

ANTROPOLOGÍA E IDENTIDADES

ANTONIO HIGUERA BONFIL

Coordinador



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE QUINTANA ROO

ANTROPOLOGÍA E IDENTIDADES

DIRECTORIO

Dra. Natalia Consuelo Fiorentini Cañedo

Rectora

Mtro. Rafael González Plascencia

Secretario General

Dr. José Luis Esparza Aguilar

Coordinador de la Unidad Académica Zona Sur

Dr. Manuel Buenrostro Alba

Director de la División Humanidades y Lenguas

Dra. Ivett Liliana Estrada Mota

Secretaria Técnico de Investigación y Extensión

Mtro. José Luis Borges Ucán

Secretario Técnico de Docencia

Mtro. Iván Jacobo Interian Ku

Jefe del Departamento de Humanidades y Antropología

Mtra. Lizbeth Gómez Arguelles

Jefa del Departamento de Lenguas

Dra. Sandra Raquel Medina Pérez

Jefa del Centro de Enseñanza de Idiomas

ANTROPOLOGÍA E IDENTIDADES

Antonio Higuera Bonfil
Coordinador



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

Este libro, arbitrado bajo el método “doble ciego” por especialistas en la materia se privilegia con el aval de la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

ANTROPOLOGÍA E IDENTIDADES

Antonio Higuera Bonfil

Coordinador

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo
Boulevard Bahía s/n esq. Ignacio Comonfort
Col. Del Bosque. C.P. 77019
Chetumal, Quintana Roo, México
Tel: 983-835-0300

Primera edición: diciembre, 2024

ISBN: 978-607-8792-68-9

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la Ley Federal de Derechos de Autor y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

Impreso y encuadernado en México
Printed and bound in Mexico

Índice

Introducción.	7
La Religión Viva y sus aportes para el estudio de las Identidades Religiosas en México.	13
<i>Ingrid Alatríste Ozuna</i>	
Niñas de riveras. Un altar rústico oaxaqueño a la Santa Muerte . . .	29
<i>Antonio Higuera Bonfil</i>	
La fiesta de la santa muerte en Coatepec, Veracruz. Una mirada etnográfica.	47
<i>Meztli Andrade González</i>	
El diablo de Chapulhuacanito: conflicto, identidad y procesos rituales de las máscaras del Xantolo.	69
<i>Pablo Uriel Mancilla Reyna</i>	
El impacto de la participación religiosa en la generatividad y el bienestar en personas mayores	87
<i>Felipe R. Vázquez Palacios</i>	
Prácticas de reflexividad de socioantropólogos durante el trabajo de campo	105
<i>Olivia Leal Sorcia</i>	
El trabajo de campo antropológico en la actualidad, experiencias y vivencias.	125
<i>Manuel Buenrostro Alba</i>	
Trabajo de campo en Huautla de Jiménez, Oaxaca: en busca de los santitos	145
<i>Gustavo A. Fernández Rodríguez</i>	

La aventura del Padrón de Comunidades Indígenas 159
Agustín Ávila Méndez

La ética como elemento disruptivo en la formación profesional
de antropólogos físicos en México. Experiencia en la segunda
mitad de los años setenta del siglo XX 197
Rodolfo Coronado Ramírez

Introducción general

Un tema clásico de estudio de la antropología es la identidad o, mejor dicho, las identidades. La disciplina no es la única que se interesa en reflexionar y conceptualizar este término, ni lo considera como patrimonio de su competencia exclusiva. La conciencia de que se trata de una noción polivalente, muchas veces evasiva, ha generado debate para su caracterización, para dibujar sus contornos, pero sobre todo para descubrir y establecer sus cualidades para construir explicaciones sobre el comportamiento humano.

Si lo pensamos un momento, abundan las definiciones sobre este concepto, y ello no sorprende, pues distintas disciplinas echan mano de la(s) identidad(es) para adentrarse en el conocimiento de la vida social. Por principio la identidad es un conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás, la conciencia que una persona o colectividad tiene de ser ella misma y distinta al Otro, en fin, la percepción que cada persona tiene de su propio género, que puede coincidir o no con su sexo biológico.

El concepto de identidad en antropología social es multifacético y complejo, abarcando aspectos individuales y colectivos, así como dimensiones personales y sociales. La identidad, como se sabe se construye a través de interacciones sociales y experiencias culturales. Es un proceso dinámico que se forma y transforma continuamente en respuesta a factores internos y externos. La identidad colectiva se refiere al sentido de pertenencia a un grupo social, como una nación, etnia, religión, o cualquier otro tipo de comunidad. Esta identidad se construye a través de símbolos compartidos, prácticas culturales, narrativas históricas y experiencias comunes; suele proporcionar a los individuos un sentido de propósito y solidaridad, pero también puede ser fuente de conflicto y exclusión cuando se definen las fronteras entre “nosotros” y “ellos”.

La identidad y la cultura no son estáticas; ambas están en constante cambio. Los procesos históricos, las migraciones, la globalización y las interacciones interculturales son algunos de los factores que influyen en su transformación. Las personas y las comunidades pueden adoptar, adaptar y redefinir elementos culturales a lo largo del tiempo, lo que a su vez afecta su identidad.

La cultura proporciona los marcos de referencia a través de los cuales los individuos y grupos definen su identidad. Sabemos que las prácticas culturales y las historias compartidas son componentes esenciales de la identidad, que la identidad y la cultura están intrínsecamente relacionadas y se influyen mutuamente. La identidad se construye sobre la base de la cultura, mientras que la cultura se perpetúa y transforma a través de las identidades individuales y colectivas. En un mundo cada vez más interconectado, comprender esta relación es esencial para abordar los retos contemporáneos relacionados con la diversidad, la pertenencia y el cambio social.

Sirva esta apretada síntesis de dos conceptos fundamentales en antropología social y ciencias sociales en general, para señalar la línea temática que sirvió de guía al seminario internacional permanente del Cuerpo *Académico Investigación aplicada al fortalecimiento de la cultura e identidad* en 2024. Es importante señalar que esta obra tiene su origen en dos mesas temáticas de dicho seminario, la que discutió sobre prácticas religiosas e identidades y la dedicada a la reflexión sobre el trabajo de campo como práctica fundamental de la antropología. De acuerdo con la tradición construida por el Cuerpo Académico, la presentación de ponencias constituye el primer planteamiento de las propuestas que, tras ser re trabajadas en su formato, extensión y contenido, pueden integrarse a un libro que es dictaminado bajo el sistema de doble ciego.

Por ello esta obra, está compuesta por dos secciones temáticamente diferenciadas pero conectadas por el interés de reflexionar cómo las identidades pueden ser abordadas desde las ciencias sociales en diversos ámbitos de la vida social y en sus múltiples expresiones. Sujeto y colectividad son universos propicios para conocer lazos que unen a los integrantes de grupos sociales específicos.

En los capítulos que integran este libro, se ponen a consideración el lector elementos que estimulan la reflexión. La primera sección busca documentar de qué forma las prácticas religiosas identifican y unen a determinado grupo de individuos, tanto en el espacio particular como en el compuesto. Religión vivida, veneración a la Santa Muerte en Oaxaca y Veracruz, máscaras que representan al Diablo en la huasteca potosina, así como adopción de actitudes específicas en grupos de personas de la tercera edad con afiliación religiosa, son botones de muestra de cómo se relacionan e identifican las personas en el ámbito de las creencias.

En la segunda parte, el vínculo identitario se expresa con claridad tanto la formación académica como la práctica profesional de la antropología. Esta característica habilita conectar cómo desde la estructura y lógica que anima un programa educativo, hasta la experiencia individual de campo, se pueden identificar rasgos que son comunes a las personas que forman una comunidad académica. De esta forma, cuatro casos concretos de investigación de campo permiten comparar experiencias, introspecciones y prácticas en el terreno, ello en zonas geográficas contrastantes, la zona conurbada de la Ciudad de México, el Caribe mexicano, Huautla de Juárez, en Oaxaca, y el estado de San Luis Potosí.

El libro abre con un texto de Ingrid Alatríste Ozuna que reflexiona sobre la utilidad de la religión vivida en los estudios sociales, particularmente cuando el estudio de las identidades religiosas ha ayudado a comprender cómo las personas se definen a sí mismas en relación con una adscripción y comunidad religiosa, además de resaltar el papel de la memoria y las construcciones narrativas en estas reconfiguraciones en constante cambio. La autora sostiene que abordar procesos sociales contemporáneos como la migración internacional y el contacto entre sociedades o culturas diferentes, permite conocer cómo se transforma la alteridad y ello puede significar la resignificación de símbolos identitarios. Moviéndose de lo general a lo particular, Alatríste sigue una exposición lógica para responder a interrogantes de las identidades religiosas.

Antonio Higuera Bonfil se acerca etnográficamente a una práctica religiosa emergente al caracterizar el funcionamiento de un altar doméstico a la Santa Muerte en la ciudad de Oaxaca. Con una diacronía muestra la elaboración de una imagen monumental de este numen en un taller artesanal, el intento de incorporación a un templo de culto y el derrotero seguido para terminar de regreso en el taller donde fue creada. Asimismo, reconstruye el proceso de bienvenida a la casa de la familia Pérez y la disposición a recibir a creyentes para dejar ofrendas, organizar servicios religiosos, así como la elaboración de dos imágenes colosales más, a la que les organizan una fiesta anual. Este trabajo es una muestra de cómo la plasticidad es uno de los rasgos más importantes en la devoción a la Santa Muerte, al grado de que un altar funcione sin un líder religioso que coordine sus actividades.

La devoción a la Santa Muerte en Coatepec, Veracruz, es el objeto de estudio de Meztli Andrade González quien nos presenta una caracterización de la fiesta anual celebrada hacia el día de muertos. Con un trabajo

de campo robusto, este texto incluye el contexto histórico de la organización que sustenta esta celebración, dando seguimiento a los grupos que han asumido el liderazgo en los últimos años. Asimismo, la descripción etnográfica de la fiesta muestra cómo esta práctica religiosa retoma elementos de la cultura local, al preparar, transportar a hombro y colocar un arco floral en la puerta de acceso del panteón local. Otros elementos regionales, como la quema de toritos hacia el final de la procesión y el uso de camisetas conmemorativas, también están presentes en esta ocasión.

La elaboración de máscaras del Diablo en Chapulhuacancito, en la huasteca potosina, y el enfrentamiento festivo entre barrios de esa localidad, es el trabajo presentado por Pablo Uriel Mancilla Reyna. La identidad como residentes del pueblo y como integrantes de uno u otro barrio se expresa claramente en el conflicto ritual, pero también habla de la estructura y organización social de sus habitantes. La descripción de la fiesta, el baile y los aspectos rituales de la fiesta anual son elementos fundamentales de este texto.

Cierra esta sección del libro un texto de Felipe R. Vázquez Palacios que presenta un rasgo específico de la participación religiosa, que pasando por la identificación de miembros de una congregación mormona, se convierte en capital social y dota de sentido y significado la existencia de los creyentes. Así, analiza el caso de varios creyentes de Xalapa, Veracruz y la condición de personas mayores que encuentran en la relación con sus congeneres en elementos de bienestar en diversos ámbitos de su vida.

La segunda parte del libro reúne trabajos interesados en la práctica profesional de la antropología. No sólo se presentan experiencias directas de trabajo de campo, sino que se puede atisbar en diversas áreas del ejercicio profesional, también se incluye una manera de contribuir a la identidad de la disciplina, al concebir y crear un plan de estudios, lo que permitiría formar a generaciones que compartan elementos académicos en su visión de nuestra disciplina.

Olivia Leal Sorcia se interesa sobre la reflexividad en la antropología, su consideración surge tanto del trabajo de campo directo como de su labor como docente en la disciplina. Plantea que estos ámbitos han resultado complementarios al acercarse a grupos indígenas del norte de la Ciudad de México y por la proximidad etnográfica que muchos de sus estudiantes han experimentado al momento de realizar sus trabajos recepcionales. Producto de dos décadas de trabajo, este texto esboza preguntas que toda persona interesada en la antropología debería pensar.

Amparado por treinta y cinco años de realizar trabajo de campo, Manuel Buenrostro Alba construye un escenario que se alimenta de experiencias como estudiante de antropología, profesor universitario e investigador profesional. Su interés -considerando múltiples escenarios estudiados- es resaltar cómo esa labor no puede reproducirse bajo receta, ni en condiciones homogéneas, resaltando múltiples aspectos que resultan fundamentales en el terreno y se relacionan con la obtención de resultados concretos.

Investigar sobre consumo de sustancias enteógenas en Huautla de Jiménez, Oaxaca, permite a Gustavo A. Fernández Rodríguez un acercamiento a las experiencias de un curandero, cuyo quehacer se vincula con los hongos sagrados o niños santitos, como se les conoce en esta zona mazateca. Para documentar fehacientemente el proceso de investigación, Fernández incluye fragmentos de su diario de campo, lo que le permite apuntalar sus argumentos. Una característica de este texto es la vinculación permanente entre el trabajo de campo y los referentes teóricos.

Agustín Ávila Méndez asume la tarea de registrar a las comunidades que se reconocen a sí mismas como indígenas en el estado de San Luis Potosí, con el objetivo de generar un padrón de estas unidades. En esta labor se recopiló -además de la declaración de ser indígena- referencias empíricas sobre la organización social, el ejercicio de la autoridad, la costumbre jurídica, la historia, la composición geográfica y el calendario festivo ritual de cada comunidad. El estudio establece que no es suficiente declarar la pertenencia a una comunidad, sino que tal adscripción debe estar soportada por prácticas específicas.

El libro cierra con un texto de Rodolfo Coronado Ramírez que, a primera vista, tiene poca relación con sus antecesores. Según su propia declaración se refiere al debate sobre el diseño de contenidos curriculares y el establecimiento de estrategias pedagógicas de los docentes, lo importante en este sentido, es propiciar la enseñanza y el aprendizaje de posturas y valores morales en la formación de futuros antropólogos profesionales. De esta manera, la formación de estudiante de antropología y su posición como integrante de una comunidad científica, con una ética e identidad bien perfiladas, se abordan en este capítulo y sirve de cierre para la reflexión de lo que debe ser el trabajo de campo.

Una conclusión general, y evidente, del conjunto de este libro es que el estudio de las identidades es un tema vigente y en pleno ascenso en las ciencias sociales. Que una característica inherente a la vida social es la per-

manente creación y desarrollo de los referentes que permiten equipararse (y diferenciarse) a quienes interactúan en un grupo social u otro.

Asimismo, es cierto que sin importar el área de la vida social que estudiemos, siempre es posible explorar aspectos concretos en los que las identidades se manifiestan. Regularmente al abordar un grupo social, un colectivo profesional, una agrupación etaria, una congregación religiosa, un conjunto de género, o cualquier otro cúmulo de personas, la investigación permite esclarecer qué elementos son comunes a sus integrantes.

Por ello cerramos este libro con la clara convicción de que los asuntos tratados en él son solo un atisbo sobre lo que las identidades significan para el ser humano y la opción de su estudio desde las ciencias sociales.

La Religión Viva y sus aportes para el estudio de las Identidades Religiosas en México

INGRID ALATRISTE OZUNA

Introducción

El surgimiento de la modernidad implicó la ficticia idea del predominio de la racionalidad a nivel global, enarbolando orgullosamente el estandarte de la ciencia y como consecuencia, el fin de cualquier pensamiento considerado irracional, entre éstos la religión. No obstante, parece haber ocurrido lo contrario. Ni el avance científico y tecnológico, ni la secularización en diversas naciones frenaron el poder de las instituciones religiosas, la pluralidad de cultos y el surgimiento de nuevas devociones, tanto en los países de Occidente como en naciones subalternas con pasados de colonización. Ante este escenario, se presenta el desafío de replantear las perspectivas teóricas y metodológicas tradicionales, e incluso recurrir a propuestas innovadoras que permitan comprender el fenómeno de la religión en la contemporaneidad.

Desde el ámbito de la Antropología y la Sociología, las investigaciones sobre identidades religiosas han ayudado a comprender cómo las personas se definen a sí mismas en relación con una adscripción y comunidad religiosa, además de resaltar el papel de la memoria y las construcciones narrativas en estas reconfiguraciones en constante cambio. Asimismo, procesos sociales contemporáneos como la migración internacional y el contacto entre sociedades o culturas diferentes, propician renegociaciones con la alteridad y pueden derivar en cambios de adscripción o resignificación de símbolos identitarios.

Por otro lado, durante los últimos veinte años el enfoque de la religión vivida ha cobrado más fuerza para comprender lo religioso, por centrarse en una experiencia personal y cotidiana de lo trascendental o divino, también propone mirar más allá de las instituciones o espacios religiosos. Esta perspectiva tiene como objetivo analizar lo religioso desde lo mate-

rial, lo estético, los cuerpos, la moral, las emociones y las narrativas, todas ellas dimensiones interconectadas en la vida diaria de las personas religiosas. La religión viva resulta una propuesta prometedora para ayudarnos a comprender experiencias religiosas en tiempos actuales, por ejemplo aquellas desenmarcadas de instituciones o autoridades, o bien las que suceden en entornos virtuales que transforman las formas tradicionales de profesar la fe.

Con base en lo anterior, planteo las siguientes interrogantes: ¿cómo puede la religión viva contribuir al estudio de las religiones en contextos contemporáneos? Y ¿cuáles son los aportes de la religión viva para las identidades religiosas?, Para intentar responder a estos planteamientos, desarrollaré ambos enfoques y ofrezco una propuesta de cómo pueden enriquecer el análisis del panorama religioso en México y en Latinoamérica.

I. El Estudio de las Identidades Religiosas en México

En el presente apartado desarrollaré el concepto de identidad social y sus nociones y procesos inherentes, posteriormente abordaré el caso específico de las identidades religiosas, para citar investigaciones relevantes sobre el tema en México.

La noción de identidad social cobra fuerza como concepto analítico después de los años setenta en Europa (Dubar, 2010: 39). Las identidades sociales pueden entenderse como un proceso dinámico, en constante cambio, consistentes en la autodefinición y diferenciación respecto a un grupo, asociación u organización. De acuerdo con Gilberto Giménez, la identidad social es la “autopercepción de un “nosotros” relativamente homogéneo en contraposición con los “otros”, con base en atributos, marcas o rasgos distintivos subjetivamente seleccionados y valorizados...” (Giménez, 1994: 170).

Las personas poseen múltiples identidades, construidas con base en su nacionalidad, posición socio-económica, género, orientación sexual, condición laboral o religión, por citar algunos ejemplos. En este sentido, se puede hablar de varias identidades y no de una identidad única. Por ejemplo, una persona puede definirse e identificarse como mujer, mexicana, empleada, católica y perteneciente a la clase media. Cada una de estas categorías son adscripciones a un grupo social específico que cuenta con su propia ideología, narrativas de pertenencia, valores y patrones de conducta.

Las identidades se producen y reproducen en el plano de la vida social, determinadas por un contexto socio histórico específico, es decir dependen del momento y del lugar (Dubar, 2010: 41) en el que se encuentren las personas, y este contexto dota de sentido a las narrativas y a los símbolos empleados por los actores para definirse a sí mismos y a los otros que los rodean. De esta manera, el grupo étnico, el país de origen o un mito religioso, resultan fundamentales para la identificación de los actores con determinados grupos de pertenencia. Pensemos en el mito del éxodo en el judaísmo, referente a la salida del pueblo judío de Egipto, guiado por Moisés. En este caso, estamos ante una narrativa de identificación, compartida por esta comunidad religiosa, en la que los devotos reconocen un momento histórico en común al profesar esa religión.

Al hablar de identidades es necesario referirse a la memoria, en razón de que son procesos interrelacionados. Existe la memoria colectiva y la histórica, y de acuerdo con Maurice Halbwachs:

la memoria colectiva es memoria *dinámica*, está *viva* y es transmitida *vía oral* como herencia fundante de los grupos para brindar *continuidad* a un pasado remoto. Mientras que la memoria histórica es memoria de un pasado dormido, es *estática* y se transmite *vía escrita*, recupera fundamentalmente los eventos coyunturales considerados como puntos de evolución de la sociedad (Juárez, 2010: 64).¹

La memoria, en términos generales, nutre las identidades sociales y es incorporada en las narrativas, dotándolas de referentes y legitimando las acciones de los actores. La memoria es “conciencia que mira hacia atrás, es la que recupera los diversos actos del pasado y los conecta como actos del mismo sí que recuerda” (Souroujon, 2011). Para elaborar sus historias de vida, las personas recurren a su memoria individual, de donde seleccionan momentos emblemáticos útiles en el entendimiento de su lugar en el mundo.

Es preciso resaltar que las identidades sociales guían y dan sentido a las acciones de las personas. Las y los actores construyen narrativas para dar sentido al mundo en el que se desenvuelven, y en este proceso recurren a categorías para definirse y distinguirse de los otros. Sus decisiones y la materialización de éstas en acciones responderán a los valores o la ideología de sus grupos de pertenencia, pero también a expectativas individuales de vida e ideas sobre su papel en la realidad que habitan, aunque

1 Citando a M. Halbwachs, 1950

eso muchas veces signifique entrar en conflicto con otras construcciones identitarias.

Como se mencionó, las identidades sociales son resultado de la socialización de las personas, es decir de la interacción entre mujeres y hombres que comparten un espacio y tiempo específicos, y donde entran en juego la comunicación y el sentido de pertenencia de estas personas. Tomemos como ejemplo la identidad musulmana. El identificarme como parte de esta religión me lleva a creer en las enseñanzas de Mahoma y a practicar ritos específicos, lo cual me fue enseñado por un grupo que profesa el Islam, del cual reconozco ser parte (nosotros) y que me diferencia de los no creyentes (otros).

Por otro lado, en el ámbito de las ciencias sociales, la Antropología se ha interesado en estudiar la realidad de los “otros”, inicialmente en sociedades no occidentales con formas de vida diferentes a las de los antropólogos y catalogadas como exóticas, principalmente desde perspectivas evolucionistas. A la fecha, esta disciplina también prioriza el estudio de culturas y sociedades contemporáneas e industrializadas. Las identidades étnicas, los procesos de construcción del sí mismo y de los “otros” en sociedades subalternas o los referentes de adscripción de minorías, son prueba de que las identidades sociales han estado presentes en la agenda de la investigación antropológica.

