popular. Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos*. España: Anthropos.
- GEERTZ, CLIFFORD (1993). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Londres: Fontana Press.
- GUZMÁN, JOSEFINA y Pedro Reygadas (2009). *De refranes y cantares tiene el pueblo mil millares I. Refrán mexicano y discurso: tipología, campos y estructuras recurrentes en el universo de la oralidad*. México: El Colegio de San Luis/Universidad Autónoma de San Luis.
- LOMNITZ, CLAUDIO (2000). *Vicios Públicos, Virtudes privadas: la corrupción en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- PEÑALOSA, JOAQUÍN ANTONIO (1965). *Vocabulario y Refranero religioso en México*. México: Jus.
- PÉREZ MARTÍNEZ, HERÓN (2009). *El texto*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- PÉREZ MARTÍNEZ, HERÓN (1997). *Refrán Viejo Nunca Miente*. México: El Colegio de Michoacán.
- SÁNCHEZ BRINGAS, ÁNGELES y Pilar Vallés (2008). *La que de amarillo se viste. La mujer en el refranero mexicano*. México: UAM-Conaculta.
- TAPIA TOVAR, EVANGELINA (2011). *El saber popular de la corrupción. Análisis de refranes sobre corrupción*. Tesis de doctorado. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- VIRGOLINI, JULIO (2004). *Crímenes excelentes. Delitos de cuello blanco, crimen organizado y corrupción*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- ZALPA RAMÍREZ, GENARO (2013). *¿No habrá manera de arreglarnos? Corrupción y cultura en México*. México: Nostra Ediciones.
- ZALPA RAMÍREZ, GENARO (2011). *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Plaza y Valdés.

Fuentes electrónicas

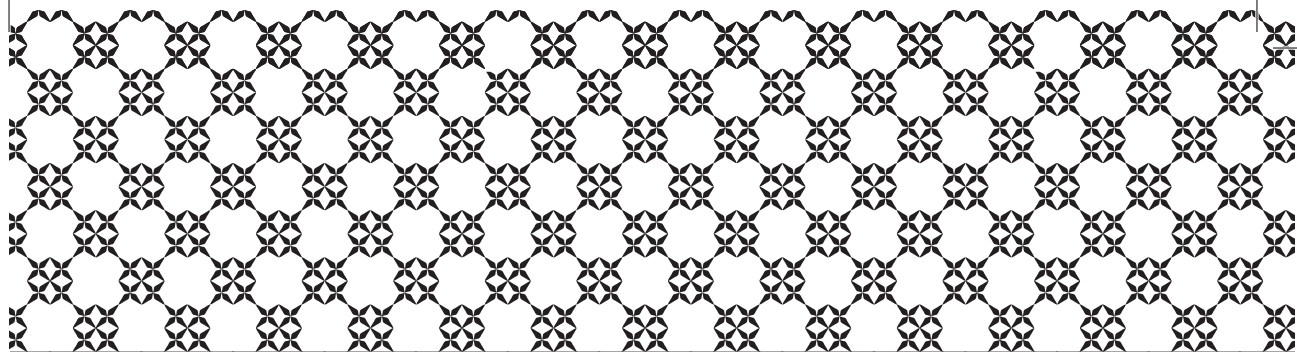
- AROCA, RUBÉN (S. F.) *Corrupción, elites y democracia*. Disponible en <http://www.monografias.com/trabajos5/corrupt/corrupt.shtml>
- INEGI (2017). *Encuesta Nacional de Calidad e Impacto Gubernamental (ENCIG) 2017*. Disponible en <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/regulares/encig/2017/>
- RAMÍREZ BRAVO, ROBERTO y Teodoro Álvarez (2006). Aproximación a un análisis pragmático del refrán: dimensión argumentativa. En *Didáctica (Lengua y Literatura)*. 18: 223. Disponible en <http://revistas.ucm.es/edu/11300531/articulos/DIDAO6O611O221A.PDF>
- REYES HERÓLES, FEDERICO (S. F.). *Corrupción: de los ángeles a los índices*. Cuadernos de transparencia del IFAI 01. Disponible en http://www.transparencia.ugto.mx/Files/Publicaciones/Pub_01.pdf
- Transparencia Internacional (2017). *Corruption perceptions index 2017*. Disponible <https://ii.wp.com/eju.tv/wp-content/uploads/2018/02/5a919be2e6c1e.jpg>

Transparencia Mexicana (2010). Ranking por entidad federativa. Disponible en http://www.transparenciamexicana.org.mx/documentos/INCBG/2010/2_INCBG_2010_Ranking_por_Entidad_Federativa.pdf

Entrevistas

EDUARDO (2009). Entrevista ETT/Aguascalientes, 7 de abril de 2009.

FRANCISCO (2009). Entrevista ETT/Aguascalientes, 26 de agosto de 2009.



A tres voces, tres experiencias de jóvenes indígenas sobre la percepción de las políticas lingüísticas en el nivel educativo superior

CECILIA CALOCA MICHEL

AIDEÉ CONSUELO ARELLANO CEBALLOS

El texto en un primer momento es un recorrido histórico de las políticas educativas y lingüísticas implementadas en nuestro México para el sector indígena, como repaso de aquello que se ha dictaminado desde la hegemonía para desplazar en muchos sentidos el derecho a una educación desde la cultura local.

Pretendemos definir al estudiante indígena universitario para encontrar su voz y partir de la experiencia universitaria de tres jóvenes: dos estudiantes mujeres y un hombre que estudian sus licenciaturas.

En este artículo damos espacio a su voz, a su percepción de la educación universitaria, a su recorrido por los niveles de abajo (pre-escolar, primaria, secundaria y bachillerato) y a sus consideraciones sobre el posicionamiento de su lengua materna en los espacios de la universidad pública o privada.

A manera de introducción, de la independencia a la conformación pluricultural de la nación

Desde la independencia, la historia nacional ha sido un constante intento de hacer de México un Estado-nación a la manera de los europeos surgidos a partir del siglo **xiv** y consolidados en el **xviii**. Con ello se ignora la preexistencia de una compleja red de comunidades y culturas históricas diversas, que se fueron desarrollando mucho antes de cualquier intento de unificación en torno a las instituciones estatales y siguen siendo el sustento real de las formas de vida de la población. En la Nueva España, la Corona mantuvo esas comunidades como base de su sistema impositivo, pero con el triunfo de los criollos en la lucha por la independencia y posteriormente la toma definitiva del poder por parte de los liberales, el país se consolidó formalmente con todas las características de un Estado-nación: una legislación general, una administración central, una cultura nacional válida para todos y un poder único (Villoro, 2007: 173), ignorando la contradicción que esto acarreaba con la realidad de las culturas de base. Incluso el triunfo de la Revolución, que desde 1913 vio aparecer una tendencia agraria y popular (la de Villa y Zapata, frente a la constitucionalista liberal de Madero y Carranza), no cambió de fondo este esfuerzo esencial por lograr la homogeneidad.