El estudio de las identidades sociales conlleva al interés por abordar el fenómeno de las identidades religiosas, con el objetivo de contar con estrategias útiles para comprender los procesos por los que mujeres y hombres se asumen como parte de comunidades religiosas específicas y cómo determinadas prácticas o creencias influyen en las acciones de los fieles. Las identidades religiosas presentan procesos que no deben pasar desapercibidos por los científicos sociales, por ejemplo las narrativas -de nivel trascendental o las autobiográficas-, las formas de expresar y vivir la fe, los referentes de identificación trascendental y el uso de los cuerpos en las experiencias religiosas.

De acuerdo con José Ignacio Cabezón (2006), históricamente el estudio académico de la religión ha sido un encuentro con la alteridad, con la religión de un “otro” considerado incivilizado o inferior, con el argumento de la superioridad del “nosotros”. En este sentido, ese “nosotros” no reconoce como religión al sistema de creencias de los “otros” (Ibid), como sucedió con los evangelizadores católicos españoles durante la Conquista, quienes al llegar al continente americano censuraron y estigmatizaron las

religiones de las sociedades prehispánicas al catalogarlas como paganas e idólatras, ejerciendo también un poder simbólico.

Las y los investigadores de las religiones en México han recurrido al estudio de las identidades religiosas, y entre los temas que considero importante destacar está el cambio religioso (Rivera Farfán 2009; De la Torre y Gutiérrez 2020; Ruz y Garma 2005), la migración internacional y la religión (Odgers y Ruiz 2009; Alatraste 2012; Higuera 2017), las religiones no católicas (Argyriadis 2014; Medina 2020) y las nuevas devociones (De la Torre y Gutiérrez 2024; Gutiérrez 1996).

Renée De la Torre, Christina Gutiérrez Zúñiga y Alberto Hernández desarrollaron el proyecto titulado *Reconfiguración de las Identidades Religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional de Creencias y Prácticas Religiosas en México* (2016). Su meta fue establecer las principales tendencias de la recomposición del campo religioso, entre estos católicos, evangélicos, bíblicos no evangélicos y sin religión; además de analizar sus rasgos regionales, tomando en cuenta modalidades demográficas como grupo etario, sexo, condición rural-urbana, etnicidad, nivel educativo y nivel económico. Los datos obtenidos de esta encuesta buscaron contribuir a la comprensión del cambio religioso en México.

El hablar de identidades religiosas en el contexto de la migración internacional México-Estados Unidos, es referirse a interacciones sociales entre diferentes culturas, además de que la pluralidad religiosa en el país receptor puede fomentar la conversión de los migrantes. En este contexto de trascendencia de fronteras, las y los migrantes renegocian las relaciones con la alteridad (Odgers y Ruiz, 2009), y la religión juega un papel central como referente de identificación.

Recordemos el carácter relacional de las identidades, es decir su origen como producto de relaciones sociales y por lo mismo su condición dinámica. Destacan los trabajos de Olga Odgers, específicamente los referentes al catolicismo como parte de la identidad de los mexicanos en el país norteamericano. Para la investigadora, existen cuatro grandes grupos en el análisis de la relación religión migración México-Estados Unidos: 1. La religión como referente de identidad en la experiencia religiosa; 2. Las asociaciones de migrantes articuladas en torno a referentes religiosos; 3. La vinculación de comunidades de origen y destino a través de la práctica religiosa y 4. La migración como causa de conversión religiosa (Odgers, 2009: 21-22).

Si bien las identidades religiosas han sido objeto de interés de los estudiosos del fenómeno religioso en México desde hace varias décadas, resulta necesario enriquecer el tema con la ayuda de enfoques alternativos, principalmente porque situaciones como la violencia, el incremento de la movilidad a través de fronteras internacionales y el uso de redes sociales virtuales han perfilado escenarios contemporáneos sin precedentes que demandan nuevas estrategias de análisis. En este sentido, la religión vivida resulta una opción idónea para tales fines.

II. La Perspectiva de la Religión Viva. Características y Alcances

El hablar de religión usualmente nos remite a lugares donde mujeres y hombres creyentes se reúnen y profesan su fe, como las iglesias, sinagogas, templos o mezquitas, o bien a las celebraciones religiosas, tiempos extraordinarios que buscan vestir de sacralidad una vida común u ordinaria. Los estudiosos del fenómeno de la religión también han centrado su atención y esfuerzos en estos espacios y tiempos “sagrados”, sin embargo lo religioso ocurre prácticamente en todos los ámbitos de la vida social de las personas religiosas, es decir, en su vida diaria, en su cotidianidad (Ammerman, 2021). Es así que, por ejemplo un altar personal a la Santa Muerte improvisado por un conductor sobre el tablero de su autobús ó una mujer meditando con mantras budistas y guiada por un tutorial encontrado en internet, constituyen ejemplos de religión vivida.

La religión vivida puede entenderse como la religión de las personas en la vida cotidiana. Leonardo Primiano (1995), introduce el concepto de *religión vernácula* como “la religión como es vivida: como los seres humanos la encuentran, entienden, interpretan y la practican” (p. 44). Este concepto además critica la noción de *folk religion* o religión popular, la cual considera la existencia de una religión oficial y menosprecia toda una gran variedad de prácticas o manifestaciones espirituales. De acuerdo con Primiano, los académicos constantemente han nombrado las creencias religiosas de las personas en formas residuales y despectivas como religión “popular” ó “no oficial” y han yuxtapuesto estos términos en un modelo dual con la religión “oficial” (1995: 38).

Por ejemplo, si tomamos el caso de Latinoamérica, históricamente el catolicismo ha sido considerado como religión, en tanto las prácticas que incorporan lo católico con saberes prehispánicos y afroamericanos, han

sido considerados religiones populares, como si la religión fuera algo que existiera en estado puro y al exponerse a nuevos contextos, corriera el riesgo de ser contaminada (Primiano, 1995).

De acuerdo con Nancy Ammerman (2014), “buscar la religión vivida significa que debemos mirar en las formas encarnadas y promulgadas de espiritualidad que ocurren en la vida diaria” (p. 190). Esto implica no solo interesarse en las prácticas de líderes religiosos sino también en las propias de la gente ordinaria. Sin dejar de lado lo vivido en las instituciones o lugares religiosos, como curiosos del tema debemos poner especial atención en los hábitos de la gente religiosa, en sus experiencias individuales que les permiten administrar lo espiritual de acuerdo a sus necesidades y problemas comunes, pero que también responden a un contexto socio-histórico específico que moldea esas prácticas. Por ejemplo, una persona que profese el catolicismo tuvo que haber sido socializada en un contexto donde esta devoción estuvo presente, y donde aprendió las enseñanzas de esa fe, sin embargo estas prácticas estarán adaptadas a la realidad específica del creyente, por lo que intentarán resolver o explicar aspectos específicos de su vida.

Como se mencionó, la religión vivida cuestiona el concepto de religión popular (*fólk religion*), o la “religión de la gente ordinaria que pasa más allá de los límites y generalmente sin la aprobación de las autoridades religiosas” (Ammerman, 2014: 190), al considerarlo como parte de una visión etnocéntrica que nos remite a la existencia de una religión oficial, la cual a su vez detenta un dogma religioso, así como prácticas institucionalizadas y autoridades reconocidas para la administración de estas prácticas y creencias. Es innegable que lo religioso ocurre sin la aprobación de autoridades o el rígido seguimiento de ritos autorizados. En la vida diaria, lo trascendente o espiritual es adaptado a múltiples estilos de vida, gustos y aprendizajes, y eso no significa que las formas ordinarias de profesar la fe carecen de valor o se les debe negar el calificativo de religión.

Uno de los aportes más destacados de la perspectiva de la religión vivida es que nos permite comprender ideas y prácticas que en otras circunstancias no se entenderían como religiosas (Ammerman, 2021: 26). Desde este enfoque, no se trata de juzgar lo que es y no es religión, basándonos en los parámetros de la mirada Occidental, donde cualquier práctica espiritual diferente al Cristianismo o Catolicismo es subestimada y caracterizada como inferior, primitiva o impura (Holdrege, 2010). Es así que los estudiosos de la religión pueden centrarse en prácticas espiri-

tuales individuales o desenmarcadas de alguna institución oficial, incluso de una comunidad.

Es de resaltar la imposibilidad de definir la religión únicamente como la pertenencia a una comunidad religiosa o bien, como una relación jerárquica o de subalternidad con una deidad, porque estaríamos limitando nuestra comprensión de este fenómeno social (Ammerman 2021: 21). Como se mencionó anteriormente, una práctica puede definirse como religiosa por su carácter espiritual, es decir la creencia en una realidad más allá de la ordinaria. Ammerman (2021) refiere que podemos encontrar una amplia variedad de formas de espiritualidad, moldeadas por contextos culturales específicos. Es posible mencionar varios ejemplos de espiritualidad cotidiana en el panorama religioso en México, como los santos o personajes venerados por grupos marginalizados y no reconocidos por la Iglesia Católica; o los *wixárikas* (huicholes) y su uso ritual del peyote para conectarse con sus ancestros.

Las ciencias sociales, en su afán por comprender y explicar lo religioso, han centrado su mirada mayoritariamente en las instituciones religiosas, y cuando la religión está institucionalizada, se espera que ocurra en lugares específicos, es decir, que esté separada de otras esferas de la vida social (Ammerman, 2021: 39). Sin embargo, si estamos interesados en la experiencia religiosa de la vida diaria es necesario observar en lugares comúnmente inusuales en este ámbito, como espacios públicos, centros laborales, hogares o actividades recreativas. Asimismo, debemos poner atención en características materiales, visuales y corporales, por ejemplo en objetos religiosos, tatuajes, sentimientos, incluso olores y sabores, debido a que estos elementos forman parte de la experiencia religiosa en el plano de la cotidianidad.

Ammerman (2021) sostiene que el enfoque de la religión viva es multidimensional y consta de seis aspectos: 1. Corporal, 2. Material, 3. Emocional, 4. Estético, 5. Moral y 6. Narrativo.

En la comprensión de las prácticas de la religión viva, el cuerpo es el medio por el que experimentamos lo espiritual, a través de ritos donde se ve, escucha, toca, huele o prueba. Respecto a lo material, se debe poner atención en dónde suceden las prácticas religiosas y en objetos concretos, en la producción y el lugar de lo sagrado (Ammerman, 2021: 98-99). Por otro lado, lo religioso no puede comprenderse en ausencia de las emociones, tales como la tristeza, la felicidad, el placer o el sufrimiento, producidas y reproducidas en la realidad social.

Al hablar de la dimensión estética, en la religión vivida se busca la belleza, entendida como lo satisfactorio, placentero o confortable (Ammerman, 2021: 141). Además, las prácticas religiosas presentan una dimensión moral, es decir lo bueno o malo en el actuar de las personas. Finalmente, en un contexto religioso, es importante la forma en que la gente se comunica entre sí, mediante narrativas útiles en la definición de uno mismo y para guiar las prácticas religiosas de la vida diaria. Estas seis dimensiones se encuentran interrelacionadas en la experiencia religiosa.

Respecto a las herramientas para aprehender la realidad, las investigaciones sobre religión vivida han empleado métodos etnográficos y visuales (Ammerman, 2014: 203). Con base en lo anterior, los investigadores sociales, con el objetivo de comprender la experiencia religiosa, pueden optar por realizar etnografía en los lugares donde diariamente las mujeres y hombres religiosos llevan su vida común, por ejemplo en sus lugares de trabajo, en el transporte público, durante una reunión vecinal o familiar, en sus hogares, etc. En tanto los métodos visuales son herramientas útiles para entender cómo la gente construye significados a través del acto de ver, principalmente imágenes religiosas. Para David Morgan (2005), “la cultura visual de las creencias ofrece a los académicos la oportunidad de comprender las maneras poderosas y penetrantes en las cuales los devotos ven el mundo, lo organizan y lo evalúan” (p. 260).

Ciertamente la perspectiva de la religión vivida resulta útil en la comprensión de la religión en la contemporaneidad, al interesarse por la experiencia religiosa –ese acto individual y único de vivir lo espiritual– en ámbitos de la vida diaria de mujeres y hombres religiosos, sin dejar de lado a las instituciones religiosas, pero sin colocarlas como protagonistas de estos procesos. Es así que la función de la religión vivida no será evidenciar las diferencias entre las prácticas privadas y las dictadas por los líderes religiosos, sino que se interesará por cómo la religión ayuda a las personas comunes a lidiar con problemáticas cotidianas, específicamente en el caso de México en contextos de violencia, pobreza y marginación, situaciones producidas en gran parte por un pasado colonial y una realidad actual de dependencia y dominación. En este sentido, resulta importante recurrir a herramientas metodológicas que den voz a las y los actores religiosos, para comprender cómo entienden su realidad e interpretan su vida diaria, de acuerdo a fuerzas superiores o realidades trascendentales.

Con la finalidad de enriquecer el análisis del panorama religioso en México y en Latinoamérica, son necesarias más investigaciones que re-

curran al enfoque de la religión vivida. Una de las obras más recientes y emblemáticas al respecto es la del sociólogo argentino Gustavo Morello, titulada *Una Modernidad Encantada. Religión vivida en Latinoamérica* (2020), donde derivado del estudio en tres ciudades (Montevideo, Uruguay; Córdoba, Argentina y Lima, Perú) indaga sobre cómo las personas entienden y viven la religión, encontrando prácticas que involucran cuerpos, narrativas y emociones. El estudio resalta experiencias religiosas como la posesión de altares caseros, oraciones personales y el uso de redes sociales (p. 157).

Una vez detalladas las características, alcances y ejemplos sobre la perspectiva de la religión vivida, presentaremos una propuesta de cómo puede aportar estrategias de conocimiento a las identidades religiosas en México.

III. Aportes de la religión vivida para el estudio de las identidades religiosas en México

Después de presentar ambos enfoques, propongo cómo la religión vivida puede contribuir a los estudios de las identidades religiosas. De igual forma, se busca que ambas perspectivas, en trabajo conjunto, ayuden a comprender mejor las prácticas, dinámicas y creencias religiosas en la realidad contemporánea.

Como primer punto se encuentra la experiencia religiosa. En el mundo actual, lo religioso parece apartarse de las instituciones y autoridades para centrarse más en la experiencia individual de mujeres y hombres que buscan en el mercado de lo espiritual lo mejor a su conveniencia, o bien aquello que se adapte a su contexto específico y necesidades diarias. Por ejemplo, la espiritualidad *new age* si bien se origina en países occidentales, ha sido adaptada a sociedades subalternas como la mexicana, con características decoloniales en la crítica a parámetros impuestos que atentan contra el bienestar de las personas (De la Torre y Gutiérrez, 2023).

Además, con el avance de la tecnología, es posible para cualquier persona con acceso a internet, informarse sobre diferentes prácticas y creencias provenientes de diversas latitudes a nivel mundial. Tomemos el caso de un trabajador que busca en la meditación budista un remedio para el estrés laboral, y que también consulta a su oráculo mediante el tarot, sin dejar de profesar el catolicismo en eventos familiares. En este sentido, la experiencia religiosa, al igual que las identidades individuales, se nutren

de diferentes saberes y adscripciones, pero resulta algo personalizado, lo cual varía de una persona a otra.

Las identidades religiosas y la religión vivida no son perspectivas opuestas o excluyentes entre sí. Como lo menciona Nancy Ammerman (2021), “estudiar la religión vivida como una práctica significa que la gente, los eventos y las instituciones ponen sus identidades religiosas en práctica. Algunas veces esas prácticas incluyen profesar creencias o reclamar una identificación religiosa” (p. 19-20). Poner atención en la religión vivida significa valernos de las narrativas empleadas por la gente religiosa para construirse diariamente y significar su mundo de vida cotidiano, al igual que sus relaciones con otros creyentes y con quienes no comparten su fe, con la finalidad de comprender lo religioso más allá de las categorías impuestas por los académicos.

Esto nos lleva precisamente al segundo aspecto, a las narrativas. Para Ammerman (2021), un estudio de las prácticas religiosas necesita considerar cómo la gente se comunica entre sí. Las prácticas estructuradas y habituales están moldeadas por historias implícitas acerca de lo que está pasando y por qué, donde influyen los roles que desempeñamos (p. 177). Esto nos recuerda a las identidades como guías de acción, por ejemplo la creación de historias autobiográficas que responden a la pregunta: “¿quién soy y cuál es mi lugar en el mundo?” y cuya respuesta estará moldeada tanto por adscripciones a determinados grupos o comunidades, como por experiencias individuales de vida.

De acuerdo con la misma autora (2014), encontrar “la religión en la vida diaria debe informar e informarse por las conversaciones acerca de la naturaleza de la vida diaria” (p. 202). Cuando la gente habla, por ejemplo acerca de trabajar, de visitar a sus familiares o de ir al supermercado, es posible encontrar significados religiosos en sus historias. En tanto el estudio de las identidades también se interesa por las narrativas y múltiples investigaciones han empleado análisis discursivos. Con base en lo anterior, se aprecia cómo ambas perspectivas buscan comprender cómo las personas religiosas se definen a sí mismas para ubicar su lugar en el mundo mediante construcciones narrativas.

Por otro lado, el estudio de las identidades religiosas podría retomar la dimensión de la materialidad propuesta por la religión vivida. En este sentido, los espacios y objetos empleados en contextos religiosos forman parte de las construcciones de referentes identitarios. Tomemos como ejemplo las representaciones de vírgenes marianas en México y su ubica-

ción en santuarios específicos. En el caso de la Virgen de Juquila, ubicada en el santuario de Santa Catarina Juquila en Oaxaca, la imagen ha llegado a formar parte de la identidad de los habitantes de la comunidad e incluso la veneración a esta virgen ha traspasado fronteras internacionales, debido a que también se le adora y celebra en Los Ángeles, California, Estados Unidos.

La dimensión corporal de la religión vivida también puede vincularse con las identidades. Para el estudio de las identidades individuales, el cuerpo es primordial en el entendido de que las personas, en la construcción de su autopercepción, retoman rasgos físicos y fisionómicos, como el color de la piel y del pelo, la forma de los ojos o marcas corporales, además estas características pueden ser referentes de identificación entre integrantes de un mismo grupo social o bien de distinción con quienes no poseen tales rasgos.² En el caso de las identidades religiosas, el sentido de pertenencia a un grupo o comunidad religiosa puede expresarse mediante el cuerpo. Un ejemplo son los tatuajes con motivos religiosos, como el caso de los fieles a la Santa Muerte, quienes portan orgullosos la imagen de esta polémica figura en diferentes partes del cuerpo para dar cuenta de su fe, cariño y respeto a la también llamada niña blanca.

Por último, las identidades sociales se construyen a partir de las vivencias cotidianas, es decir, el entendimiento y aceptación del rol asumido en la realidad social está determinado por las diferentes experiencias que enfrentamos de forma diaria, también la construcción del sí mismo cobra sentido con eventos rutinarios que muchas veces pasan desapercibidos por considerarlos repetitivos u ordinarios. Sin embargo, lo cotidiano puede entenderse a partir de una mirada religiosa: el infortunio y la incertidumbre, presentes en la vida diaria de mujeres y hombres religiosos, puede intentar explicarse en la creencia en fuerzas suprahumanas. Además, no debemos dejar de lado que en la vida diaria se pueden interpretar situaciones con base en conceptos tradicionalmente presentes en las prácticas religiosas, como el bien y el mal, la muerte, lo trascendental y lo extraordinario.

2 Erving Goffman desarrolla en su obra *Estigma: La identidad deteriorada* cómo las deformidades físicas son rasgos de identidad y motivos de discriminación.

Consideraciones Finales

A lo largo del presente texto se revisaron dos perspectivas: las identidades religiosas y la religión vivida, con la finalidad de llegar a una mejor comprensión de las religiones en la actualidad, principalmente en el contexto mexicano y latinoamericano, donde prevalecen escenarios de violencia y marginación, a la vez que una mayor cantidad de mujeres y hombres religiosos usan recursos tecnológicos en la administración de lo espiritual y trascendental.

Mediante la exposición de ambos enfoques se demostró que la religión vivida, además de contribuir a comprender las diferentes manifestaciones religiosas en la actualidad, puede enriquecer los estudios de las identidades religiosas en México, al enfatizar en dimensiones como la narrativa, la materialidad y la corporalidad en la construcción de la auto-percepción y diferenciación de personas con base en grupos religiosos y en experiencias individuales. Las identidades religiosas y la religión vivida son compatibles y en trabajo conjunto aportarían recursos teóricos y herramientas metodológicas para las investigaciones en temas religiosos.

El reto académico en nuestros días consiste en comprender las experiencias religiosas en sociedades con un pasado colonial cuyas consecuencias continúan afectando a un gran número de personas y donde la violencia, la inseguridad y la desigualdad parecen formar parte de la cotidianidad de mujeres y hombres, condiciones que no sólo se extienden en toda esta región, sino que también moldean nuevas formas de vivir la fe.

Bibliografía

- ALATRISTE, Ingrid (2014), *Análisis iconográfico y del discurso sobre la Santa Muerte en tres escenarios: ciudad de México, Tijuana y Los Ángeles*. Tesis de Maestría en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana. p. 188
- AMMERMAN, Nancy (2014), "Finding Religion in Everyday Life." *Sociology of Religion*, 75 (2), pp. 189-207.
- _____ (2021), *Studying lived religion. Contexts and Practices*. New York. University Press. p. 255
- ARGYRIADIS, Kali (2014), "Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería". *Desacatos Revista de Ciencias Sociales*, (17), pp. 85-106.

- CABEZÓN, José Ignacio. (2006), "The Discipline and Its Other: The Dialectic of Alterity in the Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 74, March 2006, pp. 21-38.
- DE la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina (2023), "The New Age and the awakening of a decolonial consciousness from Mexico". *Social Compass*. Vol. 70, No. 4, pp. 498-514.
- DE la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina (2020), *Cambio religioso en Guadalajara: perfiles y comportamiento en tres décadas (1996-2016)*. El Colegio de Jalisco, Universidad de Guadalajara. p. 356
- DE la Torre, Renée, Christina Gutiérrez Zúñiga y Alberto Hernández (coord.) (2016), *Reconfiguración de las Identidades Religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreeer 2016*. Ciudad de México, CIESAS, COLEF.
- DUBAR, Claude (2010) "Crisis de las identidades y mutación de la modernidad" en Loeza, Laura (coord.) *Identidades, subjetividades y actores sociales*. México. UNAM/CEIICH. pp. 39-58.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1994), "Comunidades primordiales y modernización en México", en Giménez y Pozas (coordinadores). *Modernización e identidades sociales*. México. UNAM/Instituto Francés de América Latina. pp. 149-183.
- GOFFMAN, Erving (2006), *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires-Madrid. Amorrortu Editores. p. 176
- GUTIÉRREZ Zúñiga, Cristina (1996), *Nuevos Movimientos Religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. Guadalajara. El Colegio de Jalisco, p.134
- HALBAWCHS, M. (1950), *La mémoire collective*. París: Albin Michel.
- HIGUERA, Antonio (2017), "La religión transterrada: El Culto a la Santa Muerte en Nueva York". en Hernández, Alberto (coord.) *La Santa Muerte: Espacios, cultos y devociones*. Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte. El Colegio de San Luis. pp. 229-249.
- HOLDREGE, Barbara A. (2010), "The Politics of Comparison: Connecting Cultures Outside of and in Spite of the West". *International Journal of Hindu Studies*, 14(2-3), pp. 147-175.
- JUÁREZ Romero, Juana (2010), "Nación e identidad nacional en México: su construcción a través de la historia", en Loeza Reyes, Laura, (coord.). *Identidades, subjetividades y actores sociales*. México, Centro de investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, Colección Debate y Reflexión, pp. 59-90.
- LOEZA Reyes, Laura (coord.) (2010), *Identidades, Subjetividades y Actores Sociales*. CEIICH. UNAM. México. p. 157

- MEDINA, Arely (2020), “Narrativas de Identidad Islámica: Universalismo, Latinidades y Nacionalismos para el caso de México y Estados Unidos”. *Cultura y Religión*. vol.14 no.1, Iquique, jun. 2020. pp. 142-161
- MORELLO, Gustavo (2020), *Una Modernidad Encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- MORGAN, David (2005), *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, University of California Press, California, p. 333
- ODGERS, Olga. 2009, “Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión” en Odgers, Olga y Ruiz Guadalajara, Juan Carlos. (Coord.). 2009. *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. El Colegio de la Frontera Norte. El Colegio de San Luis. Miguel Ángel Porrúa, 1ª Ed. pp. 13-29.
- ODGERS, Olga y Ruiz Guadalajara, Juan Carlos (Coord.) (2009), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. El Colegio de la Frontera Norte. El Colegio de San Luis. Miguel Ángel Porrúa, 1ª Ed. p. 565.
- PRIMIANO, Leonardo (1995), “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”. *Western Folklore*, Vol. 54, No. 1, pp. 37-56.
- RIVERA Farfán, Carolina (2009), “Predicación sin fronteras: de la difusión a la adscripción religiosa en el Soconusco”, en Odgers, Olga y Ruiz Guadalajara, Juan Carlos. (Coord.). 2009. *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. El Colegio de la Frontera Norte. El Colegio de San Luis. Miguel Ángel Porrúa, 1ª Ed. p. 565.
- RUZ, Mario H. y Garma, Carlos (2005), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, p. 177.
- SOUROUJON, Gastón (2011), “Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación”. *Revista Andamios*. Vol. 8, No. 17, México, pp. 233-257.

Niñas de riveras. Un altar rústico oaxaqueño a la Santa Muerte

ANTONIO HIGUERA BONFIL

Introducción

Este capítulo presenta, *grosso modo*, la historia de un altar público que no pretendía ser, pero al enfrentar circunstancias poco comunes se convirtió en un espacio de culto, aun cuando sus cuidadores no son creyentes de la Santa Muerte y no asumen el liderazgo de lo que ahí ocurre. Lo cierto es que se dedican a atender a los devotos y aportan un espacio en el que la veneración no está pautada ni sigue una sola tradición.

Oaxaca ha mostrado recientemente gran vitalidad en la devoción a la Santa Muerte. No solo hay referencia histórica a dicho numen en esta entidad (Valverde, 2018) sino que en tiempos recientes el número de altares públicos ha crecido de manera importante.

Este incremento se expresa en la organización de calendas en que se muestra públicamente esta devoción. En la ciudad de Oaxaca se celebra este evento en día de muertos; no se trata de los creyentes que asisten a un altar de barrio, donde se organiza una fiesta, tampoco realizan una procesión recorriendo unas cuantas calles, en tanto evento aislado.

Lo que hoy se puede documentar es la actividad de diversos líderes de culto que se organizan para llevar adelante una calenda conjunta de cierta envergadura, que cuenta con varios cientos de devotos, que se caracterizará en otra sección de este trabajo.

La presencia de varios pueblos originarios en el estado ha significado que las costumbres locales estén fuertemente teñidas por su cosmovisión y su cultura. La relación vida-muerte es un importante elemento que ha dejado una celebración local *sui generis*, que escenifican no solo al interior de un pueblo, vinculando a los residentes de diferentes barrios, sino que inclusive se extiende a varias localidades, configurándose en un elemento de identidad frente a otros pueblos.

La remembranza de la muerte

Como se ha dicho en la sección anterior, varios pueblos de Oaxaca festejan anualmente *La Muerteada* a principios de noviembre. Hay varias versiones de esta celebración, donde las diferentes comunidades se apegan a una tradición específica de la fiesta; en ellas se estila un cortejo que recorre la población, haciendo estaciones para bailar y beber. De profundas raíces indígenas, las distintas circunstancias de los pueblos del Valle de Oaxaca han desarrollado diferentes dinámicas que suelen ser reflejo de las condiciones sociales, económicas y rituales alrededor de quien ha fallecido.

Varias autoras y autores han escrito sobre esta tradición, a continuación presento una síntesis de lo que constituye esta celebración:

Bernardo (2005) sintetiza estas fiestas, señalando su carácter general:

Anualmente en diversos pueblos que rodean a la ciudad de Oaxaca (en el sureste mexicano), en la noche del primero de noviembre se realiza una comparsa de enmascarados conocida como *Muerteada*.

Las celebraciones de Día de Muertos varían de acuerdo a las tradiciones regionales, formas de pensamiento o reglas de convivencia propias de cada lugar. En la región del Valle de Oaxaca se realizan las comparsas de enmascarados con las que se cree que se encamina a las almas en su viaje de retorno al mundo de los muertos. Estas comparsas son llamadas *Muerteadas* debido a la celebración que las enmarca, además, en la procesión el personaje principal es la Muerte. Esencialmente, la *Muerteada* es una procesión nocturna en la que se ejecuta una representación teatral en diversas ocasiones y en diferentes lugares. (p. 195)

Murillo y Del Río (2014) reseñan los personajes que participan en la *Muerteada* de San Sebastián Etna y señalan el segundo encuentro, exclusivo para mujeres:

(...) comparsa y escenificación de época de hacienda, Son 13 personajes, Diablo grande, Viejos (2), Viuda, Muerto, Cura come masa, Dr. Enfermera, El guardacampos, El mordelomo, Diablo chico, Huerfanito y huerfanita. Todos los personajes son interpretados por hombres. Hay un guión de todo lo que dicen en la obra, pero le agregan cosas que pasan en el pueblo durante ese año, cosas de los pobladores como chismes. Es organizada ese año por un grupo de hombres que les dicen los chocotorros. Terminó en el panteón a las 6 am. Cierran con la canción “dios nunca muere”.

La octava (Muerteada de mujeres): comparsa y escenificación de época de hacienda, Son 13 personajes, Diablo grande, Viejos (2), Viuda, Muerto, Cura come masa, Dr. Enfermera, El guardacampes, El mordelomo, Diablo chico, Huerfanito y huerfanita. Todos los personajes son interpretados por mujeres. La viuda es un hombre (gay).

La actividad se realiza en casa de una persona del pueblo. Una persona me dijo que se organizan con 1 mes de anticipación y con 15 días preparan los versos. Los personajes los eligen en la primera reunión y se los dan a quien se los piden.

Presentan la obra diciendo que la tradición se conserva con 3 elementos: música, bebida y el baile. La mayoría de las mujeres que participaban tenían entre 30-40 también había algunas adolescente y niñas. Los disfraces los hacen ellas y algunas los arman el mismo día. Ellas hacen todos sus accesorios. Casi todas las personas de las que hablan en los versos son hombres. (p. 925)

Vargas (2019) explica los rasgos de la fiesta de San Agustín Etlá:

(...) Las “Muerteadas” consisten en procesiones barriales en las cuales, durante 18 horas continuas, sus participantes bailan, gritan y consumen alcohol al ritmo de las melodías carnavalescas de un grupo musical tradicional. Las prácticas festivas efectuadas durante las Muerteadas externamente manifiestan un desorden carnavalesco, inverso y caótico; sin embargo, al interior de su estructura forman un ciclo de reproducción sociocultural por el cual los habitantes de la localidad, durante su ciclo de vida, se integran a las dinámicas económicas, políticas y domesticas de la organización social local. (p. 157)

(...) La fase de Fiesta de las Muerteadas abarca una duración de 18 horas continuas. Durante este tiempo, las expresiones festivas ocurren en cuatro momentos constitutivos: la “Bienvenida” que los habitantes de cada barrio dan al grupo musical; “la Relación” que es una dramatización realizada por diferentes personajes tradicionales y cuyo objetivo es exponer públicamente, en forma de verseos espontáneos, los acontecimientos polémicos anuales y tabús de la población barrial. El momento de “las Procesiones” consiste en los recorridos que cada Muerteada efectúa por las calles del municipio; integralmente los tres recorridos forman movimientos levógiros y dextrógiros que simbólicamente son mecanismos de purificación del territorio (Bonfiglioli, 2010). La conclusión de la Muerteada es el último de los momentos y a su vez está subdividido en dos etapas: el “Encuentro” entre las Muerteadas de los barrios de San Agustín y San José y el Cierre de la festividad. El primero consiste en un enfrentamiento melódico entre los grupos musicales de cada Muerteada y entre los participantes disfra-

zados de cada conjunto festivo; el cierre es la consumación de la fiesta, donde los organizadores se felicitan por la ejecución satisfactoria de la Muerteada y las bandas de viendo de cada barrio interpretan la melodía “Dios Nunca Muere”, canción insignia del estado de Oaxaca. (p. 161)

Finalmente, Luna (2020) da cuenta del proceso de creación y desarrollo de un proyecto de educación básica para promover y difundir las tradiciones del día de muertos en Oaxaca., específicamente en el municipio de Santa Cruz Xoxocotlan, localizado en los Valle Centrales. Además de investigar con los infantes diversos elementos de esa conmemoración en distintas etapas históricas, culminaron las actividades con la organización de una Muerteada con la participación de los estudiantes.

Es común que las comparsas se organicen por barrios, que expresan de distintas formas haber originado la tradición. Las pinturas murales en la localidad suelen manifestar ese sentimiento de apropiación, que enuncia y valida la posición de los residentes de cada barrio.



Fotografías 1 y 2. Murales de San Agustín Etla, manifestaciones para autentificar el origen de la muerteada en la comunidad. Fotografías del autor.

En algunas localidades las comparsas han incorporado elementos modernos, sumando personajes de diferentes tradiciones, épocas y lugares que, inclusive, no son de origen mexicano. Por ello la presencia de bailarinas exóticas, hadas, gnomos, momias, zombies y una amplia gama de espectros ya es notoria. Muchos turistas nacionales y extranjeros hacen acto de presencia en las muerteadas, algunos portan un disfraz, otros se integran al baile y el consumo de alcohol.

La devoción a la Santa Muerte en Oaxaca

Esta práctica religiosa en Oaxaca está poco documentada por las ciencias sociales, por lo que no son comunes las investigaciones publicadas sobre

altares a la Santa Muerte, pero Valverde (2018) reseña ampliamente la historia de la imagen de Santo Domingo Yanhuitlán, localidad ubicada a noventa y dos kilómetros al noroeste de la capital del estado.

Su trabajo reporta diversos estudios e hipótesis sobre el origen de la imagen. Recupera la forma en que se constituyó una comunidad de creyentes y, citando diversos autores, describe cómo pasó de figura procesional en la celebración de la semana santa de la iglesia católica local, a ser un elemento de museo al que se le rinde culto de manera sui generis.

Sin embargo, los medios de comunicación aportan mucha información sobre la devoción en diversas poblaciones oaxaqueñas. Varias notas y reportajes noticiosos dan cuenta del crecimiento de la comunidad de creyentes. Estas fuentes muestran claramente la plasticidad que caracteriza esta devoción. A manera de muestra, se incluyen las características de las celebraciones a la Santa Muerte en distintos puntos de Oaxaca, casi todas verificadas a principios de noviembre, fiesta típica de día de muertos en México.

La zona sur de la ciudad de Oaxaca ha sido escenario recurrente de las peregrinaciones organizadas con el fin de dar a conocer la naturaleza y devoción a la Sana Muerte. En 2011 se informa de una calenda cuyo recorrido es del parque del amor hacia el municipio Santa Lucía del Camino. El punto de inicio es un área cercana a la central de abasto en la que viven familias de clase media y media baja que se caracteriza por su inseguridad; la información recopilada señala que en general los habitantes de Oaxaca van a ese punto de la ciudad sólo cuando es necesario.

En Santa Lucía del Camino, destino de esta calenda, es un municipio conurbado con la ciudad y ahí hay una capilla a la Santa Muerte desde el año 2004.

En esta ocasión, por cuarto año consecutivo partieron del Parque del Amor, con rumbo a la capilla localizada en la ampliación de Santa Lucía del Camino, donde estará la convivencia esperando.

De acuerdo con Sol Ruiz, una de las encargadas de la capilla, a siete años de estar funcionando, en este 2011 incrementó en un 80 por ciento el culto a la “Niña Blanca”, ya que cada vez más personas se interesan por adorarla.

“Vinieron más personas, con más imágenes para que se les hicieran sus vestidos, incluso de otros estados como Veracruz y de las regiones como el Istmo de Tehuantepec”, indicó. (Jerónimo, 2011)

A finales de 2016 se reportó que en la Agencia de policía de Cinco Señores, en el municipio Oaxaca de Juárez, capital del estado, se ha organizado en repetidas ocasiones una comparsa en honor a la Santa Muerte. Este evento inició en 2008 y se efectuó al menos durante una década. Jerónimo (2016) reporta que alrededor de un centenar y medio de personas acudió a esta comparsa.

Al año siguiente, se llevó adelante una caravana motorizada que partió, también, del Parque del amor, recorrió calles de la Central de abasto y concluyó en un centro social, donde se verificó la fiesta de celebración. La nota del periódico El Imparcial refiere que en esta ocasión confluyeron varios altares de las colonias Cuauhtémoc y Miguel Alemán para conformar la calenda anual a la Santa Muerte (Cruz, 2017)

Un interesante reportaje, del que no se pudo confirmar la fecha de publicación, se dice lo siguiente:

Cientos de personas rendían culto a la Santa Muerte cada 31 de octubre, el punto de reunión, el Parque del Amor en la capital de Oaxaca. Sin timón, pues su organizador fue asesinado en 2016, la organización que en fechas pasadas iniciaba en este mes, quedó en el abandono.

A partir de la muerte del comerciante y dirigente de la calenda en honor a este objeto, Israel Camacho Pérez, “El Pantera”, las procesiones están temporalmente suspendidas, informó el comerciante Hugo Esquivel.

Los creyentes de la “Niña Blanca” adoraban sus imágenes, las vestían y las preparaban para recorrer las calles al son de las bandas de viento, de música de mariachis, un gran colorido, alegría y ostentación caracterizaban la celebración, pues joyas de oro nunca dejan de acompañar a esta figura.

Aunque la iglesia católica rechaza esta creencia, existe un sector que venera la imagen y la honran para obtener mejoras económicas y de salud.

La “Niña Blanca” ha cobrado fuerza entre la población oaxaqueña, sobre todo en estas fechas en donde la crisis económica ha pegado en sus bolsillos.

También la piden apoyo en problemas familiares, como posibles divorcios, malos entendidos o situaciones que pongan en riesgo el matrimonio.

El comerciante Hugo Esquivel, asegura que la imagen de la “Niña Blanca” y la de “Jesús Malverde”, venerado entre los que se dedican al narcotráfico, se comercializa igual que una imagen católica. Los precios

de ambas figuras oscilan entre los 25 pesos y los 3 mil500, dependiendo del tamaño y el material.

En lugar de bendecirla como a las imágenes religiosas, la Santa Muerte es “curada”, es decir, se le colocan lociones preparadas para la buena suerte, el dinero, entre otras necesidades.

La imagen e la Santa Muerte debe ser venerada constantemente según sus fieles. Los que confían en sus poderes la colocan en un altar, que acompañan de veladoras, pan, chocolate, mezcal, cigarros, flores, cerveza, “lo que a uno le nazca”, indica el vendedor- (ONVINOTICIAS. S.f.)

La misma agencia de noticias informó en 2023 que tras el encierro por la pandemia de covid-19, se ha reorganizado la calenda en honor a la Santa Muerte por segundo año consecutivo. Nuevamente la congregación Luz y Esperanza -fundada por El Pantera- encabeza la organización de este evento. La nota informa, además, que esta devoción ha crecido al grado de que muchas familias hacen esta fiesta en sus casas, sin salir a las calles a manifestar su fe. (ONVINOTICIAS, s.f. 2)

Tras la pandemia, las festividades a la Santa Muerte continuaron en la ciudad de Oaxaca, en 2023 se reporta la calenda a la Santa Muerte por segundo año consecutivo. A la cabeza Rodolfo Neflatí Galindo Rodríguez, representante del altar *Luz y Esperanza*, señala que cada vez hay más creyentes y la congregación ha crecido, invita al público a acercarse a esta devoción para comprobar que no tiene una naturaleza maligna, como se ha hecho creer a la gente. Galindo resalta que las peticiones a la Santa Muerte son del mismo tipo que a otros santos y vírgenes católicos, que entre los creyentes de este altar se pide por el bien de la familia, necesidades económicas y superar las adversidades. Festejan a la Santa Muerte el 2 de noviembre, acompasando esta celebración con el día de muertos, celebración tradicional mexicana, resaltando que la calenda es en agradecimiento por los favores recibidos por los creyentes. (Canal 13, 2023)

En otras latitudes del estado de Oaxaca, esta devoción también tiene presencia en los medios. En Tuxtepec, ciudad oaxaqueña localizada a unos 200 Km. al noreste de la capital del estado, y casi colindante con el estado de Veracruz, la presencia de la Santa Muerte se ha hecho notoria. Esta zona oaxaqueña se caracteriza por el cultivo de la caña de azúcar y su producción frutícola, aunque también son importantes la ganadería, la pesca y el comercio

En esta ciudad de más de cien mil habitantes abriría sus puertas un templo en 2019 y dos años después comenzarían las actividades de una capilla para su culto. La señora Elizabeth Rodríguez promovió la construcción del templo y su funcionamiento ha sido continuo desde entonces. La edificación tuvo como base una capilla pública y hoy es un inmueble de material, con aforo cien personas, tiene dos plantas y los días primero de cada mes se celebra una misa; además, se realizan rituales de abundancia, retiro, limpias y sahumerio. El primero de noviembre es la fecha de la fiesta anual en este centro de culto religioso. (Carmona, 2021)

En esta misma localidad iniciaría actividades de culto una capilla en 2021. De acceso libre al público, este recinto se ubica en el predio de una vivienda, tiene cuatro metros cuadrados de superficie y fue construido con blocks, puertas y ventanas de madera, además de techo de lámina de dos aguas (El piñero, 2021)

La primera capilla dedicada a la Santa Muerte en San Pedro Ixtlahuaca, localidad con más de 14,000 habitantes, inició sus actividades en 2014. Localizada a pocos kilómetros de la capital oaxaqueña, hacia el oeste, San Pedro es un escenario multicultural -regido bajo usos y costumbres- en el que se hablan 10 idiomas indígenas, entre las que sobresalen el zapoteco, el mixteco y el mixe. Las actividades económicas más importantes en esta localidad son el cultivo de maíz y el comercio (Data México, 2023).

Ericel López cree en la Santa Muerte desde 2005 y siete años después decide construirle una capilla en el terreno donde tiene su casa. La reacción de sus vecinos llegó a ser de tal magnitud que pidieron a la autoridad comunitaria/municipal que cesara la actividad de ese centro de culto, inclusive amenazaron con quemar la capilla. En contraste, señala que desde esa fecha el número de creyentes que visitan el lugar ha crecido significativamente.

La fiesta de esta capilla se hace en el mes de abril. *La Gran Señora de la Noche*, como llama Ericel a su Santa Muerte, recibe múltiples ofrendas en esa ocasión, hay comida, bebida y música en vivo; la imagen principal es ataviada con vestidos de fiesta y más de un centenar de asistentes se hacen presentes para festejarla.

Sin embargo, apunta, por los prejuicios que existen en contra de la imagen, muchos aún son “seguidores de clóset”, porque “les da miedo lo que les pueda decir la gente, lo que pueda pensar de ellos”.

De acuerdo a Tato, un joven estilista de la ciudad de Oaxaca, los “seguidores de clóset” -dentro de los que cuenta a al menos un par de sacerdotes- resultan ser los críticos más severos de esta devoción que no está peleada con la religión católica.

Al contrario: “Todos los que seguimos a la Santa Muerte sabemos que primero que todo está Dios”. [...]

Aunque los fieles a la Santa Muerte aseguran que al final de la vida, es ella quien guiará nuestros pasos hasta Dios, la Iglesia en Oaxaca niega rotundamente su existencia y afirma que ésta “no canoniza ni rinde homenaje a ideas, acontecimientos y realidades por más cercanas que sean al ser humano”. [...]

Hasta el momento, el gobierno del estado no ha realizado ninguna acción para tratar de impedir el culto a la Santa Muerte, por lo que las disputas entre seguidores y contrarios en Oaxaca, se mantiene y pervive en los terrenos de la fe. (Vanguardia MX, 2016)

En Pinotepa Nacional, localizada en la zona suroeste del estado, hay suficientes creyentes en la Santa Muerte como para llevar adelante una procesión por las calles de una ciudad de más de 33,000 habitantes, que se rige por usos y costumbres. Quienes asisten a la fiesta son personas con diferentes condiciones económicas y de distintas clases sociales, lo mismo hay obreros, profesionistas, amas de casa, jóvenes y personas adultas, que de la tercera edad.

La procesión culmina con un rosario, celebrado en un salón social donde la fiesta es el punto culminante de esta ocasión.

El credo de los seguidores de la Santa Muerte reza así: Creo en ti Santísima Muerte, Señora Justiciera, Poderosa y Omnipotente, Sierva Fiel de Dios Padre, que en tus manos tenemos que viajar al reencuentro de nuestro Señor Dios Todopoderoso amén”. Este tipo de explosivos.