Pero el Estado-nación ha entrado en crisis. Lo revelan las crecientes manifestaciones reivindicatorias de diversidad cultural al interior de gran cantidad de países en el mundo, como es el caso de México. La escisión entre el proyecto político (el de la homogeneidad) y la sociedad real (heterogénea) ha llevado a que los grupos marginados con los procesos de unificación política se manifiesten y exijan el derecho a ser reconocidos en sus formas culturales y de vida. De este modo, los estados se han visto en la necesidad de reconocer, en mayor o menor medida, la existencia de las comunidades reales y a permitir su participación en el ejercicio del poder y la manifestación de sus expresiones culturales. En algunos casos se han constituido estados confederados, mientras que en otros las diversas culturas se han sometido al orden político y jurídico del Estado nacional, limitándose a reivindicar para sí leyes de autonomía más o menos amplias. Este último ha sido el camino seguido por los países latinoamericanos, cuyas múltiples culturas no

han optado por separarse de los Estados a que pertenecen, sino sólo han exigido el reconocimiento de sus derechos por parte de estos.

En nuestro país la Constitución Política reconoce la conformación pluricultural de la nación, “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” en el artículo segundo; además, en el discurso se dice que para estas comunidades en sus estados se tomará en cuenta: los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico; en el inciso IV de este fragmento se menciona la importante tarea que tenemos los mexicanos de “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad” (Constitución Política, artículo 2º), tarea que específicamente le concierne al Estado, a los pueblos indígenas y a los profesionales de la lengua o las ciencias sociales. Aunque los pasos dados para hacer efectivo este reconocimiento son aún insuficientes, se han hecho algunos esfuerzos importantes, de manera señalada en el ámbito de la educación indígena, tema del cual se ocupa el presente trabajo.

Así, nos preguntamos: ¿está inmersa dicha educación en el paradigma “diversidad igual a problemática educativa”? (Guerrero, 2004), ¿cuál es el estado actual de la educación indígena en México?, ¿qué políticas lingüísticas abiertas y ocultas se encuentran en el sistema educativo indígena mexicano?, ¿este tipo de modelo, ¿no es pan con lo mismo?, ¿cómo lo perciben los estudiantes indígenas de nivel superior?

Las respuestas a estas preguntas cubren el objetivo de nuestro trabajo, que es comprender la percepción de las políticas lingüísticas aplicadas en el nivel educativo superior, basándonos en la experiencia educativa de tres jóvenes estudiantes indígenas. La metodología que implementamos comprende la entrevista de corte etnográfico, para encontrar factores dentro de la conversación que se integren y relacionen con nuestro propósito.

Política educativa de la educación indígena en México

Históricamente, la educación indígena en México que lleve del olvido al reconocimiento de la pluralidad étnica y lingüística ha generado

diversos intentos homogeneizadores, que en tiempos de la Colonia se inició como proceso de castellanización y evangelización para civilizar a estos pueblos.

Más adelante, como lo narra Aguirre Beltrán (1975), Bertely Busquets (1998) y Rojas (2012), con ideas políticamente revolucionarias, la diversidad étnica y lingüística de este país comienza a mirar al indígena; en palabras de José Vasconcelos, “la incorporación del indio todavía aislado a su familia mexicana” (en González, 1998), es decir, en términos políticos nace una intención de sacar a los indígenas de su atraso, crearles nuevas necesidades para hacerlos partícipes de la vida nacional y con ello consolidar una visión de la nación a partir del legado de las culturas española e indígena como identidad nacional.

Manuel Gamio, antropólogo, a cargo del Departamento de Educación y Cultura Indígena en 1921, según Bertely Busquets (1998) tuvo la lectura de una integración como una “síntesis de adaptación, difusión y creación” (p. 76) que partiera del conocimiento y aceptación de lo indígena y lo mestizo mediante acciones legislativas para la autonomía de los pueblos, el respeto y la vigencia de sus formas de vida, gobierno y territorio.

Tras Gamio, Moisés Sáenz intentó consolidar las ideas de Vasconcelos, a partir de una visión distinta donde lo social y el mestizaje fueron conceptos clave; sus acciones no sólo se fundamentaron en la integración del indio a la vida nacional, sino en poner en práctica proyectos “económicos, de salud, educativos y de esparcimiento que promovieran el mestizaje étnico, económico, y cultural” (*op. cit.*: 77) en los sectores rurales y campesinos. Diversos proyectos, que nacieron a partir de este ideal, como La Casa del Estudiante Indígena (1926) en el Distrito Federal, intentaron demostrar que los indígenas podían superar la distancia cultural; los jóvenes estudiantes indígenas tuvieron la oportunidad de realizar estudios de preparatoria, secundaria o carreras técnicas para su incorporación a la vida nacional y regresar a sus comunidades con nuevos oficios, perspectivas y tareas.

En este contexto surgen los primeros intentos sistemáticos de educación indígena bilingüe, con el Instituto de Verano Lingüístico (ILV) durante el gobierno de Lázaro Cárdenas; nació un proyecto de documentación lingüística de las lenguas amerindias en su fonología,

morfosintaxis, semántica, práctica de la enseñanza y traducción de la Biblia en varias zonas del país. Se gestó también el Proyecto Tarasco coordinado por Mauricio Swadesh (de 1940 a 1945), que centró su interés en alfabetizar a jóvenes indígenas “en su lengua nativa para garantizar tanto el desarrollo cultural de los grupos étnicos como la castellanización” (Bertely Busquets, 1998: 82). Ambos proyectos elaboraron cartillas y folletos como programas de enseñanza de la lectoescritura en sus lenguas y posteriormente este intento destacó la importancia de una educación bilingüe.

Con Luis Echeverría (1970-1976) se creó la Dirección General de Educación Extraescolar Indígena, con el fin de impulsar la formación de promotores culturales y maestros bilingües en todo el país.

Tras estos episodios, en 1978 nace la Dirección General de Educación Indígena en la Secretaría de Educación Pública, luego de una coyuntura magisterial indígena dada en el Congreso Nacional de los Pueblos indígenas (CNPI) celebrado dos años antes en Pátzcuaro, Michoacán.

Esta dependencia incorpora el modelo de educación bilingüe bicultural, propuesta que se originó a partir de “la necesidad de utilizar en la educación de los grupos étnicos sus lenguas maternas... para alcanzar un bilingüismo con la enseñanza de la lengua nacional e incorporar a este modelo elementos culturales étnicos y nacionales” (Acevedo, 1997: 191-203); y significa un rompimiento con la castellanización bajo un nuevo paradigma etnicista, como lo menciona Bertely Busquets (1998).

A partir de referentes lingüísticos y la sistematización de conocimientos comunitarios, el modelo pretendió fortalecer la integración a partir de lo étnico. Sin embargo, los resultados que tuvo la educación bilingüe bicultural (al igual que sus anteriores intentos) fue regresar a procesos de castellanización porque en la mayoría de los centros escolares los profesores no pertenecían a la misma etnia donde impartían clases, y el español fue utilizado como lengua de enseñanza.