Aunque la Iglesia Católica ha rechazado el culto a la Santa Muerte, los seguidores de esta creencia tienen simpatía con el catolicismo, ya que, realizan ciertos rituales parecidos a los de la misa y los rezos, incluso los cantos son los mismos que se escuchan en una misa o en un culto evangélico.

Según datos obtenidos, cada día, los seguidores de la Santa Muerte o de la Niña, como se le conoce también, va en aumento considerable en toda la ciudad de Pinotepa Nacional. (CMM Informativo, 2021)

La información disponible en los medios indica que en 2023 se ha mantenido la celebración, realizando una calenda que salió de la casa ejidal y llegó a un salón social. La fuente consultada captura un rasgo particularmente importante del contexto local, “Los seguidores de la Santa Muerte se detuvieron junto a la iglesia de Santiago Apóstol y por varios minutos capturaron con sus teléfonos móviles este momento especial. (Estado actual, 2023)

Este panorama inicial de altares a la Santa Muerte en Oaxaca enmarca el caso de estudio, localizado en la ciudad de Oaxaca de Juárez, conocido popularmente como Niñas de Riveras.

Artesanía y fe

La familia compuesta por don Román Pérez Vargas y doña Esperanza Báez Pérez es oaxaqueña de cepa. Varias generaciones han residido en la zona de Riveras del Atoyac,¹ donde ejercen varios oficios, entre los que destacan la mecánica automotriz y la elaboración de artesanías. Católicos por tradición, su encuentro con la Santa Muerte fue fortuito. Primero como productores de figuras esotéricas en Tuxtepec para los vendedores ambulantes, luego por el encargo de una figura monumental de un líder local de culto. Su trabajo les recomendaba y recibían pedidos de figuras de resina de diferentes tamaños y advocaciones; las más grandes que fabricaban solían ser de un metro de altura. Sin embargo, en 2013 les hicieron un encargo especial.

En ese momento uno de los templos dedicados a la Santa en la ciudad de Oaxaca, encabezado por Israel Camacho Pérez, líder al que se refieren las notas periodísticas de la sección anterior al que se le conocía como *El pantera*,² encargó un trabajo a los artesanos de la familia Pérez Báez. De esta forma, se comprometieron a producir una imagen en fibra de vidrio con resina de la Santa Muerte de casi tres metros de altura.

El precio de \$55,000 era alto para ese momento, por lo que se acordó cubrirlo en varios pagos semanales, pues la congregación de creyentes iría aportando semanalmente los recursos necesarios.

1 La zona en que se encuentra este altar se llama oficialmente así; el término hace referencia a la corriente del arroyo. Los asentamientos humanos se desarrollan en las márgenes de los ríos, conocidas como riberas.

2 Aunque Rodrigo Pérez -principal interlocutor en esta investigación- no conoce su nombre.

En consecuencia, el 2 de noviembre de 2013 la imagen estuvo lista para participar en la calenda que ya se organizaba en el Parque del amor, en la ciudad de Oaxaca, y en la que participan diversos centros de culto. Concluida esta primera actividad pública, la imagen fue entregada en el templo de Israel Camacho y tan solo un mes después este líder contactó a la familia Pérez, señalando que la efigie se había fracturado sin razón aparente.

Aunque los artesanos no podían comprender la razón de la falla, hicieron la reparación necesaria directamente en el templo. Les llamó la atención que la rajadura no era producto de un golpe sino una laceración en la parte posterior de la imagen que corría de la base del cráneo hacia abajo y parecía haber sido hecha con un cuchillo; la reparación se hizo en el templo.

Poco tiempo después se repetiría la situación, la imagen estaba dañada en el mismo lugar. En esta ocasión, se decidió llevar a la Santa al taller de la familia Pérez para su restauración, lo que no tomó mucho tiempo.

Le marcamos al chavo, oye, ya está, ven por ella, porque no hay espacio. Pura esto veíamos que llegaba gente a preguntar:

—¿Oye, y la Santa?

—La tenemos acá dentro, se vino a reparar.

—No, es que nos dijo el Pantera que aquí estaba.

—Sí, pásenle, ahí está. No ha venido por ella.

Pero venía mucha gente; venían, se paraban acá afuera, y decían:

—Oye, ¿dónde está la Santa?

—Es que la tengo aquí en el taller, sí.

Para esto mi mamá dice:

—Oye, es que están entrando mucho al taller y no, este no es lugar... Me dice: ¿qué te parece, la sacamos acá?, y ya cuando guste el chavo venir por ella. Pues nosotros ni teníamos la más minina noción de lo que era. (Rodrigo Pérez, 2018)

Durante un año la imagen estuvo a la intemperie en el terreno de la familia Pérez Báez; la gente preguntaba por ella, rezaban y le llevaba flores y veladoras. Finalmente, cuando se acercaba noviembre de 2014 el Pantera confirmó que la Santa le había comunicado mediante un sueño que no quería estar en el templo, sino en el taller artesanal, con sus fabricantes.

La noticia sólo normalizó lo que ya venía ocurriendo en el taller a orilla del río Atoyac, la Santa se quedaría para ser visitada por sus creyentes.

Debido a que entonces la familia no era devota a la Santa Muerte, sus integrantes desconocían las costumbres de culto, lo que no impidió que una primera práctica se fuera consolidando en el altar, al permitir a la feligresía llegar por su cuenta, realizar rituales diversos y apegarse a diferentes tradiciones de devoción. Durante ese periodo de estancia en el taller ningún miembro de la familia asumiría un papel activo para encabezar las actividades rituales, lo que prevaleció por un ciclo anual. Es decir, la familia Pérez no estableció un liderazgo explícito en este altar rústico a la Santa Muerte, y quien encabezaba congregación llegaba a celebrar liturgias propias, sin importar que se tuviese prácticas abigarradas en Niñas de Riveras.

Dada la prolongada estancia de esta imagen en la propiedad Pérez Báez, doña Esperanza, a quien cariñosamente llaman Mamá Lancha (Roberto Pérez, 2023), solía tener miedo por la larga estadía de la imagen en su casa. Por ello no reparó en comunicar a sus hijos que tal figura le producía un intenso temor, pues decía que la seguía con la mirada, sin importar en qué parte de la propiedad se encontrara. Por ello, los hijos sugirieron que hablara con ella para establecer una buena relación.

Así, la mujer le dio la bienvenida a su casa y le dijo que la atendería cotidianamente y le procuraría cuidados para que se le venerara, asumiendo el papel de guardiana. De esta forma, se comenzó a tener una actividad organizada alrededor de la Santa.

Tal escenario llevó a los hermanos Pérez Báez a fabricar en el año 2015 una segunda Santa monumental de fibra de vidrio y a acondicionar el espacio en que se tendría a las imágenes. Después de todo, como no había portones que impidieran el paso al gran terreno en que vivía la familia extensa, se había vuelto normal que gente llegara durante el día a rezar a su propiedad y aun recibían muchas visitas nocturnas de choferes de taxi y de trailer, que conocían la fama de las Niñas de Riveras, como se le comenzó a llamar a este altar público.

Con el tiempo, los hermanos Pérez tomaron la decisión de fabricar una tercera imagen, que representa a la Santa Muerte sentada en su trono, lo que contrastó con las dos figuras anteriores, que se presentan de pie. Una constante en estas efigies es el hecho de que ninguna porta una guadaña o una balanza, sino un ramo de flores, dando un perfil particular a este centro de culto.

Muy pronto estas imágenes blancas recibieron vestimenta que las humaniza y acerca a sus creyentes. Hoy ya se ha establecido la costumbre de acercarse a la familia Pérez Báez y sumarse a la lista de personas que tendrán la oportunidad de vestir a una de las tres santas de este altar doméstico. Ello señala que se ha avanzado en la creación de las primeras prácticas rituales que dan cohesión a las congregaciones de devotos. Si bien es cierto que asistimos a una de las etapas más sencillas de organización, ya se puede ver que hay vías por las que se encauza el interés de las congregaciones visitantes por participar en ocasiones específicas.

(...) aquí cuando se le hace una fiesta, no se hacen curas, aquí no se hace ningún tipo de cura, nada, porque no queremos caer en la charlatanería, es decir, vengo te hago una limpia, te cobro, tomando a la Santa como pretexto, no. Vienen las personas, se limpian ellas mismas, ponen su ofrenda ellas mismas, pero que nosotros digamos “yo te hago una limpia y me tienes que pagar para yo te la haga”, no, tomando como pretexto la Santa Muerte...



Fotografías 3 y 4. Niñas de Riveras. Fotografías del autor.

La familia Pérez organiza desde 2015 una fiesta para celebrar a la Santa Muerte el 2 de noviembre. Durante el día, diferentes congregaciones llegan al lugar y realizan ceremonias diversas, desde rituales vinculados con deidades prehispánicas, hasta celebraciones con múltiples elementos de New Age. Hay quien llega con música de mariachi, banda o sonideros, lo seguro es que al anochecer hay fiesta y baile, donde los anfitriones dan

comida y bebida no alcohólica a los asistentes, prolongándose los festejos hasta la madrugada.

De acuerdo con las estimaciones de la familia Pérez Báez, previo a la pandemia había entre 400 y 500 asistentes a la fiesta de noviembre. Una vez concluida la reclusión, la fiesta se reinició y cada año hay mayor participación, en 2023 se recuperó esa cantidad de participantes.

La organización de la fiesta cuenta con la decidida participación de diversas personas. Mamá Lancha se encarga de aportar la mayoría de la comida, aunque hay quien contribuye en este renglón. También hay padrinos y madrinan en diversas áreas, ya se señaló que se viste a las imágenes monumentales y no falta quien contribuya con la música en vivo, los arreglos florales, alguna bebida o mesas, sillas y toldos para la fiesta (Roberto Pérez, 2023). También se han confeccionado camisetas bordadas para la festividad (Báez, 2018).

El 21 de marzo se celebra la otra fiesta de este altar. Varias congregaciones, de diferentes puntos de la ciudad, llegan a realizar rituales para dar la bienvenida a la primavera. En esa ocasión los grupos visitantes se encargan de aportar todos los elementos de la festividad, aunque dan su lugar a la familia Pérez como encargada de cuidar a las niñas de riveras. Es notable que ningún integrante de esta familia tenga la intención de convertirse en líder de culto, encabezar misa, rosarios, o practicar alguna limpia. Su argumento es sencillo, no quieren ningún reconocimiento público ni caer en la charlatanería, beneficiándose económicamente con esa situación (Rodrigo Pérez, 2021).

Se debe señalar que la zona en que se ubica el altar es un área económicamente deprimida, razón por la que hay pandillerismo y consumo de alcohol y otras drogas; la presencia de cholos es constante y su antagonismo implica altos índices de violencia callejera. Rodrigo Pérez señala que mientras el altar ha funcionado no ha ocurrido ningún enfrentamiento en este espacio de devoción, que hay un respeto absoluto para la familia y aun entre rivales cuando coinciden en el altar.

Otro elemento que refiere la vida interna del altar es que quien ya no desea tener una imagen de la Santa Muerte en su poder suele donarla a la familia Pérez para que se incorpore al centro de culto. También es común que soliciten la reparación de imágenes que se rompen. Por otro lado, la producción de imágenes de la familia Pérez ha incorporado prácticas propias de esta devoción, desde hace un tiempo las curan como parte de su

fabricación. Es decir, la base interna es cóncava, dando espacio a semillas, frijoles rojos y otros elementos que se fijan con resina transparente.

Rodrigo Pérez señala que al iniciar este proceso artesanal pide permiso a la Santa para reproducir su efigie, asegurando el éxito del procedimiento. El vaciado de las figura puede hacerlo a cualquier hora, pero el curado debe realizarlo al mediodía para que sea efectivo, y debe incluir cuatro metales y semillas para la abundancia.

Un nuevo proyecto de la familia Pérez indica que este altar rústico continúa su desarrollo y avanza en su estado de maduración. Se ha planteado fabricar una cuarta imagen como respuesta a la constante presencia de transportistas en el altar. La idea es producir una Santa Muerte viajera, representándola a caballo o en moto para resaltar la idea de la movilidad que caracteriza a muchos de sus visitantes.

Otro elemento significativo en la consolidación de este centro de veneración es la realización de dos matrimonios bajo el rito de la Santa Muerte. Los contrayentes del primero pidieron a Don Román y a Doña Esperanza que les apadrinaran en la presentación de la nueva pareja, estableciéndose un vínculo especial entre las dos parejas. Si bien no se han celebrado bautizos, funerales ni celebración de 15 años, ya ha habido manifestaciones de quien desea protagonizar alguna de estas ceremonias.

Esto indica con claridad que la vida interna y externa de este altar rústico continúa en desarrollo. Ha pasado de ser un mero vehículo de producción a convertirse en un espacio de culto que aún no formula los términos propios de su funcionamiento bajo un liderazgo considerado desde la perspectiva tradicional. Como se ha reseñado, se trata de un territorio que ya tiene los rasgos básicos de un centro de culto religioso, pero sólo el paso del tiempo y las decisiones tomadas por la familia Pérez dibujarán el rumbo que tomará este altar.

Reflexiones finales

El altar Niñas de Riveras es un centro de culto a la Santa Muerte en desarrollo, que surgió fortuitamente pero que ha experimentado un crecimiento notable. Los integrantes de la familia Pérez Báez han dedicado recursos propios para la fabricación de dos imágenes monumentales, que se han sumado a la que produjeron inicialmente por encargo.

Sin proponérselo, esta familia fue asumiendo la responsabilidad cotidiana de coordinar las actividades de culto, dando espacio a que diferentes comunidades de fe se expresaran en este espacio, constituyendo *de facto* un altar público bajo su supervisión. Su vivienda, hogar de una familia extensa, es un espacio de confluencia de creyentes que expresan su fe tanto de forma individual como en grupo.

Este altar rústico ha ganado en estructura, pues cuenta con la participación activa de diferentes personas que contribuyen tanto en actividades rituales y litúrgicas, como aportando recursos para llevar adelante las fiestas de marzo y noviembre.

Sigue siendo un elemento distintivo de este altar el que ningún integrante de la familia Pérez Báez haya asumido abiertamente un papel de dirigencia formal de las actividades religiosas, ni realice rezos, rosarios o limpias para los creyentes, aunque es evidente la evolución cotidiana de este centro de culto religioso.

Referencias

- BERNARDO, Germán. (2005). BREPOLS On line, *European Medieval Drama*, 9, <https://www.brepolonline.net/doi/abs/10.1484/J.EMD.2.300036?journalCode=emd>, pp. 195-208.a principios Hernández, Alberto. (Coord.), (2017). *La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones*, México, Colef – Colsan.
- CANAL 13. (2023) “Rinden culto a la Santa Muerte, con calenda recorren las calles de la ciudad”, <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=santa+muerte+en+oaxaca#fpstate=ive&vld=cid:ceb7d949,vid:fXI-PqadHrI,st:0>
- CARMONA, Alberto. (2021). “Conoce el único templo de la “Santa Muerte” de la Cuenca del Papaloapan; se ubica en Tuxtepec y pocos conocen de su existencia”, <https://www.elpinero.mx/conoce-el-unico-templo-de-la-santa-muerte-de-la-cuenca-del-papaloapan-se-ubica-en-tuxtepec-y-pocos-conocen-de-su-existencia/>
- CMM Informativo. (2021). “Crece culto a la Santa Muerte en Pinotepa”, 3 de noviembre, <https://cmminformativo.com/pinotepa-nacional/crece-culto-a-la-santa-muerte-en-pinotepa/>
- CRUZ, Zayra. (2017). “La Santa Muerte no hace el mal, aseguran algunos habitantes de Oaxaca”, *El Imparcial*, 3 de noviembre, <https://imparcial.com>

- cialoaxaca.mx/la-capital/80003/la-santa-muerte-no-hace-el-mal-aseguran-algunos-habitantes-en-oaxaca/
- DATA México. (2023). San Pedro Ixtlahuaca, <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/san-pedro-ixtlahuaca>
- EL piñero. (2021). “Causa expectación capilla de la “Santa Muerte” en la avenida Fernando Bautista Dávila de Tuxtepec, Oaxaca”, <https://www.elpinero.mx/causa-expectacion-capilla-de-la-santa-muerte-en-la-avenida-fernando-bautista-davila-de-tuxtepec-oaxaca/>
- ESTADO actual. (2023). “Sigue creciendo adoración a la santa Muerte en Pinotepa”, 6 de noviembre, <https://estadoactual.com/sigue-creciendo-adoracion-a-la-santa-muerte-en-pinotepa/>
- JERÓNIMO, Luis (2016). “Realizan comparsa en honor de la Santa Muerte”, *Quadratin Oaxaca*, 2 de noviembre, <https://oaxaca.quadratin.com.mx/realizan-comparsa-honor-la-santa-muerte/> .
- _____ (2011). “Rinden culto a la Santa Muerte en la Ciudad”, *Quadratin Oaxaca*, 2 de noviembre, <https://oaxaca.quadratin.com.mx/Rinden-culto-a-la-Santa-Muerte-en-la-Ciudad/>
- LIMINAR. Estudios sociales y humanísticos. (2008). *La Santa Muerte*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, año 6, vol. VI, núm. 1, junio, pp. 1 – 68.
- LUNA Cruz, Migdalia. (2020). “Nuestras tradiciones”, en *Revista entre Maestros*, México UPN, Vol. 20, Num. 67, segundo semestre, pp. 21-30
- MALGORZDATA Oleszkiewicz-Perabla. (2015). *Fierece femenine. Divinities of Eurasia and Latin America. Baba Yaga, Kali, Pombagira, and Santa Muerte*. New York, PALGRAVE MACMILLAN.
- MÉNDEZ, Mario. (2023). “Sigue creciendo adoración a la santa Muerte en Pinotepa”, 6 de noviembre, <https://estadoactual.com/sigue-creciendo-adoracion-a-la-santa-muerte-en-pinotepa/>
- MURILLO Sandoval, Sandra y Del Río Gómez, Ivette. (2014). “Preparación de datos etnográficos para un análisis del ritual desde el enfoque de sistemas complejos: Caso San Sebastián Etla, Oaxaca”, en *Memorias del XXVI AMIC*, pp. 918-933.
- ONVINOTICIAS. (s.f). “Se queda tradicional culto a la Santa Muerte sin calenda anual”, <https://www.nvinoticias.com/cultura/agenda/se-queda-tradicional-culto-la-santa-muerte-en-oaxaca-sin-calenda-anual/11378>
- _____ (s.f). “Celebrarán calenda en Oaxaca de Juárez en honor a la Santa Muerte”, <https://www.nvinoticias.com/oaxaca/general/celebraran-calenda-en-oaxaca-de-juarez-en-honor-la-santa-muerte/153452>

- PANSTERS, Wil. (Ed), (2019). *La Santa Muerte in Mexico. History, Devotion, & Society*, University of New Mexico Press,
- PERDIGÓN, Katia. (2017). *La Santa Muerte. Protectora de los hombres*, México, INAH.
- PROWER, Tomás. (2015). *La Santa Muerte. UNEARTHING the MAGIC & MYSTICISM of DEATH*,
- VALVERDE Montaña, Janet. (2018). *La Congregación Nacional de la Santa Muerte (CNSM) como un sistema religioso del catolicismo mexicano*, tesis de maestría en Antropología social, ENAH, México.
- VANGUARDIA MX. (2016). “Santa Muerte: Entre devoción y polémica en Oaxaca”, 2 de marzo, <https://vanguardia.com.mx/noticias/nacional/3145812-santa-muerte-entre-devocion-y-polemica-en-oaxaca-ONVG3145812>
- VARGAS Olivera, Fernando. (2019). La fiesta de las “muerteadas”. Economía, política y reproducción sociocultural en San Agustín Etla, Oaxaca. *Urbánia. Revista latinoamericana de arqueología e historia de las ciudades*, 8, 157-164. ISSN 1853-7626/ 2591-5681. Buenos Aires: Arqueocoop ltda. doi: 10.5281/zenodo.3597697
- YLLESCAS, Adrián. (2018). *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*, México. UNAM.
- YOUTUBE (2021). “Conoce el único templo de la “Santa Muerte” de la Cuenca del Papaloapan”, <https://www.youtube.com/watch?v=GoBKXfwgauY>

Entrevistas

- BÁEZ, Esperanza. (2018). Entrevista en el altar Niñas de Riveras, 17 de abril.
- PÉREZ, Roberto. (2023). Entrevista en el altar Niñas de Riveras, 4 de enero.
- _____. (2021). Entrevista en el altar Niñas de Riveras, 2 de noviembre.

La fiesta de la santa muerte en Coatepec, Veracruz. Una mirada etnográfica

MEZTLI ANDRADE GONZÁLEZ

Este trabajo se encuentra conformado principalmente por un relato etnográfico sobre la celebración a la Santa Muerte en Coatepec Veracruz, la cual tuvo su inicio en 2016, a lo largo de estos años los creyentes han ido incorporando diferentes elementos que hoy en día conforman una gran fiesta, donde pasaron de ser escasamente unas veinte personas a ser más de doscientas acompañando a la Patrona.

Al hablar de Santa Muerte es importante recordar que el origen de esta devoción es impreciso, sin embargo, la Santa Muerte se ha hecho visible en varias partes de la república mexicana y el extranjero, salió de las casas, de las habitaciones de sus devotos y tomo las calles “este hecho sucedió cuando Enriqueta Romero decidió, en octubre de 2001, colocar un modesto altar afuera de su casa” (Yllescas, 2013, p.70), desde entonces los fieles de la niña Blanca han realizado diferentes demostraciones fe, las cuales han estado bajo la mirada de los investigadores sociales apasionados del fenómeno religioso, logrando aportar información significativa sobre esta devoción, Hernández (2016) *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, Higuera (2015) *La Santa Muerte en Chetumal. La expansión de un culto Popular*, Yllescas (2017) *Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario*, por mencionar algunos.

En lo que respecta al territorio veracruzano Flores (2007) durante su trabajo de campo de 1993 en Puente Julia Ver. identificó la presencia de la Santísima en este territorio mediante el discurso de un sacerdote, pues este en sus servicios religiosos atacaba las prácticas de superstición, así como realizarle oraciones a la muerte, quien, según él, eran más comunes en Veracruz. Ya para la estadía de Flores en el puerto de Veracruz entre 1996 – 1997, encontró un mito de origen local sobre la devoción a la niña en el que un brujo del lugar era el protagonista. De acuerdo con el imaginario de los jarochos, en la región de los Tuxtlas se encuentran los mejores brujos, por lo tanto, es en este espacio donde predominan las prácticas de magia (Argyriadis, 2016). Incluso el municipio de Catemaco Ver, ya es conocido como la tierra de los brujos, anualmente cada primer viernes de marzo se realiza una festividad donde se encuentra presente el

diablo y la Santa Muerte. Unicornio Negro es conocido gracias a las redes sociales como uno de los más grandes brujos del lugar, incluso el mismo se denomina el brujo mayor debido a que “es descendiente de una clase de practicantes del mundo de lo esotérico” (Milenio, 2024). En los últimos meses este personaje, a través de sus redes sociales,¹ ha mostrado el avance que lleva su llamado Recinto de la Santa Muerte.

Esta devoción ha sido relacionada con contextos de violencia, pobreza y narcocultura,² sin embargo, esta fe no es exclusiva de narcotraficantes, reos o prostitutas, es también de estudiantes, personas de la comunidad LGBTQ, profesionistas, madres solteras, etc., es de todos aquellos que buscan protección ante la incertidumbre, consuelo y entendimiento, en un país como México donde el gobierno ni las instituciones religiosas tradicionales han logrado proteger ni satisfacer a la población.

Espacios dedicados a la Niña suelen ser violentados por aquellos que no toleran la creencia hacia ella, “como fue el caso del derrumbamiento en varias ocasiones de una capilla en la ciudad de Xalapa, Veracruz, y en el puerto de Veracruz, las imágenes que había en la vía pública también fueron retiradas por la policía” (Vargas, 2016, p.122). Xalapa es la capital de Veracruz y se encuentra ubicado al centro de esta, con respecto a la fe, la católica predomina. Hace ya aproximadamente 10 años había un altar en la vía pública que fue destruido, anunció un periódico local *Destruyen templo de la santa muerte en Jalapa*, la nota señala:

Gran molestia hay entre los devotos de la Santa Muerte en Jalapa por la destrucción de su templo ubicado sobre la carretera Federal Veracruz-Xalapa, cerca de las instalaciones de la Secretaría de Educación de Veracruz (SEV). Por medio de correos electrónicos, y en las redes sociales, los creyentes de la muerte han condenado los hechos y han pedido a las autoridades que se investigue y castigue a los responsables (Carvalho Guzmán, 2012).

Después de recoger los escombros, algunos creyentes siguieron frecuentando el lugar, por varios meses dejaron sus ofrendas, flores y veladores, aun sin haber alguna imagen representativa de la Patrona. Actualmente este santuario se encuentra en el fraccionamiento Animas de Xalapa, Mildred Mestizo ha convertido este lugar en un espacio de fe donde llegan devotos de diferentes edades y clase social, de acuerdo con el

1 <https://vm.tiktok.com/ZMruFX3pM/>

2 “sistema de conocimientos y símbolos que forman el sedimento de la biografía y la identidad de los traficantes de drogas” (G. Agilar, 2019),

periódico electrónico *Voz en Libertad Imagen de Veracruz* podemos leer lo siguiente:

De acuerdo con Mildred Edilia Mestizo López, sierva de la Santa Muerte, tan solo en las pasadas elecciones recibieron la visita de una candidata, quien solicitó la ayuda para obtener éxito en las urnas. “Nos visitan policías, soldados, gente de la política (...) Esta persona que vino de la política nos dijo que ella es creyente y devota de la Santísima Muerte, pero no sabía cómo pedirle para obtener éxito (2021).

Hoy en día este santuario ofrece misa todos los domingos en punto de las 12 del día, además de acuerdo con el *Diario de Xalapa* el 31 de octubre 2023, así como el primero y dos de noviembre se realizaron celebraciones espaciales para festejar a la Santa Muerte.

Coatepec

Coatepec Veracruz, se ubica a las faldas del cofre de Perote y a ocho kilómetros de la capital del estado, Xalapa. En los últimos años Coatepec ha mostrado un crecimiento en población y por lo tanto en espacios, áreas verdes que aparentaban ser los límites del lugar, hoy en día se encuentran fraccionados, casas antiguas de la zona centro se han convertido en espacios para comerciantes ajustándose a las demandas de la población actual y actividad turística. Siguiendo los datos de la página Gobierno de México (2020) “en 2020, la población en Coatepec fue de 93,911 habitantes [...] en comparación a 2010, la población en Coatepec creció un 8.32%”. En cuanto al panorama religioso siguiendo los datos de INEGI (2020) el 83.3% de la población se denomina católico.

Considerado Pueblo Mágicos por su popularidad cafetalera, espacios verdes como cascadas y ríos, así como arquitectura y su fiesta patronal a San Jerónimo, llevándose a cabo anualmente del 24 al 30 de septiembre. La celebración a San Jerónimo se caracteriza por la baja de arcos realizada el 29 de septiembre, estos son ofrendas florares realizados y bajados³ por los habitantes del conocido barrio⁴ de San Jerónimo, al parecer estas ofrendas tiene un origen prehispánico. Los arcos son elaborados con flor

3 La colonia donde se realizan los arcos flores se encuentra en la parte alta de la ciudad, mientras que la iglesia de San Jerónimo se encuentra en el centro, en la parte baja.

4 Colonia Los Carriles.

de cucharilla, carrizos, cimarrona, tenchos, entre otros, además a este suele colarse una imagen de San Jerónimo (Bonilla, 2015), es importante mencionar que la estructura principal del arco consta de dos grandes troncos de aproximadamente 15 metros de alto, teniendo un peso final de unas tres o cuatro toneladas.

En 2016 el universo religioso de Coatepec cambio cuando se hizo visible la celebración a la Santa Muerte, antes de este año podríamos encontrar a la Patrona en espacios como el mercado municipal y altares domésticos, pero fue hasta ese año en que sus devotos tomaron las calles junto con ella para honrarla. Esta celebración consta de diferente elemento y momentos, los devotos se preparan desde día antes rezando novenas en honor a la festejada, hasta la realización de un arco florar -similar al que se realiza a San Jerónimo- el cual será colocado en la entrada del panteón municipal, lo considero el más representativo puesto que torno a él se llevan a cabo diferentes actividades, además es el que dio el origen a esta fiesta.

La Santa Muerte recorre las calles de Coatepec

En octubre de 2016 me encontraba en el centro de la ciudad caminando con mi abuela, apreciando las decoraciones de aquella época, día de muertos, nos encontrábamos sobre la calle Jiménez del Campillo en la esquina de la iglesia de San cuando dirigimos la mirada hacia arriba observamos un grupo de personas caminando y un coche con una figurilla sobre el toldo que parecía ser algún santo, aún recuerdo las palabras de mi abuela, “ay mira, ahí viene San Judas Tadeo” preste más atención y me percate de que no era él, sino la muerte, la Santa Muerte peregrinando por las calles de Coatepec, iban muy pocas personas, recuerdo que no eran más de veinte, cargando sobre sus hombros un arco florar como suelen realizarle a los santos patronos. También recuerdo la reacción de las personas que se encontraban pasando en ese momento, fue de asombro, indignación y disgusto, algunas hicieron comentarios negativos e insultantes hacia los devotos; esta fue la primera demostración pública de fe de mayor impacto hacia la Santa Muerte en Coatepec.

Desde aquel día me di la tarea de investigar donde había empezado su peregrinaje y hacia donde se dirigían, días después me informaron que el arco se había realizado en la colonia Lázaro Cárdenas y que fue colocado en la puerta del panteón municipal. Para el siguiente año acompañe el

peregrinaje de forma externa, es decir sin involucrarme, sin hablar con los devotos y tomando fotos muy discretamente ya que al ser tan pocas personas, miraban con recelo aquellos que no fueran creyentes y se acercaran demasiado. Los próximos años seguí atenta de sus actividades y me fui haciendo presente en más, como en la colocación de la primera flor y la velada del arco, fui notando como año con año iban aumentando el número de devotos que se hacían presentes, en 2020 por causa de la pandemia Covid-19, realizaron un arco más pequeño en forma representativa.

En 2021 se retomaron los preparativos para la fiesta de manera habitual, en este año, para el día de la baja del arco que se realiza cada 31 de octubre, se hizo visible un mayor número de personas devotos, iban caminando, cargando sus santas, en bicicleta, motos, coches particulares y taxis decorados con sus santas presentes, así como una devota maquillada de calavera, con vestido largo y guadaña en mano representado a la niña blanca y encabezando la caravana, en este año también se hicieron presentes reporteros y fotógrafos locales y foráneos.

Tal como señala Higuera (2015) recordemos que en las celebraciones hacia la Niña Blanca no hay prácticas establecidas, el ritual se va conformando conforme a la historia de la congregación del lugar. Por lo tanto, como podremos ir viendo a lo largo de este relato, existen variaciones en los rituales realizados en esta celebración.

El acercamiento etnográfico

A continuación, presento un relato etnográfico con el fin de reflejar como este sistema religioso está estructurado, en palabras de Masferrer “el término sistema religiosos como un sistema ritual, simbólico, mítico y relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos” (2013 p. 25). Para esto retomé técnicas esenciales de la investigación antropológica: observación participante de manera específicamente recurrí al método etnográfico, el cual:

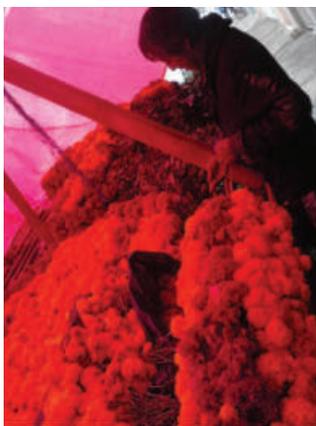
Tiene como fin la observación de las sociedades; como objetivo el conocimiento de los hechos sociales [...] El etnógrafo debe tener la preocupación de ser exacto, completo; debe comprender el sentido de los hechos y de sus relaciones entre ellos, el sentido de las proporciones y las articulaciones (Mauss, 2006. p. 21).

Cuando se parte de la observación participante y de la perspectiva antropológica de las religiones tenemos que entender que las sociedades complejas no son homogéneas ni amorfas, al contrario, están segmentadas por tradiciones, economía, cultura, etc. Por esto es necesario partir de la perspectiva de los creyentes, de quienes consumen, producen y reproducen los símbolos religiosos de esta forma se podrá comprender el funcionamiento de los sistemas religiosos (Masferrer, 2013. p. 24).

En este sentido, y con la intención de poder entrevistar a los principales organizadores de esta celebración contacté a mi colaborador principal -Yahir Moreno a quien conocí en 2021 durante *la bajada del arco-*. Me proporciono el itinerario de las actividades entorno a la celebración a la Santa Muerte 2023, así como una plática donde pude conocer más de él y su experiencia como especialista religioso, el especialista religioso es quien se dedica a la producción y reproducción de los sistemas religiosos (Masferrer, 2013). Gracias al itinerario que compartido conmigo Yahir, pude observar que este año realizarían una novena de rosarios en honor a la festejada, la Santísima Muerte, empezado esto el 24 de octubre de 2023 y terminando el primero de noviembre 2023.

El origen de la fiesta

Hace aproximadamente 15 años, en la tercera calle de Hidalgo de Coatepec, Nicasio Pérez González junto a su hermano Lorenzo Pérez González decidieron realizar un arco florar para los difuntos que no recibirían ofrenda en el tradicional altar de muertos.



Fuente: Fotografía de Lorenzo Pérez, s/f, archivo particular

Lorenzo me platica que la idea surge porque se dieron cuenta que tenían amigos los cuales no recibirían ofrenda, por lo tanto, en ese momento decidieron realizar un arco florar para poderlo colocar en la entrada del panteón municipal y así, todos aquellos difuntos que no tenían quien los reciba tuvieran una dedicatoria. “primero fue una ofrenda comunitaria para todos los difuntos especialmente a los que no tienen quien los visite” (Lorenz Pérez, comunicación personal, 2023).

Si bien Lorenzo es devoto – al igual que lo era su hermano Nicasio quien falleció en 2015– la intención principal de este arco no se relacionaba con la niña blanca. Lorenzo me comparte que nunca se atrevieron a expresar su fe hacia la Santa porque dicha calle donde se realizaban el arco es vecina del centro, además, una calle arriba se encuentra la iglesia de Guadalupe y estos factores provocarían disgustos y conflictos con los habitantes vecinos.

En la siguiente foto podemos apreciar al difunto Nicasio Pérez trabajando en el arco florar. Podemos notar que la flor que utilizaban para adornarlo era la típica de temporada, flor de cempasúchil, moco de guajolote y rama tinaja. El arco nunca llevo ninguna imagen alusiva a la Santa Muerte o algún otro santo. Quienes participaban en la elaboración de esta ofrenda eran familiares y amigos de los Pérez González, todo este trabajo lo hacían en silencio. Sahumaban el arco con copal tal como se hace en los altares dedicado a los difuntos.



Fuente: Fotografía de Lorenzo Pérez, s/f, archivo particular

Se pueden observar algunos de los asistentes, quienes portan camisetas iguales con la leyenda *día de muertos*, además podemos confirmar como este arco no hacía alusión a la niña blanca, era simplemente una manera de conmemorar a todos los difuntos olvidados.

creo que tuvo problemas con sus familiares y me dijo, ya llévate, le dije ¿deberás? Yo me viene muy emocionado, nunca lo pedí, si había personas que andaban vendiendo drogas y ellos querían el arco, pero no se le dio a ellos, aunque tenían más posibilidades (Benjamín Olmos, comunicación personal, 2023).

Con gusto lo tomo y con ayuda de su hermana Martha -quien también es devota y asistió un par de veces a la calle de Hidalgo a realizar el arco- se empezó a conformar una celebración a la niña blanca, en 20016 fue la primera vez que la familia Olmos fue la anfitriona, desde este año las cosas cambiaron, el simbolismo original del arco se modifico

Si te das cuenta de un tiempo para acá, ahora ya llevan a un difunto, aunque sea el más humilde con una chingao bocina con música, hasta bailan, que bueno [...] pero antes con el difunto Nicasio era llevar el arco, era como llevar un muerto, la hermana de ellos era la que rezaba, ahí era hacer el arco y ninguna ves sacaron una imagen de la santa muerte, nada más se hacia el arco [...] no había ni gente para cargar el arco [...] aquí ya cambio mucho aquí es una fiesta, aquí cuando empezó principalmente sin darnos lujos, aquí yo compro flor, doy dinero para ir a traer esto, el otro, hay que darles de comer a la gente (Benjamín Olmos, comunicación personal, 2023)

Cuando Benjamín tomo el cargo del arco, nunca pensó que la fiesta fuera a crecer tanto que llegara a lo que es hoy en día por el tabú que existe sobre la muerte, por lo que suele connotar la Santa Muerte, drogas, narcotráfico, violencia, etc. “La gente no acepta la creencia en la santa muerte, dices la santa muerte y la gente piensa en lo malo, en el diablo, no es mala es como tú la quieras ver” (Benjamín Olmos, comunicación personal, 2023).

Al platicar con el pude ver en su rostro la emoción de compartir sus anécdotas y sobre todo de como esta celebración que nunca se pensó fuera a llegar a crecer tanto. Benjamín siente satisfacción al ver cómo la gente se va sumando a esto, menciona que este es el primer año que las personas se han acercado a él para donar tanto como insumo, materiales y dinero, cabe mencionar que la mayoría de los gastos que conllevan esta celebración son absorbidos por la familia Olmos y los devotos más cercanos, aquellos, que podríamos decir, han estado fieles a esta fiesta desde el primer año. “Desde que empezamos a ir por las varas y regresamos, deje para la comida, todo lo que es de aquí yo lo pongo, si alguien me dice te doy para unas flores adelanté, pero yo no voy a pedirles” (Benjamín Olmos co-

municación personal, 2023). Que cada año se presenten más devotos que antes permanecían en lo oculto, en sus altares domésticos y no contaban con otro espacio para expresar su fe, a Benjamín le casusa satisfacción.

Pero no ha sido tan fácil, han pasado por varias situaciones donde los han insultado e incluso amenazado de quemar su casa,

Cuando la sacamos, cuando mi hermana [Martha Olmos] subió la publicación de las Santas muertes ahí, la gente espantadísima, no recuerdo si el primero o segundo año que lo hicimos, en la calle de Arteaga, desde la refaccionaria el pato, la gente salió con rosario y nos echaban agua ventita, decían que le estábamos vendido el alma al diablo (Benjamín Olmos, comunicación personal, 2023).

Los inconvenientes con las demás personas que no comparten su fe hacia la niña blanca no los ha detenido, siguen firmes en su fe y con ganas de hacer esto más grande, tiene varios planes, como realizar un santuario a la niña en un terreno que el mismo Benjamín dono, este se encuentra en Zimpizahua -que es parte del municipio de Coatepec- como el realizar una alfombra de aserrín, de la misma forma como también lo hacen en la fiesta del santo patrono de Coatepec, San Jerónimo.

La extensión de esta fiesta se debe a la oralidad, de boca en boca, de devoto en devoto ha llegado a más personas, pero principalmente es a la difusión que en redes sociales se le ha dado, Martha Olmos juega un papel muy importante en dicha conmemoración pues ella se encarga de toda la logística, sus actividades consisten desde ir a municipio a tramitar los permisos necesario, poder tener una bocina con música todo el día -mientras se realice el arco-, hacer bailes en la noche, es decir tener DJ y música en vivo hasta la madrugada, como el permiso correspondiente para realizar el peregrinaje por las calles y colocar el arco en la puerta del panteón.

Además, se encarga de realizar el atar afuera de su casa, en donde colocan sus santas, donde llegan diferentes personas a dejarlas y ella mantiene atenta de quien deja y cuantas dejadas para no perder el orden, también, con ayuda de su mamá -quien no es devota, pero apoya a sus hijos- realiza la comida que día a día se les ofrece a quienes trabajan en el arco y en los bailes.

La difusión que Martha empieza hacer a través de su perfil de Facebook fue creciendo, se fue publicando en grupos de la región y así se fue corriendo la voz, al día de hoy han llegado personas de Lagos de Morelos, Teocelo, Consultan, Córdoba.

Lucir la santa en las calles es parte de la emoción, de la satisfacción que siente la familia Olmos hoy en día, ver a la gente salir, cargar sus santas, sienten que han roto el tabú, pues han hecho que mucha gente de la zona que vivía su fe con discreción dejara el miedo que ellos alguna vez también experimentaron, y se unan a ellos en este festejo.

La fiesta de la Santa Muerte

En octubre de 2023 -específicamente del 23 al 31- asistí a las actividades que realizaron los devotos, lo que me permitió realizar lo que conocemos como observación participante, que refiere a ese contacto que el investigador tiene con el objeto de estudio y por medio del cual obtiene información sobre la realidad que experimentan es sus contextos los actores sociales, el investigador observa y registra cómo, quiénes, dónde y cuándo se realizan las cosas. Que el investigador sea testigo de lo que hace la gente, permite que él comprenda las dimensiones fundamentales de la social (Restrepo, s/f, pp. 12-13).

En ese sentido, lo observado en las diferentes actividades que en conjunto conforman la fiesta a la niña blanca, fueron registradas en el diario de campo, tomando en cuenta lo señalado por Restrepo, quien menciona que “sin el diario de campo, los ‘los datos’ se pasean frente a las narices del investigador sin que este tenga como atraparlos” (s/f, p. 16).

Para los devotos la fiesta comienza desde el primero de noviembre cuando van por los troncos que darán estructura al arco florar que realizarán como ofrenda, durante mi estadía los devotos compartieron conmigo, a través de relatos, esta experiencia.

Los próximos días fueron de preparación en cuestión no solo de reunir los materiales y herramientas para realizar el arco, sino también en realizar los trámites necesarios en las oficinas del ayuntamiento. Además, estos días también fueron dedicados a la recaudación de insumo para preparar los alimentos que se darán a los creyentes en las próximas fechas.

La novena⁵ a la señora de la guadaña dio inicio el 24 de noviembre de 2023 en la calle privada de Morelos #18, colonia Libertad, la cita para

5 Es el primer año que realizan esta novena, aunque desde el año pasado -2022- comenzaron a hacer rosarios cada primero de mes, esta idea le surgió a Benjamín justo después de ver un documental sobre la Santa Muerte en Tepito, vio que en el altar de Enriqueta Romero también hacen estos rosarios, le pareció bueno que ellos también

realizar el rosario era a las 6:00 p.m. La lluvia retraso a todos, la familia anfitriona de esa noche ya se encontraba lista para recibir a los devotos, en la puerta se encontraba Benjamín Olmos quien es el encargado actual de realizar el arco, entrando a la vivienda del lado izquierdo se encontraba el altar a la Santa Muerte correspondiente de esa familia, sobre el altar había varias santas que no solo pertenecían la familia anfitriona, también a algunos devotos que se encontraban presentes, en el lugar había alrededor de veinte personas sentadas frente al altar, entre ellas se encontraba Martha Olmos, hermana de Benjamín. Antes de iniciar el rosario Yahir colocó en el altar su santa y otras más que traiga consigo, pero no eran de él, eran de otros creyentes que no pudieron asistir a la reunión, pero las hicieron llegar con él a ese altar.

Los rosarios se realizarán en las diferentes casas de los devotos más cercanos⁶ y que acompañan tanto a la familia Olmos como a Yahir en los rosarios que realizan cada primero de mes a fuera de la casa de los Olmos, donde preparan un altar en el cual los devotos pueden poner colocar sus santas para ser parte del rosario, también, realizan el rosario en algún otro domicilio si alguien así lo solicita.

Las santas que los devotos decían llevar consigo a los rosarios durante esta novena irán de casa en casa, es decir estarán de visita acompañado a la familia anfitriona correspondiente de cada día; muy similar a lo que hacen las representaciones de la virgen de Guadalupe o los santos católico.

Aproximadamente a las 6:00 se dio inicio al rosario, Yahir⁷ tomó el copal, procede a sahumar el altar, así como a prender un cigarro y dejar

lo hicieran así, le compartió a su hermana la idea, ella estuvo de acuerdo y junto con Yahir moreno -especialista religiosos- se organizaron para hacer los rosarios. Estos lo hacen en casa de algún devoto que lo solicite, mes con mes asisten a una casa diferente. 6 La decisión de organizar una novena de esta forma se tomó en mutuo acuerdo entre los miembros del comité, este se conformó este año integrado por Martha Olmos, Benjamín Olmos, Yair Moreno, Jorge Rodríguez. Quienes son devotos que han aportado significativamente al crecimiento y difusión de esta fiesta.