El Plan de Desarrollo Educativo 1995-2000, durante el sexenio de Ernesto Zedillo, no continuó con esta política, y nombró a la educación pública indígena como “bilingüe y bicultural” (Aguilar, 2004).

En sus inicios el gobierno de Vicente Fox (2000-2006) mostró apertura a los pueblos indígenas, ratificando iniciativas en torno a la educación tanto en la Constitución Política como en el Programa Nacional de Educación (PNE, 2001-2006) las bases legales y administrativas de lo que se entiende por interculturalidad.

La Constitución mexicana en el artículo 2º, apartado B, menciona que, para enfrentar el rezago y las carencias educativas de las comunidades y pueblos originarios, autoridades de los distintos rangos deben “garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).

Asimismo, por orden del Ejecutivo federal el Instituto Nacional Indigenista (INI) se sustituyó por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y se fundó la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), a cargo de la Secretaría de Educación Pública (SEP), con la tarea de insertar asignaturas con perfil intercultural en la educación preescolar, básica (primaria y secundaria), media superior y superior en los planteles que registraran alta población indígena.

Con Felipe Calderón (2006-2012) el panorama educativo hacia las poblaciones indígenas mexicanas en el Plan Sectorial de Educación 2007-2012 comenzó su planteamiento con “calidad educativa” y se promovió en las zonas indígenas; trabajó en ampliar las oportunidades educativas “para reducir desigualdades en grupos sociales e impulsar la equidad” (PINALI 2010). La educación básica y los programas de educación para adultos siguen regulados por su atención a la diversidad lingüística del país.

En la educación superior se iniciaron programas de licenciatura para estudiantes indígenas en universidades interculturales creadas por la CGEIB, la Universidad Veracruzana, entre otros, como la Universidad Intercultural de Chiapas y la Universidad Intercultural de Guerrero que se concentran en las necesidades educativas de los jóvenes, incorporaron lo intercultural en su currículo.

En este contexto históricos, a la par de este marco histórico de la educación indígena en nuestro país, se han generado proyectos educativos autonómicos encaminados a la transformación social, donde se acepta la mirada de las dos culturas (Aguirre Beltrán, 1973) para promover un equilibrio y no limitar la educación a la acumulación de conocimientos occidentales, sino darle espacio a los conocimientos tradicionales en la escuela; se conocen experiencias indígenas que han impulsado ensayos educativos alternativos cuyas bases se asientan en la “otra educación” (en términos zapatistas), que vienen desde abajo y mantienen una postura crítica ante la enseñanza oficial; entre ellos están escuelas en la sierra Tarahumara, en la sierra Mixe, en las cañadas purépechas, las escuelas zapatistas en Los Caracoles, en la región del Alto Balsas, en la Sierra Norte de Puebla, las regiones wixárika y cora, entre otras.

En las políticas educativas del siglo **xxi** poco a poco se avanza en la lectura de la diversidad lingüística y étnica, donde la construcción del concepto intercultural en las escuelas indígenas ya no sólo abarca el nivel primaria sino educación inicial, preescolar, primaria, secundaria, bachillerato y la universidad; donde la interculturalidad debe ser expuesta a toda la educación mexicana y su impacto debería responder a las necesidades lingüísticas, culturales y sociales de cada localidad.

Políticas lingüísticas en la educación indígena en México

En el apartado anterior abordamos la construcción de las políticas educativas para los pueblos indígenas; es importante señalar que, al ser una normatividad y al considerarse el calificativo de oficial, no podemos negar que las lenguas indígenas y la lengua española reproducen dentro del espacio escolar discursos oficiales y discursos comunitarios. ¿Cuál ha sido ese discurso oficial?, ¿qué propuesta desarrolla actualmente para y con los pueblos?

Durante la Colonia, el proceso de castellanización ocurrió a la par de la conversión al cristianismo para los indígenas; según Cifuentes y Ros, ésta “se colocaría en el terreno de la cultura al destacar la legis-

lación de que el español es el único medio para civilizar a los indios” (1993: 132). Como consecuencia, la prohibición de interactuar en una lengua indígena en lo cotidiano ganó presencia en muchas de las villas en la Nueva España por los conquistadores.

La oficialización del español poco a poco fue empoderándose de las interacciones verbales con justificaciones como ésta: “El uso del castellano favorecía la modernización en su conjunto [...] es la lengua de civilización [...] de la tradición literaria en la cultura occidental” (Cifuentes y Ros, 1993: 136).

Con ello, las políticas lingüísticas centradas en la castellanización tomaron fuerza y la influencia de la Real Academia de la Lengua Española fortaleció la idea de unificación nacional y la necesidad de crear programas de alfabetización.¹ Más adelante, con los programas impulsados por Gamio y Sáenz mencionados en el apartado anterior, se favorecieron procesos de integración a la vida nacional y con ello se sumaron propuestas como las del ILV con la elaboración de cartillas en diversas lenguas indígenas y en particular el Proyecto Tarasco con Swadesh, quien se centró en la alfabetización purépecha. Las propuestas desde la DGEIB en la enseñanza bilingüe y bicultural crearon más materiales para la enseñanza del español y de una lengua indígena en la escuela.

Sin embargo, en contraposición a estas ideas homogenizadoras, con la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos en Barcelona (1996) se abre un camino a la discusión de la preservación y rescate de las lenguas originarias en todos los rincones del mundo. En este documento se define a la comunidad lingüística como sociedad humana con asentamiento histórico en un territorio y lengua propia; aunque podemos reconocer que las isoglosas marcadas de cada una de las variantes lingüísticas habladas en el territorio mexicano no coinciden con aspectos limítrofes, sino de actuación lingüística, de aquellas lenguas que se reproducen en un contexto cotidiano. Asimismo, el contacto con otras lenguas en los procesos de migración con el aumento de lo global ha afectado o, en algunos casos, beneficiado desde

¹ Recordemos que en esta época la mayoría de las lenguas indígenas no contaban con una gramática escrita para que los españoles o criollos las aprendieran; por ello, el español se situó en los espacios cotidianos, se utilizó en lo económico y lo político para adquirir una posición dominante.

hace muchos años a estas comunidades en los ámbitos sociales, económicos, políticos, culturales, religiosos y particularmente lingüísticos.

La UNESCO en 2003 presenta *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*, proyecto diseñado para apoyar a las comunidades hablantes, a lingüistas, educadores y administradores (incluidos gobiernos locales y nacionales, así como organizaciones internacionales) en su búsqueda de formas para reforzar la vitalidad de las lenguas amenazadas. Impulsó proyectos de documentación de lenguas, materiales didácticos y pedagógicos, formación de lingüistas comunitarios, formación de docentes, nuevas propuestas políticas y concientización pública.

En lo que respecta a la situación de los derechos individuales y colectivos en materia educativa, de salud y jurídica para la población indígena, aquí en México, en el marco de los Acuerdos de San Andrés Sacam Chëm, se creó la Ley de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas en 2003; en ella se reconoce a las lenguas indígenas que se hablan dentro del territorio mexicano como patrimonio cultural y lingüístico; tal reconocimiento oficial las eleva a lenguas nacionales, es decir, están a la par del español.

En el artículo XIII de la Ley de Derechos Lingüísticos para los Pueblos Indígenas, se enuncia la inclusión de las lenguas a los programas de educación básica, además de su aportación a la cultura nacional; otro punto es el fomento en la educación privada y pública de la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad lingüística. Por último, “garantizar que las instituciones, dependencias y oficinas públicas cuenten con personal que tenga conocimientos de las lenguas indígenas nacionales requeridas en sus respectivos territorios” (*Diario Oficial de la Federación*, Ley de Derechos Lingüísticos, 2003: 4).

El concepto de políticas lingüísticas debemos entenderlo en primer lugar como las actividades promovidas por el Estado en relación con modificar la situación de las lenguas habladas en sus dominios (Garza, 1997: 10). Esto nos da una percepción de que los modelos parten normativamente de lo hegemónico; lo anterior, particularmente en México, se traduce en hacer más útil el español en todos los ámbitos, a pesar del reconocimiento parcial de las lenguas indígenas y de que desde la autonomía cultural sea un pretexto más para la nulificación de programas destinados a esta población.

Dentro de lo educativo estas políticas en el medio indígena intentan alcanzar un bilingüismo coordinado dentro de la educación básica, se elaboran materiales en las lenguas; pero en el desarrollo de la planeación de actividades que impulsen en el fortalecimiento y la conservación de las lenguas originarias (Garza, *op. cit.*: 39-65), no hay una coherencia, Spolsky (en Terborg, 2010) identifica tres tareas de la administración del lenguaje, entre las cuales la última corresponde a “enseñar una lengua a la gente que no la habla. Si bien son distintas, existen interconexiones lógicas: cuando una lengua se vuelve oficial, es necesario cultivarla para llevar a cabo funciones oficiales y enseñarla a los ciudadanos” (p. 106).

En México el discurso oficial ha sido convertir al español en lengua oficial desde la práctica, es decir con políticas encubiertas, por ejemplo, en los formularios para obtener las becas de manutención o en las recetas que se escriben en un centro de salud. Por otro lado, hay un reconocimiento a las lenguas indígenas gracias a la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), que tiene la tarea de “promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas que se hablan en el territorio nacional, el conocimiento y disfrute de la riqueza cultural de la Nación, y asesorar a los tres órdenes de gobierno para articular las políticas públicas necesarias en la materia” (*Diario Oficial de la Federación*, Ley de Derechos Lingüísticos, 2003: 4).

En el Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales (PINALI) presentado por esta institución, se considera implementar estrategias con un enfoque multilingüe para que las lenguas nacionales se inserten en distintos ámbitos como la salud, las leyes, los medios masivos de comunicación y la educación.

Desde este hecho la realidad lingüística de las comunidades indígenas viene de un proceso de asimilación que, a pesar de promover las lenguas indígenas en el aula, responde a una política lingüística oculta que hace a un lado ámbitos como los juzgados o los centros de salud; por ello en otro inciso se asienta este objetivo:

Estimulación de una actitud proactiva, con visión integral de la población ante la problemática de la discriminación de los hablantes de lenguas indígenas en

la sociedad en su conjunto, con sensibilidad frente al uso de las lenguas indígenas y el respeto a sus especificidades culturales en ejes prioritarios, como los derechos humanos, la administración e impartición de la justicia, la salud y la educación públicas, el combate a la pobreza, el desarrollo por la sustentabilidad, entre otros.

(*Op. cit.*, 2010: 58)

Ante esta problemática el PINALI 2008-2012 se elabora bajo los siguientes ejes rectores:

- Los conflictos entre una visión multiculturalista frente a una visión monoculturalista de la estructura sociocultural del país;
- El incumplimiento de los derechos humanos, indígenas y lingüísticos;
- La inserción, en todas las dimensiones del entramado social, de las perspectivas de respeto, reconocimiento, interculturalidad y del enfoque del multilingüismo, para abatir toda forma de racismo y discriminación.

Así, se asume la tarea de diseñar y promover políticas horizontales que propicien el ejercicio de los derechos lingüísticos y el uso de las lenguas nacionales en diversos ámbitos públicos y sociales.

Panorama del estudiante universitario indígena en el siglo XXI

Para Silvia Shmelkes (en Moreno, 2010), muy pocos indígenas aspiran a la educación superior, fenómeno condicionado a una situación migratoria hacia las ciudades, ya que existen muy pocas en las zonas rurales; otro punto es el índice de ingreso y egreso de la universidad tan bajo. Esto se le puede atribuir a factores como el ámbito familiar, que tiene un reducido perfil económico y pone muy alto el costo de oportunidad de realizar estudios superiores a los aspirantes; otro es el problema de la calidad educativa, que es muy baja en zonas rurales e indígenas.

El gobierno federal en el sexenio de Fox activó dos proyectos: las universidades interculturales (eran nueve en 2011) con el propósito

de formar profesionales e intelectuales comprometidos con el desarrollo de sus pueblos y regiones. Estas instituciones, según el Programa de Apoyo Académico para Estudiantes Indígenas de la Universidad de Guadalajara (2010), reconocen que la educación recibida por estudiantes indígenas es inferior a sus pares, por ello, los criterios para ingresar no son duros y durante el primer año nivelan a los aspirantes en lengua materna, español, inglés, razonamiento matemático y computación.

Con becas y estímulos de la Fundación Ford y la Asociación de Universidades de Instituciones de Educación Superior (ANUIES) se abona al propósito de impulsar una política que favorezca el ingreso, la permanencia y la conclusión de la enseñanza superior de estudiantes indígenas.

Los distintos departamentos en las universidades encargadas de trabajar en las experiencias estudiantiles indígenas han tenido que fijar un plan de acción que vincule al alumno con la universidad en un programa de tutorías en el que se pueda visualizar los antecedentes académicos y culturales, así como el entorno social de los jóvenes provenientes de zonas indígenas (Programa de Apoyo Académico para Estudiantes Indígenas de la Universidad de Guadalajara, 2010):

- Organización social y cultural diferente.
- Lengua nativa distinta.
- Fuentes de información limitadas (bibliotecas, internet, etc.).
- Oportunidades restringidas de exposición a otras culturas y sus manifestaciones (cine, música, teatro, artes plásticas, etc.).
- Ausencia de programas para el fomento a la producción artística, cultural, tecnológica y científica en su propia lengua y acorde a su realidad social y geográfica.
- Número restringido de docentes u orientadores profesionales.
- Poca experiencia en la gestión de trámites burocráticos ante instituciones públicas y privadas.

Las deficiencias de competitividad de los estudiantes indígenas en los espacios universitarios están vinculadas al rezago educativo de la educación formal en las comunidades indígenas por la inequidad estructural histórica que los pueblos originarios han padecido por más

de quinientos años de discriminación, acompañada de la migración y la búsqueda de nuevas oportunidades para los jóvenes, la pérdida de la lengua y el contacto con la cultura de origen.