7 José Yahir Moreno García, mejor conocido entre los devotos como la chula ha sido creyente desde los 11 años, devoción que le fue transmitida por su madre quien tenía una Santa Negra que a Yair le encantaba, poco tiempo después su mamá regalo a la santa, dejó así de ser devota, pero Yair no apartó su fe de la huesuda, aprendió a rezarle el rosario y leer el tarot.

En 2016 cuando Benjamín realizaría por primera vez a su cargo el arco floral, Yair fue invitado por un amigo a asistir a casa de los Olmos y rezarle a la Muerte:

Oye que sabes que van a hacer un arco de la santa así, y yo dije ah ok perfecto, claro acepto, me dijo quiero que tú le vayas a rezar. Yo rezándole a ella no tengo mucho tiempo totalmente, tiene

salir el humo sobre la cara de las imágenes de la niña blanca presentes, mientras tanto Martha repartió entre los asistentes libros guías para realizar el rosario y de esta forma seguir el rito del especialista religiosos. El rosario comenzó, todos guardaron silencio procedieron hablar solo cuando era el momento de responder a las oraciones que Yair guiaba. Al finalizar el rosario Yair dio un momento para que los presentes dieran las gracias e hicieran sus peticiones a la niña, por un rato se permaneció en silencio, los devotos concentrados, con los ojos cerrados o con la mirada fija hacía el altar hacían sus peticiones. Cuando termino este momento la familia anfitriona de esa noche, pido que todos tomáramos asiento ya que habían preparado unos alimentos para compartir, en platos de unícel colocaron dos picadas de chile seco con queso y fuero repartiendo entre los presentes, de tomar ofrecieron coca cola.

Mientras comían, los creyentes platicaban entre ellos, el termino de conversación principal era la fiesta, los nervios, el estrés y las ansias que sentían por lo que está por venir, por el dar una buena fiesta, superarse cada año.

La colocación de la primera flor, 28 de octubre del 2023

El comité organizador a través de Facebook cito a las ocho de la noche para realizar la colocación de la primera flor. El altar se encontraba establecido a fuera de la casa Olmos, formando por tres arcos de al menos tres metros de altura, llenos de flores, tenía tres niveles, cubierto todo con telas de colores, específicamente con siete colores los cuales representan las llamadas siete potencias de la santa muerte, estos colores son, rojo, amarillo, blanco, morado, verde, azul y negro. Sobre la banqueta, antes del primer nivel de este altar, se encontraban las santas que los devotos fueron dejando conforme iban llegando.

como 10 años que le empecé a rezar, mi creencia ya era desde hace años atrás, empecé a rezar más o menos hace como 10 años [...] entonces es cuando yo llego a casa de guichi Benjamín, de Martha de la familia Olmos y ellos son los que me abren la puerta para poder rezarle (Yahir Moreno, comunicación personal, 2023).

Desde entonces Yair participa como el especialista religioso principal, incluso fue él quien le enseñó a la familia Olmos a rezar el rosario, anteriormente ellos desconocían que había uno y por lo tanto como hacerlo.

En cada esquina sobre las telas, que también cubrían la pared, estaban expuestas las camisas conmemorativas al arco de este año, por el lado izquierdo veíamos la parte frontal de estas y en el derecho la parte de atrás. También había inciensos encendidos y algunos cigarrillos comenzados sobre las manos de las niñas blancas.

Dos Dj acompañaban la noche⁸ –King e Imagine– aunque el rosario correspondiente a este día ya se había realizado en el domicilio de una devota, el número de asistentes presentes hizo que los organizadores se animaran a realizar otro rosario. Al rededor de las 9:00 p.m. Yahir se acercó al altar, sahúmo con copal y encendido un cigarrillo, se repartieron las guías para rezar el rosario entre los presentes.

Una vez terminado el rosario, uno de los dj anuncio por el micrófono que se procedería colocar la primera flor, los aplausos se escucharon un momento y entonces Benjamín se colocó frente al arco junto a Jorge Rodríguez⁹ y Yahir.

Cabe aclarar que en este momento no colocan literalmente una flor, como lo hacen los arqueros de San Jerónimo quienes colocan un arreglo elaborado con la flor de cucharía, lo que estos devotos ponen es la imagen de la Santa Muerte que ira en el arco.

Benjamín junto con Yahir y Jorge subieron al arco, estando sobre este, Benjamín se dirigió a todos los presentes dando las gracias, mencionando también que este año colocaría esta primera flor junto con Jorge. En ese momento ya tenían con ellos el cuadro de la niña blanca que Martha realizo,¹⁰ procedieron a acostarlo sobre el arco y los aplausos se dejan escuchar. Se podía ver la emoción en la cara de los hermanos Olmos, así como en la de Jorge. Bajaron del arco y Benjamín solicito que la música empezara y todos se divirtieran. De su casa comenzaron a salir personas cargando charolas con platos que tenían tamales, se empezaron a repartir entre todos los presentes, la noche era fresca y si bien había cervezas y refrescos, cuando se repartieron los alimentos también ofrecieron chocolate caliente.

8 Con esta imagen que circulo en redes sociales se hizo la invitación a todos aquellos que fueran devotos se presentaran en dicho evento y gozaran de la música que los Dj programarían el resto de la noche.

9 Jorge Rodríguez es el dueño de DJ Tormenta y miembro del staff.

10 Este año Martha Olmos realizo una imagen de la niña blanca con flores eternas –se denomina así a las flores que son elaboradas con listó– para lograr crear esta imagen Martha realizo 700 flores.

Esa noche en el lugar se encontraba un joven aparentemente de no más de 30 años, se encontraba entrevistando a un devoto, posterior entrevista a Yahir y Martha, parecía se trata de algún reportero, en cambio, en el momento que se repartieron los alimentos para, él repartió escapularios de la santa muerte.

El escapulario venía acompañado de un pequeño papel donde por un lado traía una oración, Oración de la Santa Muerte para dormir, por el otro lado se podía leer el nombre Maximiliano Ramos y logo de Facebook.¹¹

Velada del arco, 30 de octubre del 2023.

Como cada año el arco florar fue velado el 30 de octubre, en esta noche se dan los últimos detalles a este mismo y se acompaña la velada de música en vivo y DJ.

Además de publicar en su perfil personal de Facebook, Martha Olmos compartió en grupos locales de esta red social, una invitación a la esta velada y disfrutar de la música en vivo del grupo R420,¹² así como la del DJ tormenta quien también se encontró presente esta noche.

Esta es la noche cuando reporteros y fotógrafos se encuentran documentado la fiesta. Más devotos seguían llegando a colocar sus santas en el altar y quienes ya la habían dejado los días pasado, se acercaban a prenderle un cigarro, incienso o destapar una cerveza con ella. Había muy pocas personas en estado de ebriedad, el ambiente era bastante tranquilo, con forme iban pasando las horas más personas llegaban, el aroma marihuana empezó a perfumar el lugar.

Yahir Moreno se encontraba terminando de dar los últimos detalles a su santa que se encontraba a un costado del altar sobre un nicho -las santas que se encontraban peregrinando en las casas donde se realizó la novena, para esta noche ya se encontraban presentes sobre este altar-.

A las 10:00 p.m. R420 salió al escenario, los familiares de los Olmos comenzaron a acomodarse al pie del escenario, personas que se encontra-

11 Este joven es un creyente de la niña blanca y su página en esta red social la dedica su devoción, comparte contenido relacionado a esto, desde oraciones, videos, fotos de altares de esta santa, etc.

12 R420 es un grupo de músicos originarios de la ciudad de Xalpa, Veracruz, los cuales cantan *covers* de los denominados corridos bélicos.

ban a mitad de la cuadra se fueron acercando, en una carpa comenzaron a vender azulitos,¹³ los artistas salieron, saludaron al público y comenzaron a cantar. La familia Olmos estaba contenta, cantaban, bailaban y bebían cervezas. La mayoría de los presentes disfrutaba del repertorio de corridos bélicos que se cantaron.

A las 12:00 p.m. el grupo realizó un descanso, Dj tormento ambiente un momento hasta que anuncio por el micrófono que estaba por comenzar el rosario por lo cual pedía que guardara silencio.

Las personas presentes podían dividirse en dos grupos, aquellos que se encontraba lo más cerca posible al escenario y al altar, disfrutando del ambiente, apreciaban el altar, lo miraban con fe y alegría. Por otro lado, el segundo grupo se encontraba más apartado de estos, estaban casi a media calle, pareciera que solo estaban presentes por la música y no por la niña blanca, pues mientras se realizó el rosario no respetaron ese momento y continuaron sus conversaciones en un tono de voz alta que llevo a molestar a algunos devotos.

Sin embargo, algunos otros estaban tan concentrados que ni siquiera tomaron en cuenta a aquellos que no permitían que el rosario se realizara de forma ordenada. Había creyentes emocionados con sus libros guía para seguir el rosario, incluso uno de ellos permaneció todo este momento jalando su cadena del cuello, sosteniendo fuertemente el dije que representaba a la huesuda. Finalizando el rosario Dj tormenta continúa programando música para amenizar la noche, unos minutos después salió nuevamente al escenario R420 el cual agradecido a la familia Luna por invitarlos a la fiesta de la Santa Muerte. La música duro gran parte de la madrugada, los creyentes disfrutaron cada momento.

La bajada del arco, 31 de octubre del 2023

El arco estaba listo, la familia Olmos, amigos y creyentes de la Santa comenzaron a reunirse alrededor de las 11:00 a.m. puesto que todos aquellos que quisieran participar en la caravana en sus coches particulares serian enumerados conforme fueran llegando. El rosario a la santa estaba programado para la 1:00 p.m., la hora llevo el lugar comenzó a llenarse de más personas, un grupo norteño se colocó frente al altar y comenzaron

13 Bebida alcohólica compuesta generalmente por Vodka y alguna bebida energética de color azul.

a cantarle las mañanitas a la niña blanca, tocaron algunas canciones más, los devotos disfrutaban de la música, cantaban, bailaban y graban con sus celulares la escena; posteriormente alrededor de las 2:30 p.m. se realizó el rosario.

En esta ocasión pude observar un mayor número de asistentes, algunos fumando o tomado alcohol, además, este es el día donde los devotos muestran con más orgullos los tatuajes que poseen de la Niña Blanca, pues arremangan sus pantalones, mangas o incluso se quitan la playera. Una vez que terminó el Rosario, el rezandero procedió a sahumar a las santas del altar, las cuales fueron retiradas al finalizar este momento para colocarlas sobre sus vehículos o llevarlas cargando.

Sobre la novena calle de Hernández y Hernández la caravana de autos adornados con sus santas en el toldo o dentro de sus coches comenzaron a acomodarse, también se sumaron motociclistas y creyentes cargando sus bultos de la Santa. Encabezando la caravana se situó una banda de guerra seguido de una devota maquillada de catrina, vestida de negro quien fue dejando -desde ese momento hasta llegar al panteón- un camino de pétalos de cempasúchil. En cuarto lugar, se ubicó el nicho con la santa de Yahir, el cual cargaban sobre sus hombros cuatro personas, detrás de ellos, una camioneta de doble cabina adornada con bastantes flores y cuatro santas sobre el toldo, después de esta una camioneta con un equipo de sonido, la cual ambientó todo el recorrido con música; tras de ellos se ubicó un grupo de hombres devotos que cargaron sobre sus hombros el arco florar durante toda la procesión. La procesión, entonces, salió de la casa de la familia Olmos con destino al panteón municipal.

Minutos antes de dar las 3:00 p.m. inició el recorrido, es importante mencionar que la colonia donde da lugar toda esta festividad es una colonia en la periferia de Coatepec, por lo tanto, para llegar al panteón municipal debe atravesar por varias calles del centro de la ciudad. Conforme iba avanzando la caravana más y más personas se fueron sumando al peregrinaje. El rostro de los creyentes reflejaba emoción y su devoción, no dejaron de echar porras o cantar con sentimiento la canción principal que soñaba y acompañó gran parte de la caminata -Santa Muerte del Cartel de Santa-.

Durante el trayecto, y por lo pesado del arco, se hicieron varias paradas para descansar, momentos que aprovechaban los peregrinos para tomarse fotos o fumar un poco, recobrar fuerzas y seguir el recorrido en la escena nadie se queja por cargar, lo hacen con alegría, sonríen y posan cuando

alguien se acerca a tomarles alguna fotografía, quieren ser vistos, están expresando su fe de esa manera. Por su parte, los espectadores, personas que iban caminando por las calles mientras acontecía el recorrido, se quedaban a observar atentos la caravana.

Al respecto de esta fiesta, algunos piensan que es un desfile de catrinas por el día de muertos, otros no tienen idea de lo que se trata, también hay quienes saben de qué se trata y se molestan con este hecho. En esta ocasión, sobre la banqueta a las fuera de un negocio -que se encuentra a una cuadra de la parroquia de San Jerónimo- se encontraba una Santa en un altar, con la vista hacia de donde venía la caravana, es la primera vez que un devoto realiza tal acción.

El ritmo que llevaba la caravana era demasiado rápido, en su caminar gritaban: “viva la Santa Muere”, “la Santa, la Santa, ra- ra-ra”, también hacían porras hacia los organizadores, el clima comenzó a hacer más frío, la neblina comenzó a bajar y una pequeña brisa -debido a esto los toritos de pirotecnia que fueron cargados por algunos devotos sobre su cabeza, se les colocaron bolsas de basura- empezó a acompañar el peregrinaje.

Después de más de 15 cuerdas, la caravana llegó al panteón municipal, como uno de los toritos se estaba humedeciendo demasiado, tomaron la decisión de encenderlo en ese momento, los creyentes más atrevidos bailaron alrededor de este mientras lo encendían y los cohetes salían disparados en diferentes direcciones. En cuanto esto termino se puso el arco en la calle, justo en la entrada del panteón en donde aconteció uno de los

momentos más significativos, ese en el que los creyentes “levantan” el arco. Así, sacaron sus cuerdas, las atoraron en la parte superior del arco, y mientras esto sucedía, varios peregrinos aprovecharon para tomarse la foto con el arco o colocar alguna ofrenda sobre él.



Devotos poniendo en pie el arco. Fuente: Foto de Meztli Andrade, 2023, archivo particular.

Una vez bien amarrado el arco, algunas personas se subieron a la barda del panteón para de ahí jalar las cuerdas, mientras quienes lo cargaron todo el trayecto lo empujaban por la

parte inferior, no lograban ponerlo en pie, cuando parecía que lo iban a lograr se atoraba en la parte superior, al parecer este año lo hicieron un poco más ancho, lo cual provocó que este hecho demorara alrededor de una hora. Algunas personas no aguantaron la espera y comenzaron a retirarse, el frío se empezó a sentir cada vez más.

En cuanto lograron poner en pie el arco se dejaron oír los gritos de alegría y aplausos, las fotos continuaron y momentos más tarde los devotos regresaron a la colonia Lázaro Cárdenas para convivir y en la noche tener nuevamente música en vivo. La fiesta termina al día siguiente cuando se realiza el último rosario, de la novena, en cada de los Olmos, así como una convivencia.

Pasando aproximadamente quince días -cuando la flor del arco ya está por marchitarse- se retira el arco del panteón, la imagen de la santa que se encuentra sobre el arco suele ser regalada algún devoto que la solicite.

El siguiente mapa muestra la ruta que realizan los devotos para color el arco en el panteón.



Fuente: Elaboración propia, 2024.

Comentarios finales

Este texto muestra la nueva realidad que envuelve a los coatepecanos, Coatepec ya no es un lugar donde solo el catolicismo predomine en las festividades del lugar, ahora los devotos de la Santa Muerte también for-

man parte de este, han tomado espacios públicos para demostrar su fe, conformando esta gran fiesta que en los últimos dos años no solo ha logrado un mayor alcance hacia la población local, sino también de otras partes del estado. El ambiente ha cambiado, los creyentes han dejado el miedo de ser identificados con la Niña, pues incluso en páginas de redes sociales del lugar, es notorio como ahora hay quienes sin problema preguntan sobre actividades relacionadas con la Santa Muerte o sobre lugares donde puedan acudir a visitarla.

Han pasado ocho años desde que los hermanos Olmos Colorado tomaron el cargo de realizar el arco florar para la niña Blanca, junto con Yahir Moreno y Jorge Rodríguez comenzaron a coordinarse para hacer este evento algo especial, sin imaginarse que un par de años más tarde esto tendría un mayor impacto dentro del territorio cafetalero.

La celebración no solo ha crecido en infraestructura, sino también en el número de personas que participan en esta, la respuesta de los devotos, que expresaban su fe dentro de sus altares domésticos, ha contribuido a la solidificación de esta, sin dejar de lado la importancia que ha tenido las redes sociales, en este caso Facebook, pues debido a las publicaciones que Martha Olmos realiza desde su perfil personal, no solo los habitantes del lugar se han sumado a la fiesta, devotos de localidades cercanas, de otros estados y hasta aquellos que se encuentran fuera del país, han podido llegar a festejar a la patrona en este espacio.

Existen aún diferentes planes que los devotos, especialmente los encargados del comité, les causa mucha ilusión de verlos realizados, como es la construcción del santuario a la Santa Muerte, en el espacio que Benjamín Olmos destino para ello. Hoy en día la construcción de este ya se encuentra en proceso, el pasado nueve de junio 2024, los creyentes se reunieron en el terreno consignado para realizar faena, después de reunirse dos domingos seguidos han logrado tener un gran avance, que los ha llevado a colar la primera piedra de esta construcción el pasado 23 de junio 2024. Ante estos últimos acontecimientos concluyo con algunas preguntas que considero son fundamentales para continuar el trabajo de Santa Muerte en tierras coatepecanas, ¿Cómo la construcción del santuario modificara la celebración?, ¿Los espacios donde se lleva a cabo la fiesta cambiaran?, ¿De qué manera esta obra influirá en el entorno de los que son y no son creyentes?

Referencias

- ARGRYRIADIS, K. (2016). Panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México: Pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética. En Hernández, A. (Coord.). *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. (pp. 33-64). Tijuana; El Colegio de la Frontera Norte; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- BONILLA, J.J. (2015). *San Jerónimo y Tepeyollotl*. Coatepec Veracruz: Imprenta Toscana.
- CARVALLO Guzmán (2012). Destruyen templo de la Santa Muerte en Xalpa. *Presencia Diario digital de Veracruz*. Recuperado de: <https://www.presencia.mx/nota.aspx?id=56350&s=4>
- FLORES, J. A. (2007). La santísima muerte en Veracruz, México: Vidas descarnadas y practicas encarnadas. En Flores, J.A. y Abad, L. (Coords.). *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. (pp.271-304). España: Universidad de Castilla – La Mancha.
- AGUILAR, J. C. (2019). ¿A quién le piden los narcos? Emancipación y justicia en la narcocultura en México. *Encartes*, 04, 109-144. <https://doi.org/10.29340/en.v2n4.98>.
- GOBIERNO de México. Recuperado de: <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/coatepec-30038#:~:text=Acerca%20de%20Coatepec&text=En%202020%2C%201a%20poblaci%C3%B3n%20en,6.83%25%20respecto%20al%20a%20C3%B1o%20anterior>.
- HIGUERA, A. (2015). *Fiestas en honor a la Santa Muerte en el Caribe mexicano*. Recuperado de: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272015000200008
- INSTITUTO Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Censo de población y vivienda (2020). Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/app/indicadores/?t=135&cag=30038#D135#D6200205256_135#D6200240499_135#D6200205256_135
- MASFERRER, E. (2023). *Religión, política y metodologías Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Buenos Aires Argentina: Libros de la Araucaria S.A.
- MAUSS, M. (2006). *Manual de etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MILENIO (2024) ¿Quién es el Unicornio Negro ‘El Brujo Mayor de Catemaco’? Guanajuato en <https://www.milenio.com/politica/comunidad/brujo-mayor-de-catemaco-quien-es-y-por-que-es-conocido>

- RESTREPO, E. (s/f). Técnicas etnográficas. Recuperando en: https://upvv.clavijero.edu.mx/cursos/LEB0315/documentos/1.Tecnicas_etnograficas_Restrepo.pdf
- VARGAS, G. (2016). De devoción tradicional a culto posmoderno: La Santa Muerte en el norte y sureste de México (Ciudad Juárez y Veracruz). En Hernández, A. (Coord.). *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. (pp.111-136). Tijuana; El Colegio de la Frontera Norte; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- YLLESCAS Illescas, J. A. (2013). La Santa Muerte hoy: imagen personificada, dones e iniciación en el culto. *Vita Brevis*, (3), 69-82. Recuperado a partir de: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/3224>
- VOZ en Libertad Imagen de Veracruz (2021). Recuperado de: <https://imagendeveracruz.mx/estado/el-lado-oscurο-del-poder-en-veracruz/50111626>

Entrevistas

- BENJAMÍN Olmos, 2023, por Meztli Andrade [trabajo de campo], Coatepec, Ver.
- LORENZO Pérez, 2023, por Meztli Andrade [trabajo de campo], Coatepec, Ver.
- YAHIR Moreno. 2023, por Meztli Andrade [trabajo de campo], Coatepec, Ver.

El diablo de Chapulhuacanito: conflicto, identidad y procesos rituales de las máscaras del Xantolo

PABLO URIEL MANCILLA REYNA

Introducción

El presente capítulo es un recorrido etnográfico sobre el ritual del Xantolo en la comunidad nahua de Chapulhuacanito en la Huasteca Potosina. Se tiene como objetivo primordial centrarse en las máscaras que se utilizan para esta fiesta, y partir de ellas mostrar la organización de la localidad, los rasgos identitarios, el conflicto y las nociones rituales de las máscaras con su vínculo con el inframundo.

El capítulo está dividido en temporalidades, desde el momento en que se riega la flor de cempasúchil hasta el destape de las máscaras, como el último momento en que convive con ellas. Lo que se presenta da privilegio a la etnografía y a resaltar los datos que se obtuvieron en el trabajo de campo que va desde el 2018 a la actualidad.

Apuntes del territorio

Para poner en contexto geográfico, Chapulhuacanito está ubicado en el sur de la Huasteca Potosina, región que es conocida por su diversidad cultural y por los grupos étnicos que aquí habitan, en donde los nahuas constituyen el grupo indígena mayoritario en la porción sur de la Huasteca (Valle, 2003:5). La Huasteca es una región que es compartida por diferentes estados: San Luis Potosí, Tamaulipas, Hidalgo, Veracruz y Querétaro. En lo que respecta a esta comunidad tiene cercanía con la cabecera municipal de Tamazunchale, S.L.P. pero también con la cabecera municipal de Huejutla Hidalgo, lo que hace que los nahuas de Chapulhuacanito, tengan afinidad con las prácticas de los nahuas de Hidalgo.