Asimismo, las deficiencias en competencias transversales para el ingreso a la educación superior también han sido observadas en los cursos de preparación para el examen de admisión, seguimiento a la base de datos de aspirantes y admitidos, así como las tutorías; las principales deficiencias están en las bases aritméticas, así como dificultades en el lenguaje por ser el segundo idioma y dificultades en la comprensión de textos, ya que están descontextualizados de su realidad mayoritariamente rural.

Por ejemplo, a partir de trabajo colaborativo que se realizó con el Programa de Apoyo Académico para Estudiantes Indígenas de la Universidad de Guadalajara, durante 2010 en los cursos de preparación para los aspirantes indígenas a la universidad y las visitas que se hicieron al Centro Universitario del Norte; tras diagnósticos realizados a la población estudiantil universitaria detectamos dificultades como:

- Competencias metodológicas; elaboración de proyectos de investigación.
- Uso de las tecnologías; computadora y paquete Office.
- Matemáticas.
- Cálculo diferencial.
- Álgebra lineal.
- Estadísticas.
- Comprensión lectora: leer y seguir instrucciones, textos, falta de vocabulario.
- Redacción de trabajos.
- Presentaciones y exposiciones (expresión oral por ser el español el segundo idioma).
- Habilidades de estudio.
- Normatividad universitaria.
- Apoyo en la gestión de becas.
- Realizar trámites administrativos.
- Registrar materias en el sistema.
- Motivación para continuar los estudios y evitar la deserción.
- Orientación en problemas emocionales-familiares, de pareja.

Ahora, veamos en el siguiente apartado lo que sucede en tres situaciones distintas de aprendizaje, en tres estudiantes indígenas.

Tres voces, tres experiencias educativas universitarias indígenas

Dar la voz a tres estudiantes indígenas es la principal intención de este trabajo para poder situar las políticas lingüísticas y educativas que enfrentan estos personajes en sus estudios universitarios.

Primera voz, mixteca

Rosa, una estudiante mixteca, acaba de egresar de la Licenciatura en Lingüística de la Universidad de Colima. Ella viene de una comunidad mixteca, Ixcuinatoyac, municipio de Alcozauca, en el estado de Guerrero. Su familia llegó a Cerro de Ortega del municipio de Tecomán hace aproximadamente quince años; su educación básica y de bachillerato fueron totalmente en español. Narra al respecto:

Me ponían buen promedio en el área de español, con buenas calificaciones cuando yo sentía que era todo lo contrario, porque era para decir “ya no des lata, arréglatelas tú sola”, nunca sentí el “te voy apoyar en lo individual” [...] no entendíamos lo que los demás leían, lo que los demás decían y hacían (Rosa, entrevista 1, 2011).

Para Rosa, una actitud negativa y discriminatoria es la que tomó en su momento el profesor (mestizo y monolingüe de español), no la dejaba hablar su lengua materna cuando iba a la primaria; y compara esta percepción con el proceso actual de enseñanza en su comunidad (en Guerrero) donde los niños aprenden en las dos lenguas.

La lengua que facilitó su aprendizaje en sus estudios posteriores fue mayoritariamente el español, que al llegar a la universidad impactó en el dominio de las cuatro habilidades comunicativas, tenía deficiencias en la redacción de textos académicos mientras que la comprensión de textos significaba un reto.

Esto secundó un proceso de aculturación gradual en ella. En 2009, durante el foro de multiculturalismo que tuvo sede en las instalaciones de la Universidad de Colima, ofreció un esbozo a su reflexión como indígena y como universitaria, hicieron que un año después retomara su camino como lingüista y comunera hacia Guerrero para realizar su tesis de licenciatura.²

No tiene conocimiento de la Ley de Derechos Lingüísticos para los Pueblos Indígenas, pero cree que deben cambiar algunas cosas dentro de su comunidad:

- Debe existir un programa de mantenimiento lingüístico, por algunos sucesos que recupera: “últimamente la gente de la comunidad dice que debe hablar más español y sobre todo cuando salen para que no los hagan menos, porque cuando nos ven hablando mixteco dicen que hablamos feo” (Rosa, *ibidem*).
- El fortalecimiento de una enseñanza bilingüe dentro de la educación básica (desde el sexenio de Calderón se incluye al bachillerato).

Menciona que en la ciudad de Colima la primera percepción que tiene la gente es que no hay grupos indígenas, por ello cree necesario retomar los programas educativos de algunas comunidades indígenas para los migrantes; tampoco descarta la posibilidad de estudiar a nivel superior un programa en el que el español y una lengua indígena estén presentes en el currículo y en el habla. Ahora mismo la realidad es otra: “Aquí en la licenciatura se habla español a un 100%, no importa si hablas otra lengua” (Rosa, *ibidem*).

La universidad donde realizó sus estudios universitarios no cuenta con un programa de apoyo a estudiantes indígenas que dialogue con su diversidad étnica, lingüística y refuerce su compromiso educativo hacia este sector.

² Titulada: “Alargamiento y Saltillo de las vocales del mixteco de Ixcuinatoyac, Alcozauca de Guerrero: Un acercamiento sobre dos características vocálicas del mixteco”. Es el primer trabajo de investigación realizado por un alumno en lengua indígena en el programa académico de Lingüística en la Facultad de Letras y Comunicación.

Segunda voz, wixárika

Antonio o Hauyumene, estudiante becado de Ingeniería en Electrónica del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) es uno de los voceros de la comunidad wixárika en el conflicto con el gobierno federal en Wirikuta por la concesión de minas a una empresa transnacional. Su familia ha tenido un proceso migratorio constante por su actividad económica (venta de artesanías) en la ruta Tepic-Guadalajara-San Andrés Cohamiata. Esto en su vida ha resignificado su postura ante la cultura wixárika:

Mi mamá no me, no me, en ningún momento, por ejemplo, me, me influyó para que yo me quedara en la ciudad o ella nunca me hizo ver que la vida era mejor aquí en la ciudad, porque mi mamá hacía acciones ejemplares, nos sacaba cada año de las escuelas para que fuéramos a las fiestas de los niños, pedía permiso en las escuelas, no, pero tampoco nos decía que por ese motivo deberíamos de estudiar, o sea de ningún lado apuntaba, nos dejó mucha a nuestro propio... como fuéramos construyendo fuéramos orientándonos la libertad de vivir e ir a donde quisiéramos... (Antonio, entrevista, 2011).

Benita, su mamá, le enseñó a leer en español pero le hablaba en wixárika, esto posiciona a Toño en una línea neutral con una percepción más crítica hacia su cultura y al mundo mestizo: “Siempre he intentado regresar en medio” (Antonio, *idem*).

Su lengua y su cultura dentro de su universidad solo la ve proyectada en las asambleas de estudiantes indígenas que se realiza los sábados con jóvenes universitarios indígenas de otras etnias, ahí discuten el conflicto que les provoca a aquellos que la olvidaron: “Hacemos una valoración de que tan importante es hablar” (Antonio, *idem*).

Identifica a algunos compañeros wixáritari dentro del campus con los que puede platicar en distintos espacios de manera más coloquial.

La lengua de enseñanza (el español) dentro de la universidad es valorada por lo escrito, tiene normas gramaticales, estructura de redacción, distintos modos de presentación, tiene formalidad: “Y también los wixáritari en el diálogo... también existe todo un universo, un todo de complejidad” (Antonio, *idem*).

Él pone de ejemplo las asambleas que son percibidas por algunos mestizos como un desorden donde todo mundo habla, pero el tiempo de duración (que a veces es de una semana) muestra la complejidad del paradigma wixárika. La asimetría cultural se manifiesta en la no comprensión de dinámicas orales indígenas y el por qué no se insertan dentro de la escuela, pero tienen el mismo valor que lo escrito, no son palabras nada más; esto mismo lo señala Valiñas (en Lara, 1996) al discutir los procesos de alfabetización indígena como una propuesta que incluya la práctica oral, pues aunque no tengan escritura cumplen una función real en lo comunitario.

Antonio percibe una política lingüística frágil que se apoya de traducciones débiles. Recuerda el comercial del Instituto Federal Electoral en lengua indígena y percibe de fondo sólo una inclusión a la nación “bonita, chida” que devalúa las propias prácticas políticas de los pueblos indígenas. Éstas deberían de presentarse como una propuesta desde abajo, desde lo comunitario, para que tengan trascendencia.

Tercera voz, wixárika

Ana es una joven universitaria estudiante de la Licenciatura en Administración del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) que se denomina *tateikiana* (originaria de Tateikie o San Andrés Cohamiata). Ana salió de su casa para estudiar su carrera, su educación básica la llevó dentro de su comunidad; desde quinto año tuvo contacto con los *teiwari* (mestizos), porque su papá además de apoyar a estudiantes daba asilo a asesores del bachillerato intercultural donde estudió.

Su proceso educativo en la sierra wixárika se manifestó desde lo cultural con sus abuelos y en lo escolar con sus maestros de primaria, que le enseñaron a escribir y leer en español, pero también a escribir en la lengua wixárika.

Durante la secundaria se detuvo el proceso de escritura de su lengua materna, por el modelo educativo (telesecundaria), pero en sus interacciones cotidianas como saludos, pláticas, trabajos en equipo o paseos escolares permaneció el wixárika.

En el bachillerato volvió a expresarse dentro del aula en wixárika, a escribirlo y hablarlo, pero en la universidad sólo identifica su uso para hablar con algunos estudiantes indígenas ya que se habla “puro español”; una de esas experiencias la convierten en promotora de su lengua: “Tengo un compañero huichol que habla en español y trato de hablar en huichol, rara vez suelta una palabra porque dice que él sólo habla español” (Ana, entrevista, 2011).

Ana ve necesario incorporar escenarios donde los estudiantes indígenas puedan generar discusiones académicas en su lengua, practicar su cultura y, sobre todo, construir con base en el diálogo una sociedad más plural.

Su proceso migratorio influye en esta propuesta, ya que ha sido un poco difícil estar con otra cultura, con otras prácticas: “A veces digo ‘que bueno que estoy aquí, que estoy aprendiendo de los demás’, de mí, pero sí es mucha diferencia de cómo soy yo y cómo es allá... esto me ha ayudado a acercarme conmigo misma y con mi cultura, apegarme a mi religión” (Ana, *idem*).

Ese uso lingüístico debe llevar a un acercamiento cultural, a reconocerse desde la identidad individual en lo colectivo comunitario y distinguir sus propias prácticas culturales.

Palabras finales

A pesar de haber realizado sólo tres entrevistas a estos estudiantes, el ejercicio permite aproximarnos a su historia de vida (en la zona wixárika) o a su experiencia como residente en la ciudad (como el caso de Rosa).

La conjunción de estas tres voces universitarias indígenas muestran inquietud ante las políticas lingüísticas dentro de las instituciones donde estudian; por ello, es necesario:

- Valorar la importancia de la lengua materna conforme a las costumbres, tradiciones y culturas.
- Fortalecer la enseñanza en la lengua indígena o incorporarla en algunos procesos universitarios.

- Acercarse al paradigma de la lengua y el paradigma cultural, pues “las lenguas indígenas tienen algunas concepciones culturales fuertes que no se tienen, ni se comprenden en español [...] las lenguas tienen distinta función, uno se da cuenta de hasta qué nivel trasciende una lengua” (Antonio, *idem*) al no poder traducir, explicar el mundo en otra. Asimismo, es necesario reconocer procesos que fortalezcan lo comunitario, lo familiar y lo individual con el fin de comprender el mundo desde esta visión.
- Visualizar un acercamiento a la cultura mestiza, para que las políticas lingüísticas incluyan experiencias de contacto.

Esto genera una postura en los intereses de tres estudiantes universitarios indígenas, en cuanto a las políticas lingüísticas que promueve el Estado, en las instituciones universitarias públicas y privadas, en el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI) y en la Ley de Derechos Lingüísticos, que carecen de peso dentro de su ambiente escolar. Los tres entrevistados ven la necesidad de la inclusión de las mismas con propuestas trabajadas con estudiantes indígenas, donde se identifiquen necesidades concretas que favorezcan la reproducción lingüística y cultural, pues se desea fomentar la apertura de espacios para las prácticas orales en la lengua materna y fortalecer su permanencia cultural a través de su uso. En cuanto al español, se refleja un interés por hablarlo y leerlo más, resultados que llevarían a un mejor dominio de esa lengua.

Tales consideraciones obligan a detener un poco la marcha, para pensar cómo se debe avanzar hacia una educación más integral, más humana, es decir, intercultural; hablar de un modelo que se proyecte la oportunidad de una enseñanza bilingüe que ayude a los alumnos a expresarse mejor en lo académico y en lo comunal, que les ayude a desenvolverse de manera adecuada en sus interacciones comunicativas. Estamos conscientes de que el currículo educativo en las comunidades rurales e indígenas no ha sido diseñado para las necesidades básicas de los estudiantes de dichas regiones. En cambio, ha buscado homogeneizar las temáticas sin dialogar con los diversos actores y tipos de conocimientos. Nuevas generaciones emergen bajo un sistema

educativo discriminatorio y de baja calidad que les impide acceder de manera más equitativa a la universidad.

Es importante hacer notar que en la última década el aumento de aspirantes indígenas a la universidad es una realidad; los jóvenes indígenas egresan del nivel medio superior con la meta de continuar su proceso educativo. La inserción de estos actores en los planteles de nivel superior contribuirían a un diálogo más plural, crítico y respetuoso entre las nuevas generaciones estudiantiles. Como menciona Alondra Barba, asesora de proyectos educativos en la zona wixárika, “donde el reconocimiento de la diversidad cultural, lingüística y social del país construiría una nueva lectura sobre la necesidad de cambios en las políticas educativas, públicas y sociales” (conversación personal, 2011).