Entre verdes montañas y un clima cálido Chapulhuacanito es una localidad que alberga a sus alrededores varios ejidos, y se constituye por 11

barrios y una plaza central. La comunicación a Tamazunchale se da por medio de Urvan¹ que viajan desde las 6:00 am hasta las 9:00 pm. Esto permite que Chapulhuacanito tenga un movimiento y tránsito de gente que sale a trabajar. Aunque gran parte de la población, sobre todo los hombres, se dedican a la agricultura de subsistencia, la construcción y el corte de naranja por temporada. Como otros lugares de la Huasteca, esta comunidad también presenta un significativo nivel de migración a Monterrey y a Estados Unidos.

Esta localidad cuenta con 3212 habitantes (INEGI 2020), es de origen nahua, pero ha estado siempre en un contexto de mestizaje. Cuando se habla de su lengua materna, el náhuatl, cada vez las nuevas generaciones ya no están aprendiendo la lengua, esto genera que cada vez menos personas lo hablan en la comunidad. Sin embargo sigue siendo crucial que los rituales se realicen en su lengua materna, es así como se habla con los antepasados y las deidades.

En cuanto a la conformación territorial de la comunidad, pensándolo como un territorio vivido (Giménez, 1996) y configurado por los propios habitantes, tiene un mapa ritual que es vigente y que se entiende a partir de una “territorialidad simbólica” (Barabas, 2003). Este contiene los puntos de significación y concentración de los habitantes en los procesos rituales. Uno de los elementos naturales que configuran la dinámica de la localidad es el arroyo Xochititla. Este cruza la localidad, se encuentra a un costado del centro y marca la división entre dos de los tres barrios más significativos, el barrio de San José y el barrio De la Cruz. Ya que el barrio de Pixtello, es contiguo al barrio de San José.

La división que marca el arroyo es visible en la gente de Pixtello, la cual tiene mayor relaciones de intercambio que con la gente del barrio de San José que con el barrio de la Cruz. Además este arroyo tiene el punto conocido como la Poza de los hombres; profundidad que se utiliza para que se metan a bañar los mecos del carnaval². El arroyo también contiene los seres de peligro en la comunidad, como el ahogado y la llorona, ambos habitan en él y salen a las personas que caminan por las noches y de manera solitaria cerca de él.

1 Camioneta para aproximadamente 15 pasajeros.

2 Los mecos del carnaval, son hombres que del barrio de San José y el barrio de la cruz, se pintan el cuerpo de lodo que toman del arroyo. La poza de los hombres la utilizan para meterse y así quitar el lodo al final del ritual.

Otro punto ritual es el auditorio o antigua galera³, a sus espaldas se da el enfrentamiento ritual entre los mecos del barrio de la Cruz y los del barrio San José. Este enfrentamiento consiste en que ambos equipos desarrollan una pelea con cuacuchillos⁴, no se agreden directo al cuerpo, sino que más bien los chocan uno con otro. Aparte del enfrentamiento ritual, es aquí en donde apareció por primera vez el diablo, pero esta narración la profundizaré más adelante. Estos lugares tienen una construcción a partir de las prácticas, y se les puede considerar como “depósitos rituales” considerando el trabajo de Danièle Dehouve (2007) con los tlapanecos de guerrero.

Las casas de los empresarios

En los tres barrios principales, existe un punto ritual muy relevante para las máscaras del Xantolo, se trata de la casa del empresario. Este es el lugar en donde las máscaras se resguardan para que cuando lleguen los días del ritual de bajada de máscaras, puedan ser pasadas por los procesos rituales correspondientes, más adelante hablaré de ellos.

La ubicación de la casa del empresario se convierte en dominio público, todas las personas saben quién es el empresario y por ende en donde tiene las máscaras. Este lugar será el punto de reunión de los grupos de disfrazados de los diferentes barrios. Hay que señalar que las máscaras no son guardadas como tal en la casa del empresario sino que él es más bien encargado de construir una casa de carrizo con lámina, para poder resguardar la casa en un techo falso. Este lugar se convierte en el lugar y “depósito ritual” (Dehouve, 2007). Conforme se va cambiando de empresario, se va cambiando de lugar en donde estarán las máscaras.

El ser empresario es un cargo que dura dos años⁵, y va cambiando, pero es crucial que cuando se acepta el cargo se esté dispuesto a construir

3 Se le conoce como galera a un espacio, una explanada que tiene una estructura alta con láminas que permite que tenga sombra y que muchas veces se utiliza para reuniones y eventos. Para el caso de Chapulhuacanito esa galera se convirtió en un auditorio.

4 Espadas de madera.

5 En algunos casos el cargo puede durar más de dos años. Esto tiene aspectos tanto positivos como negativos para los empresarios, algunos dicen que no quieren dejar el cargo porque hacen negocio de tener las máscaras y los empresarios dicen que no hay quien quiera hacerse cargo de ellas.

una casa de carrizo con techo falso y de lámina, para guardar las máscaras.
(Imagen 1)



Imagen 1. Cecilio, empresario pasado del barrio de San José, al fondo el altar de las máscaras en la casa de carrizo que él construyó. Noviembre 2019, Chapulhuacanito, S.L.P. Fotografía tomada por el autor.

Las máscaras de Chapulhuacanito

Aunque la Huasteca Potosina tiene una historia de mestizaje y procesos de transformación vigentes, una de las prácticas rituales más arraigadas y significativas para su cosmovisión es la fiesta de Xantolo, según se refiere a la palabra del Latín Santorum y que se fue modificando hasta llegar a lo que hoy nombramos Xantolo, o día de todos santos, “son días en los que se abre un tiempo sagrado para la celebración de la vida y la muerte, en la que las cosmovisiones antiguas se amalgaman con las experiencias actuales y lo religioso se integra a lo lúdico a través del teatro y la danza” (Sevilla, 2002:6).

El Xantolo de la Huasteca coincide con el día de muertos que se festeja a nivel nacional, ambos coinciden por el culto a los difuntos, vistas al panteón y la elaboración de altares en las casas con motivo de los familiares que han fallecido. Sin embargo, el Xantolo, en las comunidades de la Huasteca tiene un carácter ritual y colectivo, que forma parte de un ciclo ritual anual dentro de estas sociedades mesoamericanas (López Austin, 1994).

Como ya lo mencioné con anterioridad, los nahuas de Chapulhuacanito, conviven mayormente con la nahuas de la Huasteca de Hidalgo, con quienes llegan a tener algunas similitudes rituales, como es el caso de la banda de viento. Sin embargo, el carácter distintivo de Chapulhuacanito se debe al uso de las máscaras y los procesos rituales que están alrededor de ellas, y que a su vez se encuentran en el marco del Xantolo.

Es difícil precisar el origen de las máscaras de esta comunidad, algunas personas hablan de más de 100 años de su existencia. No es la antigüedad de las máscaras un asunto que genere relevancia y la haya generado durante mi proceso de investigación, sino más bien la interacción que se da en torno a ellas. A partir de la existencia de estas máscaras la localidad se dividió en 3 barrios, los cuales son hasta la fecha considerados los barrios principales: el barrio de la Cruz, el barrio de Pixtello y el barrio de San José. Las máscaras que en ese entonces crearon esta división se referían a máscaras de madera de pemuche, figurando rostros humanos o animales como el cerdo y el perro. Después sucedió la rivalidad entre dos barrios: el barrio de la Cruz y el barrio de San José, esto a raíz de la pérdida de la primera máscara de diablo

Cada uno de estos tres barrios tiene alrededor de 30 a 50 máscaras, estas son elaboradas por artesanos de la comunidad. En palabras de los habitantes, quienes hicieron las primeras máscaras ya fallecieron, pero al dejarlas, hubo quienes se pusieron a trabajar la madera creando con esto copias de las primeras, configurando así la manera, forma y estilo estético de hacer máscaras, y llamando a esto: las máscaras tradiciones de Chapulhuacanito.

Lo denominado como “tradicional” en las máscaras, consiste en que estén pintadas de rosa y negro, lo negro siempre simula la barba y el bigote. En su mayoría los rostros de humanos que figuran en ellas tienen una nariz pronunciada, mientras que los que son animales, figuran perros y cerdos. En algunas ocasiones los mascareros crean máscaras con rasgos similares al rostro de alguien de la comunidad. Todas estas con excepción de las de diablo, son elaboradas con madera de árbol de pemuche que se da en la localidad.

Por otro lado, las máscaras de diablo se dividen en dos: las de cuernos parados y las de cuernos agachados. Son elaboradas completamente de piel, con un trabajo de talabartería que los artesanos de Chapulhuacanito hacen con la piel que compran de Tamazunchale. La máscara de diablo en su mayoría es de color negro, es parecida a la cara de un toro, con trompa

alargada y cuernos blancos. Tiene una lengua alargada de color rojo, y a la orilla de los ojos está delineado con blanco. (Imagen 2)



Imagen 2. Integrante del grupo de disfrazados del barrio San José con las máscaras de diablo de cuernos parados y cuernos agachados. Noviembre 2019, Chapulhuacanito, S.L.P. Fotografía tomada por el autor.

Origen de la máscara del diablo e inicio del conflicto

Todo comienza con el relato de un habitante de Chapulhuacanito, que iba caminando una noche con lluvia por la galera que ahora es el auditorio, ubicada a una cuadra de la plaza principal. En ese momento se cayó un relámpago que iluminó su camino, y ahí fue cuando vio a un hombre vestido de traje, en su mano un chirrión⁶ y en la cara la figura de un diablo negro, parecido a un toro: la cara negra, los cuernos blancos y una lengua roja saliendo del hocico. Así fue la forma en la que apareció el diablo en Chapulhuacanito.

Las versiones de lo que sucede después son diversas, algunas personas dicen que al ver al diablo cayó en cama hasta que murió, otros dicen que le platicó a todos sobre lo que le había sucedido y así fue como se inmortalizó la imagen. La mayoría coincide en que el trabajo de un zapatero hizo posible la primera máscara de diablo de cuernos agachados. Esta máscara pertenecía al grupo del barrio San José y fue perdida por el

6 Cuerda trenzada

grupo del barrio de la Cruz, aunque este mismo relato aplica de manera inversa si es contado por alguien del barrio de la Cruz. Lo cierto es que la desaparición de esta máscara generó el inicio de la rivalidad entre estos dos barrios.

La primera máscara de diablo ha estado en el imaginario de los pobladores, son solo pocos los que con certeza han dicho que la han visto, sin embargo, la mayoría puede decir que reconocería entre muchas a la primera máscara de diablo. Este imaginario también ha hecho que la máscara de diablo cuente con los parámetros estéticos para los mascareros que trabajan la piel. Ya que cuando la hacen buscan asemejar la imagen.

Estructura y organización social con relación a las máscaras

Las máscaras requieren de un sistema de cargos para poder llevar a cabo sus rituales. Este sistema está basado en los usos y costumbres de la comunidad y presenta la forma de organización de los barrios. Estos son los siguientes:

Empresario: Es el encargado de tener las máscaras, es elegido por el empresario pasado. Para su elección el empresario pasado lleva un litro de aguardiente y una vela y establece con el nuevo empresario el *camanalli*, una plática en náhuatl en dónde al presentar el litro de aguardiente y la vela le pide que sea el nuevo encargado de las máscaras y para realizar los rituales y organizar la fiesta del Xantolo correspondiente a su barrio. Esta invitación se tiene que dar de esa manera, no es permitido que el empresario pasado se encuentre en la calle al nuevo empresario y le pide hacerse cargo de las máscaras, el proceso se tiene que desarrollar con la formalidad antes mencionada.

Empresario segundo: Es el apoyo directo al primer empresario, éste por lo regular es elegido por el nuevo empresario. También lleva una botella de aguardiente y le pide apoyo para realizar los rituales y la fiesta del Xantolo. Ahí mismo, ellos deciden a quienes pedirán apoyo para convertirse en el empresario tercero y cuarto. En su conjunto serán los encargados de dirigir el ritual durante dos años.

Juez: El juez es elegido por el conjunto de empresarios. La elección se toma a partir de que los empresarios observan quien participa en los

preparativos para las bajadas de máscaras. El juez es el encargado de servir el aguardiente durante los rituales.

Los antes mencionados son quienes se encargan de los preparativos para los rituales de las máscaras. Además de los empresarios, es fundamental contar con un grupo de disfrazados, que son quienes se disfrazan y portan las máscaras durante los días que dura el Xantolo. Los grupos de disfrazados se conforman por aproximadamente de 15 hasta 40 o 50 integrantes. Por lo regular son hombres que van desde los 13 hasta los 60 años, recientemente hay una integración de los niños, esto no era tan común anteriormente, ya que disfrazarse era solo un asunto de adultos. La integración de niños se da porque les empieza a dar curiosidad sobre las máscaras, muchas veces se debe a que sus papás o familiares también pertenecen a un grupo de disfrazados. En el caso de que no sea así ya depende de los padres si les permiten asistir a disfrazarse, algunas veces ellos los llevan y otras no les permiten, esto debido a que por ser de otra religión como testigos de jehová o cristianos, asocian a los rituales del Xantolo con el diablo judeo cristiano, incluso llegan a llamar las prácticas de la comunidad como “ritos satánicos”.

El proceso ritual de las máscaras como proceso identitario

“Todo rito es de paso” pensando en las categorías de Van Gennep desarrolladas por Victor Turner (2008) en una extensa, interesante y precisa Antropología del ritual. Para hablar del proceso ritual de Chapulhuacanito es necesario explicar un calendario ritual y el contexto en el que este se desarrolla.

Como lo mencioné con anterioridad, esta comunidad pertenece a un ciclo agrícola que está basado en la temporada de lluvias y de secas y, en la temporalidad del maíz. En esta comunidad es de gran relevancia realizar los procesos rituales vinculados con el Xantolo, se asocia a buenas cosechas y prosperidad durante el año, que a su vez se asocia a los difuntos “La relación entre los muertos y la fertilidad es muy estrecha: la muerte es una de las facetas necesarias de la vida, si no sucediera, y con esta la descomposición de la materia, no podría iniciarse el ciclo de la vida” (Casas y Morales, 2009:10). En una ocasión me comentó Don Santos, señor oriundo de 70 años, “yo pensé en no ofrendar en el Xantolo, porque no tenía mucho dinero para hacer la comida, pero me acordé que si uno no

ofrenda le va mal, no hay buenas cosechas o te enfermas, y entonces dije, aunque sea poquito voy a ofrendar, no importa que sean solo unos tama- litos, porque hay que cumplir para que vaya bien.

Atendiendo a lo antes señalado, el ciclo ritual del Xantolo, que involu- cra los rituales de las máscaras se desarrolla en estas fechas:

- 24 de junio, día de San Juan Bautista: Se riega la flor de Cempasúchil
- 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel: Primera bajada de máscaras y primera ofrenda a los difuntos
- Medios de octubre: Segunda bajada de máscaras.
- 1,2,3 de noviembre: Días de fiesta de Xantolo.
- 4 de noviembre. Destape de las máscaras.
- 30 de noviembre. Cacería del tigre y última ofrenda.

Para poder llegar a una mejor comprensión de la organización que se in- volucra en este ritual, es preciso abordar cada uno de estos momentos. De esta manera se pueden ver las relaciones que se generan en el barrio San José y cómo se involucran las máscaras en estas relaciones.

24 de junio. Regar la flor

El ciclo de Xantolo no tiene como tal un inicio sino que está en un constante transcurrir debido a las prácticas rituales que utilizan, una de ellas es la que regada de la semilla de flor de Cempasúchil. Esta flor se obtiene del arco del altar que se puso en el Xantolo del año pasado. En ese sentido, el Xantolo inicia con el germen, con la semilla como tal del Xantolo anterior. La gente en sus casas guarda el arco que hace de flor de Cempasúchil y palmilla. Lo dejan que se seque y después guardan la flor para de ahí sacar la semilla.

El día 24 de junio, en los lugares en los que se festeja el Xantolo y se tiene la creencia de que durante estos días los muertos visitan el mundo de los vivos. Salen de sus hogares (la madre o el padre) a las 4:00 am para rociar en sus patios o alrededor de su casa la semilla de la flor. La forma de rociar puede variar, en algunos casos dicen que caminan en la dirección opuesta a donde sale el sol toman las semillas con la mano derecha y las lanzan por detrás del hombro izquierdo.

29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel. Primera bajada de máscaras

Los rituales relacionados con las máscaras inician el 29 de septiembre. Dentro de la cosmovisión nahua, este día se abren las puertas del inframundo, o el mictlán para permitir el paso de los muertos al mundo de los vivos. Con la religión católica coincide con el día de San Miguel Arcángel, quien es el encargado de abrir las puertas del cielo.

El barrio de San José inicia sus preparativos días antes, con una serie de juntas para delegar tareas, hacer las compras para lo que se va a necesitar ese día: comida, velas, cohetes, refresco, café, etc. Además de haber un encargado (por lo regular es el juez) de pasar a los domicilios del barrio a pedir apoyo para realizar las bajadas de máscaras y la fiesta del Xantolo. El 29 en la madrugada en la casa del empresario, donde comúnmente elaboran los tamales, deben de tener ya un cerdo que van a matar para hacer la comida. Las actividades empiezan cuando llega el matancero, por la madrugada, y de ahí a poner el caso para que se cocine la carne de puerco.

Por otro lado, la esposa del empresario recibe apoyo de otras mujeres para preparar la masa y el chile para los tamales. Por lo regular los hacen en su cocina abierta, en donde los hombres ya les han traído las hojas de plátano para que puedan envolver los tamales.

El empresario y algunos de los participantes del grupo de disfrazados se ponen a limpiar el espacio en donde están las máscaras. Para esta primera bajada no esperan la asistencia de tantas personas como en la segunda, así que solo se preparan con algunas sillas. El empresario es el encargado de preparar el altar para las máscaras, consiste en montar una mesa, en donde pone imágenes de santos, un sahumerio y copal y botellas de aguardiente. Además consigue o fabrica la escalera que va a utilizar para bajar las máscaras, esta siempre es de madera.(Imagen 3)



Imagen 3. Bajada de máscara del abuelo en el barrio San José. Septiembre 2023, Chapulhuacanita, S.L.P. Fotografía tomada por el autor.

Ya una vez que tienen los tamales, el refresco, el chocolate y el café listos, entonces empiezan a llegar las personas a la casa de carrizo en dónde están las máscaras guardadas. Ahí espera el empresario, a los demás empresarios pero sobre todo a los hombres que ya han sido empresarios de ese barrio o de otros. Estos son conocidos como los “empresarios pasados”. Entre estos últimos y los ahora empresarios se desarrolla un diálogo conocido como *camanalli*, que consiste en presentar lo que se está haciendo a las ánimas que llegan. En ese sentido alrededor de las 8:00 pm, en los tres barrios principales, se desarrolla la primera bajada de máscaras.

El ritual inicia cuando todos los empresarios están presentes y llegan los músicos. Este elemento es crucial, ya que a las máscaras se les tiene que bajar/recibir con música. Ya que esta esto listo, el empresario da la señal para empiece la música, se tiene que tocar el canario⁷ para recibir a las máscaras. Entonces el empresario designa a uno de los integrantes del grupo de disfrazados para que suba por la escalera al techo falso y empiece a bajar las máscaras. El empresario las recibe con un sahumero, cada máscara es sahumada antes de tocar el piso.

Se bajan de cuatro a siete máscaras, entre ellas deben estar la máscara de cole, el diablo cuernos parados y cuernos agachados, la máscara de abuela y de abuelo. Estas no pueden faltar, pero algunas veces se agregan otras, como máscaras de animales: perro o cochino. Una vez con las más-

7 Son Huasteco, ejecutado por un trío. “Canario”, “Canarios”, “Siete Canarios” es una canción exclusiva para el Xantolo. El son no tiene letra, es solo música y cuando están en el ritual de las máscaras lo tocan siete veces.

caras en el piso, inicia el camanalli, que consiste en una plática entre los antiguos empresarios y los actuales. Los empresarios pasados dicen lo que se ha hecho para dar la bienvenida a los difuntos, para después ceder la palabra a los nuevos empresarios, quienes asumen el compromiso de hacer las cosas como les han enseñado, para dar la bienvenida a los difuntos.

Después del camanalli, los empresarios rocían aguardiente a las máscaras que están en el suelo, como si les dieran de beber. Seguido de esto suben las máscaras a la mesa en donde también ponen los alimentos, tamales, refresco y café. Ya estando ahí pueden pasar los demás participantes que asistieron al ritual. Cada uno de ellos pasa, toma el sahumero y sahuma las máscaras empezado por el lado derecho. También se les ofrece aguardiente que usan para rociar a las máscaras y beber el resto. Mientras sucede esto, los músicos siguen tocando El Canario.

Después de pasar todas las personas que asistieron al ritual, empiezan a consumir los alimentos. Antes de comerlo derraman un poco en el piso, tanto de comida como de bebida. Esto se debe a la relación que se tiene con el suelo, donde se encuentra el inframundo, lugar de los muertos y a su vez la tierra que da los alimentos. Después de comer algunas personas pasan a ver las máscaras, las toman y en algunas ocasiones hasta se las ponen. Si el trío sigue ahí entonces piden que siga tocando, sino ponen canciones en una bocina para que les permita seguir bailando, a veces con máscara o sin ella. En palabras de los empresarios. La primera bajada siempre es algo más íntimo, hay menos invitados y los preparativos no son tan mayores como en la segunda bajada de máscaras.

Esto es lo que sucede en el lugar en donde están las máscaras, sin embargo en cada una de las casas hacen la primera ofrenda a los difuntos. Consiste en poner en una mesa la comida que se va a consumir y sahumar antes de comerla.

Durante ese día se invita a la gente a sus hogares a ofrendar, acto que consiste en pasar a sahumar la comida (por lo regular tamales) que está en la mesa y después consumirla. Al terminar de comer no se puede decir “gracias”, esto se debe a que las personas a las que se les invitó solo son un vehículo de la comida en sus estado físico, la esencia es consumida por los difuntos, y es justo a ellos a quien se les prepara.