Si no se dignifican los procesos de inserción de los estudiantes indígenas a las universidades públicas o privadas del país se contribuye a situaciones y conflictos identitarios entre los jóvenes, que distinguen las diferencias y las traducen en aprendizajes que solamente valen y pueden obtener mediante el desapego de los conocimientos tradicionales y contextuales de su región.

La planificación lingüística en el nivel superior debe ser un instrumento que ayude a que las lenguas vivan y se regulen en los usos del poder (en este caso ese poder debería entenderse como la representación de estudiantes universitarios indígenas) y su difusión; por tanto, la creación de instrumentos que justifiquen estas propuestas que parten de las tres voces que reflexionan en este trabajo, son deseos que si se aplican generarían una política lingüística incluyente e integral.

Bibliografía

- ACEVEDO, MARÍA LUISA (1997). Políticas Lingüísticas en México de los años cuarenta a la fecha. En Beatriz Garza (coord.), *Políticas Lingüísticas en México*. México: La Jornada /Centro de investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, pp. 191-203.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1973). *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: SEP/Setentas.

- ANUIES y Fundación Ford (2006). *Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en instituciones de educación superior. Memoria de Experiencias (2001-2005)*. México.
- BARBA, ALONDRA (2013). *Celebra Tamaatsi Páritsika graduación*. Guadalajara: ITE-so. Disponible en http://saturno.sc.iteso.mx/portal/page/portal/Dependencias/Rectoria/Dependencias/Direccion_de_Integracion_Comunitaria/Dependencias/Centro_de_investigacion_y_formacion_social/tamaatsi, tomado el 11 noviembre 2014.
- BERTELY BUSQUESTS, MARÍA (2004). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós.
- BERTELY BUSQUESTS, MARÍA (1998). Educación indígena del siglo XX en México. En Pablo Latapí, *Un siglo de educación en México*, tomo II. México: FCE/CNCA.
- CIFUENTES BÁRBARA y Rosa María Consuelo (s. a.). Oficialidad y planificación del español, dos aspectos de la política del lenguaje en México durante el siglo XIX. En Hamel Rainer Enrique, *Políticas del lenguaje en América Latina, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 29. México: UAM Iztapalapa.
- Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (s. f.). *Políticas y fundamentos de la educación intercultural bilingüe en México* (documento base en mimeo).
- FLORES FARFÁN, JOSÉ y Córdova Hernández, Laura (2012). *Guía de revitalización lingüística para una gestión formada e informada*. México: CIESAS.
- GARZA CUARÓN, BEATRIZ (coord.) (1997). *Políticas lingüísticas en México*. México: La Jornada Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- GONZÁLEZ, LUIS (1998). *El desastre*. México: Trillas.
- GUERRERO CERVANTES, ALICIA (2004). *Convergencia lingüística en una escuela autónoma zapatista de Chiapas. Contacto del tzotzil, tzeltal, tojolabal y español en el aula. Un estudio de caso*. Tesis para obtener el grado de maestro en Lingüística Indoamericana. CIESAS México.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2 de julio, 2010). Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas nacionales 2008-2012. En *Diario Oficial de la Federación*. México.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2003). Ley general de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas. En *Diario Oficial de la Federación*. México.
- MACKEY, WILLIAM (2010). Las dimensiones de la política del lenguaje. En Terborg y García Landa (coords.), pp. 25-62.

- MORENO, ROCÍO (2010). Aquí la educación está caída de a tiro. Etnocidio cultural al pasar por la escuela del pueblo nahua de Ayotitlán. En *Estudios de la Ciéne-ga, Transdisciplinary journal for development*, nueva época, 11.
- Gobierno de México, Poder Ejecutivo Federal (1995). *Programa de desarrollo edu-cativo 1995-2000*. México.
- ROJAS CORTÉS, ANGÉLICA (2012). *Escolaridad e interculturalidad. Los jóvenes wixá-ritari en una secundaria de huicholes*. México: CIESAS Occidente.
- Secretaría de Educación Pública (2001). *Programa nacional de educación 2001-2006*. México.
- SPOLSKY, BERNARD (2010). Fallas en la política del lenguaje. En Terborg y García Landa (coords.), pp. 95-115.
- TERBORG, ROLAND y García Anda, Laura (coords.) (2011). *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y las presiones sobre sus hablantes*. México: UNAM, Coordi-nación de Humanidades, CELE.
- UNESCO (2003). *Vitalidad y peligro de desaparición de la lenguas*. Disponible en http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE_Spa-nish_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf
- VILLORO, LUIS (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE.

Otras fuentes

- ESTRADA, MAR, Reporte general del IX Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe, Antigua, Guatemala, 19 al 22 de octubre de 2010.
- BARBA, ALONDRA, conversación personal, 11 de octubre de 2011.
- BONILLA, ANA LISBETH, entrevista, ITESO, 11 de octubre de 2011.
- MINJAREZ, ANTONIO, entrevista, ITESO, 11 de octubre de 2011.
- PALOMAR, ROSA, entrevista, Universidad de Colima, 3 de octubre de 2011.

Autores

GABRIEL MEDRANO DE LUNA

Sociólogo por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, maestro en Estudios Étnicos por el Centro de Estudio de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán y doctor en Ciencias Sociales por la misma institución. Autor de más de una decena de libros, diversos artículos y tanto ponencias como conferencias sobre múltiples temas de la cultura oral y el patrimonio intangible en ámbitos nacionales e internacionales. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I y profesor-investigador de la Universidad de Guanajuato.

JUAN MANUEL FRANCO FRANCO

Sociólogo por la Universidad de Guadalajara (udeg), maestro en Administración Pública por la Universidad de Nuevo México y candidato a doctor en Historia y Filosofía de la Educación Superior, con especialidad en Estudios Multiculturales y en Historia y Filosofía de la Educación por la Florida State University. Director y secretario de escuelas de educación media superior en la udeg por más de quince años, y coordinador de posgrado en el Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas. Actualmente, jefe de la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas en la Coordinación General de Extensión de la udeg.

BEATRIZ VÁZQUEZ VIOLANTE

Maestra en Antropología Social por CIESAS-Occidente y profesora de la Licenciatura de Gestión Cultural dentro del Sistema de Universidad Virtual de la udeg. Promotora y gestora del Bachillerato Intercultural Tecnológico dentro del pueblo wixárika de Jalisco. Coordinadora del Programa de Apoyo Académico a Estudiantes Indígenas (PAAEI) de 2003 a 2006. Actual coordinadora en el área de Gestión Educativa de la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas de la udeg.

JUAN CARLOS ROMERA NIELFA

Doctor en Historia por la Universidad del País Vasco y diplomado en Educación, miembro de la IOHA (International Oral History Association) y socio de Eusko Ikaskuntza (Sociedad de Estudios Vascos). En la actualidad es profesor de la Facultad de Educación de la Universidad del País Vasco en el Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales.

BENJAMÍN VALDIVIA

Miembro correspondiente de la Academia Mexicana de la Lengua y de la Academia Norteamericana de la Lengua Española. Autor de más de cincuenta obras publicadas en los géneros de poesía, novela, cuento, teatro y ensayo. Traductor de obras desde el inglés, francés, portugués, italiano, alemán y latín, para diversos medios mexicanos y extranjeros. Investigador nacional nivel II.

JORGE AMÓS MARTÍNEZ AYALA

Afrodescendiente oriundo del Bajío nieto de vaqueros, mariachis, ferrocarrileros y comideras, aprendiz de arpero y autor de textos sobre música y danza del occidente de México. Egresado de la Licenciatura en Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), de la Maestría en Estudios Étnicos de El Colegio de Michoacán y del Doctorado en Antropología Social del CIESAS. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Historia de la UMSNH.

GUADALUPE VANESSA DOMÍNGUEZ SAMUEL

Licenciada en Derecho (ambiental y agrario) por la Universidad de Guadalajara y maestra en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Coimbra, Portugal. Actualmente, alumna del Doctorado en Poscolonialismo y Ciudadanía Global en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra.

VÍCTOR HERNÁNDEZ VACA

Licenciado en Historia y maestro y doctor en Ciencias Humanas con especialidad en Estudios de las Tradiciones por El Colegio de Michoacán. Especialista en temas de etnolaudería y tradiciones, miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Galardonado en dos ocasiones por el Instituto Nacional de Antropología e Historia con el premio Francisco Javier Clavijero en el área de Historia y etnohistoria, correspondiente a mejor tesis de maestría y doctorado. Profesor investigador en el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Guanajuato campus León.

MARÍA SUÁREZ CASTELLANOS

Licenciada en Ingeniería Industrial, maestra en Administración y doctora en Ciencias de la Educación. Profesora con 24 años de trayectoria académica, docente titular B en el Departamento de Ciencias Tecnológicas del Centro Universitario de la Ciénega (Ocotlán, Jalisco) de la Universidad de Guadalajara.

DAVID CHARLES WRIGHT CARR

Licenciado y maestro en Bellas Artes, y doctor en Ciencias Sociales. Con trayectoria como profesor y administrativo en varias instituciones de educación superior del Bajío, y como artista plástico e investigador. Miembro corresponsal de la Academia Mexicana de la Historia e integrante del Sistema Nacional de Investigadores.

MARÍA EUGENIA PATIÑO LÓPEZ

Doctora en Ciencias Antropológicas, profesora de tiempo completo en el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Líneas de investigación: los estudios de la cultura y la religión, las prácticas y creencias religiosas contemporáneas, en particular las temáticas referentes al catolicismo como la religiosidad popular, las asociaciones de laicos, juventudes y las congregaciones de vida consagrada, así como la metodología cualitativa.

MARÍA ESTELA ESQUIVEL REYNA

Licenciada en Sociología y maestra en Sociología de la Cultura, ambas por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Profesora en el Departamento de Sociología y Antropología de la propia universidad desde 1981, miembro de la Academia de Cultura y docente en las licenciaturas en Sociología, Psicología e Historia, entre otras.

AMARUC LUCAS HERNÁNDEZ

Originario de la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna, licenciado en Historia por la UMSNH, maestro y doctor en Ciencias Humanas Especialidad en Estudio de las Tradiciones por El Colegio de Michoacán. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I del Conacyt, perfil PRODEP. Becario para realizar una investigación en la Biblioteca John Carter Brown (Providence, Rhode Island, Estados Unidos) en 2013, participante en coloquios nacionales e internacionales y autor de varios libros. Profesor-investigador y coordinador del Centro Nicolaíta de Estudios de los Pueblos Originarios del Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH.

ALEJANDRO MARTÍNEZ DE LA ROSA

Maestro en Estudios Latinoamericanos (UNAM) y doctor en Humanidades (UAM-I). Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores. Mención honorífica en los Pre-

mios del INAH 2011 en la categoría de Investigación y difusión del patrimonio musical. Director del Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Guanajuato campus León.

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA GONZÁLEZ

Médico cirujano y partero, especialista en Medicina Interna, Endocrinología y Nutrición, con adiestramiento en Terapia Intensiva, maestro en Ciencias Médicas y doctor en Farmacología. Jubilado como profesor docente en el Departamento de Fisiología con 37 años de servicio en el Centro Universitario de Ciencias de la Salud de la udeg. Jubilado del IMSS como jefe del Departamento de Enseñanza. Coordinador de Capacitación Médica Continua del Instituto de Pensiones del Estado de Jalisco.

JOSÉ EDUARDO VIDAURRI ARÉCHIGA

Historiador, maestro en Investigación Educativa, especialista en Antropología Cultural y doctor en Turismo. Profesor de la Universidad de Guanajuato. Investigador de temas relacionados con la historia de Guanajuato, la historia de la educación, la gastronomía regional, las tradiciones, el turismo y el patrimonio cultural. Miembro del SNI nivel I, perfil PRODEP.

EVANGELINA TAPIA TOVAR

Doctora en Ciencias Sociales y Humanidades, en la línea de Estudios Socio-culturales, con maestría en Investigación en Ciencias del Hombre y licenciada en Sociología. Profesora investigadora del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Miembro del SNI nivel I, del Cuerpo Académico Estudios de Cultura Contemporánea y de la Comunidad PIRC-CIDE.

CECILIA CALOCA MICHEL

Licenciada en Letras Hispánicas y maestra en Antropología. Doctorante en el programa de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad de Colima, actualmente profesora-investigadora de tiempo completo. Autora del libro *Mi Lengua Vive en la escuela. Proyecto de Intervención Lingüística en dos escuelas del*

PRONIM en Cuauhtémoc, Colima, editado por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes y Puertabierta editores.

AIDEÉ CONSUELO ARELLANO CEBALLOS

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Colima, profesora e investigadora de tiempo completo de la Facultad de Letras y Comunicación de la Universidad de Colima. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Jurado del Premio Nacional de Periodismo 2016 e integrante de la Comisión General para la Protección Integral del Ejercicio Periodístico en el estado de Colima para el periodo 2017-2020. Áreas de investigación: estudios socioculturales de juventud, consumo cultural, significados culturales, imaginario y representaciones sociales, uso y apropiación de medios y tecnologías de información y comunicación.

Interculturalidad, arte y saberes tradicionales

Primera edición 2019

Se terminó de imprimir en marzo de 2019
en Imprenta Dávalos, Paseo del Moral. 117
Col. Jardines del Moral, León, Gto.

Se imprimieron 1,000 ejemplares.

Se terminó de editar en marzo de 2019
en las oficinas de la Editorial Universitaria,
José Bonifacio Andrada 2679, Lomas de Guevara,
44657 Guadalajara, Jalisco.

En la formación de este libro se utilizaron las familias tipográficas
Minion Pro, diseñada por Robert Slimbach, y Ronnia, diseñada
por Veronika Burian y José Scaglione.