Xantolo

Los días del Xantolo van del 1 al 4 de noviembre en la comunidad de Chapulhuacanita, quizá los días de mayor afluencia de gente es el 1 y 2 de noviembre. Esto se debe al turismo a nivel nacional que recibe la Huasteca durante esta fecha. Cabe mencionar que desde hace aproximadamente 10 años, el Xantolo se ha promocionado como un destino turístico, lo que se ha sabido diferenciar bien en la comunidad. En ese sentido, se ha generado una fiesta en la plaza principal que es para toda la comunidad y sus visitantes y que aprovecha la salida de los grupos de disfrazados como parte del programa y como un atractivo para la gente que va de visita y a disfrutar de la fiesta. Por otro lado, los rituales se desarrollan en los hogares y a estos solo asiste la familia o personas de la comunidad.

En términos de ritual doméstico, el Xantolo inicia con la elaboración del altar que cada familia pone en su casa. El altar lleva un arco de flor de cempasúchil con palmilla, y en la comida por lo regular se colocan tamales que se hacen un día antes, además de poner, refresco, café y aguardiente. Las familias sahuman la comida antes de desayunar y después salen a visitar a otros familiares, para ofrecer en otra casa u optan por ir al panteón a visitar la tumba de sus difuntos.

En lo que respecta al grupo de disfrazados la dinámica es diferente. Por la mañana, alrededor de las 7:00 am, el empresario es encargado de limpiar la casa de carrizo en donde están las máscaras, pone el sahumerio y una vela en la mesa en donde se encuentran las máscaras. El empresario espera a que vayan llegando las personas del grupo de disfrazados, cada uno con el atuendo que van a utilizar.

Sobre los vestuarios son variados, sobre todo cuando se refiere a las máscaras de coles, en donde pueden configurar un personaje, y usar una máscara. Por esa razón se utilizan atuendos de charro, de policía o de militares, de apaches, de enfermeras, en fin, de lo que ellos quieran y esté a la mano lograr. Durante el Xantolo del 2018 vi como había una gran cantidad de hombres disfrazados de militares en el grupo de disfrazados del barrio de San José, para lo cual le pregunté al “gordo”⁸ el por qué había tanta preferencia por los trajes de militar. Me dijo que en la comunidad había un rasgo identitario con ello, que hay muchas personas que fallecieron y que eran militares, y otras que en este momento lo son y que por

8 Participante del grupo de disfrazados del barrio de San José de aproximadamente 40 años y que gusta de los trajes de militares

esa razón se fueron de la comunidad. Así que “el gordo” es el encargado de traer de la Ciudad de México donde él radica, trajes de militares que presta a los demás para que se disfracen.

Los disfraces se configuran a partir de la creatividad de cada uno de los participantes, los cuales invierten tiempo para poder lograr el disfraz. El asunto de configurarlo de la manera más creativa también tiene relación con la rivalidad que existe entre el barrio de San José y el barrio de la Cruz, en donde los participantes no dicen los disfraces que van a utilizar para que no les sea copiado por algún miembro del otro barrio. Además de que año con año tratan de innovar en los vestuarios porque como ellos dicen “este año tengo que sacar otro disfraz, porque el que saqué la otra vez ya lo copiaron los del otro barrio.” Oscar, miembro del grupo de disfrazados del barrio San José.

Hay que señalar que existen dos tipos de disfraces:

1. Los que llevan para ponerse: estos consisten en ropa que traen de la casa y que sirve para que configuren un disfraz, o un atuendo más elaborado. En este caso el participante trae de su casa o compra lo que va necesitar para dar por finalizado su disfraz.
2. La ropa que está junto con las máscaras: en este caso se refiere a ropa que ha sido donada por personas del pueblo, esta se guarda con las máscaras en el techo falso de la casa de carrizo. Esta ropa tiene tratamientos similares a las de las máscaras, también es sahumada y no se puede llevar a otra casa, es decir, se tiene que guardar con las máscaras el resto del año. En algunas ocasiones esta ropa se baja para que la puedan lavar y entonces se guarde lavada, luego de esto se vuelve a subir. Solo que es importante sahumar la ropa al bajarla y volverla a subir.

En este segundo tipo de ropa, los participantes configuran los disfraces con la ropa que encuentran, este atuendo no puede ser preparado con tiempo y más bien responde a la creatividad e improvisación.

Existen los disfraces que usan para caracterizarse cuando se ponen las máscaras y los que se disfrazan de mujer; hombres que se ponen falda y blusa, y se maquillan el rostro. Es importante que algunos de los participantes se disfracen de mujeres ya que con esto se logra que se puedan acomodar en parejas a la hora de bailar.

Los participantes se preparan durante la mañana, se ponen sus disfraces, y conviven entre ellos conforme van llegando, toman cerveza, re-

fresco, jobito y café. El empresario es el encargado de estar al tanto de los participantes y ofrecer café, sin embargo algunos de ellos llevan bebidas para compartir. En medio de la convivencia llegan los músicos, la mayoría de las personas están alrededor de las máscaras, las contemplan, las toman, se las miden y en esos momentos los músicos empiezan a entonar sones Huastecos. Ya cuando los músicos han afinado los instrumentos, y preparado las canciones, empiezan los Canarias.

El momento de salir a bailar

Antes de salir a bailar por las calles de la comunidad, es necesario que los disfrazados bailen ya con las máscaras puestas frente al altar, tienen que bailar ahí siete canarios, ya después empiezan a caminar al lugar de salida y se dirigen a las calles. La dinámica se torna en ir por las casas ofreciendo el baile de los disfrazados. La gente en las casas, conviviendo con la familia escuchan el tronido del chirrión del diablo resonando en el piso, eso es señal de que ya vienen los disfrazados. El diablo es quien organiza en donde van a ir a bailar los disfrazados, esto lo hace adelantándose por las calles antes de que lleguen los disfrazados, a esa casa. Entonces llegan los diablos tronando el chirrión y les dicen, “van a querer que vengan los disfrazados” en algunas ocasiones, la gente pregunta en cuánto están cobrando la canción y el diablo les dice, los precios pueden variar y cada vez van subiendo debido a que los tríos cada vez aumentan el costo de su trabajo.

“¡Aca, aca!” grita el diablo avisando al grupo en donde tienen que ir a bailar. El grupo de disfrazados es organizado por el cole, personaje que dirige al grupo en como tiene que bailar y que también representa al padre de todos los disfrazados, en algunas ocasiones, el cole se ha dirigido a los demás participantes como sus hijos. Así que después de escuchar el grito del diablo, el cole les dice a los demás que lo sigan y cuando llegan al domicilio empiezan a bailar, sones como “los matlachines”, y “los enanos” que son los que más se piden. En algunas ocasiones la familia que les pidió que bailaran se integran a la fila para bailar con los disfrazados. (Imagen 4)



Imagen 4. Integrantes del barrio de San José bailando durante el Xantolo. Noviembre 2019, Chapulhuacanito, S.L.P. Fotografía tomada por el autor.

Esto sucede en cada domicilio en el que los detienen. Puede pasar que les pidan que vayan para bailar a un altar familiar y entonces, el baile es para ofrendar a los difuntos de la casa y en ese caso se les ofrece al grupo de disfrazados que pasen a ofrendar al altar, es decir, que pasen a comer, por excelencia son tamales, enchiladas o mole de tlamanes. La dinámica en esos casos es diferente y los participantes toman un momento para comer, descansar y luego seguir bailando.

Después de hacer un recorrido por la comunidad bailando en las casas en las que les piden que pasen, los grupos de disfrazados tanto del barrio de San José como del barrio de la Cruz, y Pixtello, se dirigen a la plaza principal de la comunidad. Ya en la plaza está preparado el programa que hace la delegación para presentar a los grupos de disfrazados, empiezan a llegar los grupos, cada uno por un extremo de la plaza y entonces esperan el llamado del maestro de ceremonias que está dirigiendo el programa en la plaza. La presentación que hacen los grupos de disfrazados en la plaza consiste en bailar una canción, por lo regular priorizan bailar los Matlachines debido a la elaboración de sus pasos. En muchas de estas ocasiones invitan a bailar a la gente que se encuentra entre el público, es un ambiente festivo entre gente de la comunidad, visitantes de las familias y turistas que llegan a Chapulhuacanito.

Después de hacer la presentación del baile en la plaza, cada grupo de disfrazados termina su recorrido, aunque el proceso ritual de las máscaras no termina ahí. En la plaza se quedan los visitantes, turistas y demás

personas que gusten de disfrutar de un baile de trío , comida de puestos ambulantes y juegos mecánicos que se instalan en la plaza, entonces se quedan. Mientras tanto los grupos de disfrazados se van a la casa del empresario en donde están las máscaras para dejarlas de la misma manera en que salieron, bailando frente al altar los siete canarios. En la casa del empresario, su esposa y otras mujeres a quien pide ayuda, ya han preparado la cena que le ofrecerán a las máscaras a su llegada y que será consumida por el grupo de disfrazados.

El destape

El último momento de los días de fiesta del Xantolo, es nombrado “el destape”, denominando así al día en que los disfrazados se quitan la máscara para dejarla en la casa de carrizo y no volverla a usar hasta el otro año. Para este proceso el grupo de disfrazados elabora un arco de palmilla con flor de cempasúchil. El arco es sostenido por dos diablos mientras que los demás disfrazados dan vueltas alrededor del arco, tienen que ser siete vueltas en el sentido de las manecillas del reloj y siete en sentido contrario, después de esto los participantes se reducen a 14, tienen que ser siete disfrazados de mujer y otros con máscaras. Se ponen uno frente al otro, en parejas cada uno del lado de un arco, se hincan e intercambian un traguito de aguardiente. Les colocan 14 rosarios, uno a cada uno, una vez que han compartido el traguito y les han colocado el rosario, entonces los siete que tienen máscara se la quitan, la dejan por un momento en el piso hasta que los diablos bajan el arco y lo ponen sobre el piso, durante todo ese tiempo no deja de sonar la música y cuando el arco está en el suelo, los 14 disfrazados empiezan a bailar encima de él, eso quiere decir que la puerta del inframundo ha sido cerrada.

A manera de conclusión

El carácter etnográfico del texto nos permite adentrarnos a una práctica ritual que convive con el turismo que se está generando en la Huasteca, los procesos de globalización y folclorización de las prácticas en sí. El Xantolo en Chapulhuacanito, se puede convivir en él, viendo más allá de la festividad.

Este trabajo busca poner énfasis en cómo mostrar un proceso ritual a partir de los objetos rituales mismos, que en este caso son las máscaras.

Poniendo énfasis en ellas, se puede vislumbrar una etnografía que busca colocar a los actores en un ámbito en el que reinventan su cultura. A su vez se suma a una etnografía contemporánea que busca mostrar las relaciones de cambio que tienen las comunidades y por su puesto como el investigador forma parte de ello.

Bibliografía

- BARABAS, A. (2003). *Diálogos con el territorio*. Tomo I. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia
- BRODA, J. (2001). *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica
- CASAS y MORALES. (2009). *Día de muertos en la Huasteca: fiesta que celebra la vida*. México: Universitarios Potosinos, 8-13
- DEHOUE, D. (2007) *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero
- GIMÉNEZ, G. (1996). *Territorio y cultura. Estudios sobre culturas contemporáneas*, 9-30.
- LÓPEZ-AUSTIN, A. (1994). *Tlamochan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica
- SEVILLA Villalobos, A. (2002). *Del Carnaval al Xantolo: contacto con el inframundo*. Cd. Victoria, México: Programa de desarrollo Cultural de la Huasteca.
- TURNER, V. (2002). Dramas sociales y prácticas rituales. En I. G. (comp). *Antropología del ritual* (págs. 33-70). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia - Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- VAN Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza editorial.
- VALLE, E. (2003). *Nahuas de la Huasteca. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

El impacto de la participación religiosa en la generatividad y el bienestar en personas mayores

FELIPE R. VÁZQUEZ PALACIOS

Introducción

La encuesta ENCREER (2016) arrojó que, en México nueve de cada diez personas mayores se consideran religiosas o espirituales, lo cual no es de extrañarse, pues, para muchas de ellas, la comunidad religiosa es la fuente principal de sostén social más cercana además de la familia. Es por ello, que en este trabajo quiero mostrar la forma en que la participación religiosa, llega a convertirse en una fuente de capital social que impacta fuertemente en el bienestar de la vida cotidiana de los creyentes y les permite transformar no solo su realidad personal y colectiva, sino también les dota de sentido y significado su existencia.

Para mostrar esto, analizo una serie de entrevistas realizadas por Meneses (2010) a personas mayores pertenecientes a la iglesia mormona en la ciudad de Xalapa, Veracruz. Confirmando, complemento y actualizo esta información con entrevistas al autor, a su madre y a una familia mormona.

En el análisis partí de que la participación religiosa produce y reproduce sentidos sociales que organizan nuevos sistemas de significados para la autorrealización y organización de expectativas que están ligadas a procesos de desarrollo personal y colectivo que, a su vez, propician la generatividad y se articulan en experiencias de bienestar (De la Torre, 2016).

Elegí a los mormones porque —independientemente de que se apeguen totalmente a las normas de su iglesia o a su doctrina— pueden resolver diversas necesidades relacionadas con el desarrollo personal, el reconocimiento, el sustento, la salud, la unión familiar y la vida en sociedad debido a que tienen acceso a una red de capitales sociales, emocionales, espirituales y económicos, los cuales construyen a partir de su participación religiosa, pues esta les permite ser reconocidos como elementos útiles dentro de su comunidad con la que se muestran conectados

y comprometidos, ya que el grupo cuida de ellos y estos cuidan al grupo dándole cohesión, pese a la industrialización, la pandemia, la urbanización y la secularización.

Sustentando el análisis

Para analizar la generatividad en la dinámica cotidiana de los mormones, es importante partir de que el modelo mormón y la generatividad pueden definirse como un proyecto y un modo de vida que en esencia plantea y busca la trascendencia de los resultados de las acciones, valores y relaciones sociales, así como el compromiso, primero con los más allegados —empezando por la familia— y, posteriormente, con el grupo al que se pertenece y la sociedad en general.

Zácares y Serra (2011), retomando a Erickson, señalan que la generatividad se presenta como un reto que las personas de mediana edad¹ se plantean para dejar un legado que permita guiar a las siguientes generaciones y asegurar su bienestar. Esto, según los autores, implica invertirse a uno mismo en formas de vivir y trabajar cuyo producto se percibe trascendente y se puede observar en actos tan comunes como comprar una casa, implementar un negocio, enseñar un oficio o educar a los hijos.

Ahora bien, analizando a los mormones, tenemos que este grupo religioso plantea un modelo de vida que integra, por un lado, un proyecto tanto individual como colectivo en el que la familia y la comunidad religiosa ocupan un lugar central y, por otro lado, una guía o modelo que, teóricamente, facilita el cumplimiento de dicho proyecto (Meneses, 2010). Para ellos, este camino comienza con la conversión que, según del análisis realizado por Vázquez (2005), puede definirse como la adhesión a un grupo religioso a partir de una evaluación que confronta el contexto, las relaciones y la forma en que se ha estado viviendo con las expectativas de vida que surgen luego del descubrimiento de un modo de vivir con un

1 Existen análisis como el de Krauze (2018), quien señala que tanto el reto como el sentido de compromiso en que se sustenta la generatividad aumentan con la edad y que de hecho puede plantearse desde el inicio de la vida como una expresión de solidaridad con los de más, pero también de sentido de trascendencia de la propia vida. En este sentido, para el análisis retomamos esta postura, aunque esto no implica que sea en la mediana edad cuando se concretan una serie de posibilidades para realizar acciones directas que permitan acercarse a dichos objetivos.

sustento espiritual que se percibe mejor que el anterior.² De esta manera, para un mormón convertido, seguir los preceptos de su nueva fe implica una oportunidad y un esfuerzo que, con ayuda del grupo, puede permitirle ser más saludable, abandonar algún vicio, tener mayor prosperidad económica, acceder a oportunidades de movilidad social o mejorar los vínculos con la familia.

Una vez estando borracho, vinieron los misioneros y mis hijos estaban por allí; los llamaron y me dijeron “Miré a la cara a sus hijos, ¿Qué no le da vergüenza?”, entonces me puse a llorar. Hablaron conmigo largo rato, a partir de allí mi esposa y yo empezamos a recibir las pláticas juntos; luego, ambos nos bautizamos. Después de salir de las aguas bautismales, sentíamos que volábamos, como si algo nos hubiera hecho dejar muchas cosas malas atrás.

Entrevista a Manuel Montano, 86 años, 15/04/09 realizada por Meneses (2010:64)

Un punto que es importante retomar de la postura de Zúcares y Serra (2011) es que la generatividad implica un reto, en el caso de los mormones, Dios tiene un plan cuyo objetivo es la salvación de la humanidad y el desarrollo físico, mental y espiritual, dentro del cual, el tiempo vivido en este mundo es una prueba a la vez que un escenario de posibilidades, es cuestión de una dualidad en donde se acepta el plan divino y también la existencia y el orden del mundo como algo, por cierto, es posible trascender.

La santidad es una lucha constante que el creyente realiza en buenas acciones y seguir los principios de la Iglesia. Se intenta resistir a las tentaciones y las cosas del mundo, pero sin desobedecer las normas que nos impone el mundo. Un mormón saluda a la bandera, pero no la eleva a algo divino, no adora imágenes, aunque reconoce el importante papel que tuvieron algunos personajes como la Virgen. Paga impuestos y se educa, trabaja, no roba. Baila y se viste según estándares de pulcritud y elegancia conforme lo permitan las circunstancias en los distintos lugares, aunque

2 En el caso de los mormones, se observa que, al ser una minoría religiosa, la mayoría de sus miembros son convertidos. De hecho, aunque se nazca en un hogar mormón, se bautiza y confirma a los niños a partir de los ocho años que es una edad en que se considera que hacen una elección consciente de adoptar las creencias y prácticas del mormonismo.

cuando están en una actividad de la iglesia utilizan traje porque consideran que están en presencia de Jesucristo.

Entrevista con Alberto Meneses Patiño, 39 años, 26/08/23

En este sentido, la conexión entre el modelo mormón, la generatividad y el bienestar, se observa en que se constituyen en un proyecto de vida que se considera trascendente, el cual se busca concretar, aunque se le presenten dificultades debido a un convencimiento de que es el mejor camino para seguir. Por tanto, para observar el potencial generativo en el modelo mormón parto de lo planteado por Park (2017) y Binder y *et.al.* (2015) quienes señalan que la religión, la generatividad y el bienestar se conectan porque tienen como principio y meta ayudar a otros y procurar a las generaciones futuras trascendiendo el interés propio. Centro el análisis en las redes de cooperación y sus productos favorables para las personas mayores en lo que respecta a seguridad, calidad de vida y posibilidades de participación social.

Construyendo Síón: Cooperando como hermanos en un proyecto común

El primer punto del modelo mormón que explica su potencial generativo estriba en que hay un convencimiento compartido entre los miembros activos de que pertenecer a este grupo les permitirá alcanzar sus metas particulares —independientemente de que estas se apeguen o no a la doctrina—, ya que esto se traduce en una participación en las actividades religiosas y sociales de la congregación adoptando roles y cargos de responsabilidad asignados por la misma para atender diversas necesidades de los miembros de la congregación relacionadas con salud; educación académica en valores, doctrina, economía y unión familiar, así como de apoyo material, moral y espiritual. De este modo, en una congregación mormona es posible encontrar a un profesionalista en cada una de estas áreas.

Tuve un llamamiento (cargo de responsabilidad) como especialista en salud y mi tarea era diseñar un plan de estudios para educación en salud; tenía que basarme en los manuales que había sobre autosuficiencia. A veces organizaba pláticas para los miembros sobre higiene personal y de los alimentos. También les enseñaba sobre la desinfección del agua y la

construcción de filtros domésticos, así como la elaboración de un documento con información sobre las enfermedades que tenían los integrantes de las familias, lo que incluía una cartilla de vacunación. Les enseñaba sobre el valor nutritivo de los alimentos comparando, por ejemplo, lo que tenía un refresco con lo que tenía el agua de fruta. Estas capacitaciones y actividades se anunciaban en los servicios dominicales.

Entrevista a Elvira Patiño Aguilera, 66 años, 08/06/2023

En cada capilla, hay un especialista casi en cada área. Había una hermana que era especialista en educación del barrio y ella le pidió a mi mamá que se incorporara a un centro de enseñanza del Instituto Veracruzano de Educación para Adultos (IVEA) que posteriormente se convirtió en la Universidad Popular Autónoma de Veracruz (UPAV). Uno de los logros que hacían sentir orgullosos a los miembros de la capilla es que algunas personas mayores culminaban sus estudios de educación básica e incluso llegaban a estudiar licenciaturas. También, había chicos que habían sido rechazados en otras escuelas que obtenían una segunda oportunidad.

Entrevista con Alberto Meneses Patiño, 39 años, 26/08/23

Estas acciones cobran mayor relevancia si consideramos que los mormones se organizan bajo una estructura comunal o vecinal, ya que cada capilla está asignada a un territorio específico, por lo que terminan uniéndose entre familias y creando diversos lazos sociales de amistad, compañerismo, identificación, trabajo, educación y salud, pues unos son doctores de otros, maestros de otros, jefes, socios o empleados de otros; es decir, se integran en un proyecto colectivo y cooperativo de desarrollo. Ahora bien, esto no significaba que para estos cargos se escogiera a las personas con más credenciales, también se tomaban en consideración aspectos como la disposición, la apertura y capacidad para obtener nuevos aprendizajes, el cumplimiento con las normas de la iglesia, las recomendaciones de otros miembros o las necesidades de desarrollo personal.

En algunas ocasiones, para lograr cohesión se otorgaban puestos de responsabilidad a algunos miembros que presentaban necesidades de desarrollo personal evitando así que se separasen del grupo, lo cual no siempre se lograba, ya que en ocasiones estos llamamientos eran percibidos como una carga o causantes un conflicto familiar.

A mi mamá le daban llamamientos, eso la hacía ser más sociable, la hacían sentirse reconocida. Con mi papá era diferente, él no aceptaba llamamientos porque su conciencia le decía que no era digno, que no podría enseñarles a los jóvenes a no tomar cuándo él se iba de borrachera. Había veces que ponían a miembros para que enseñaran a los niños y que tenían menos conocimiento de la doctrina que ellos. A mí, alguna vez me dieron un llamamiento como maestra de Laureles³ y también para recoger a los niños que iban al seminario; lo hacían para que no me alejara y para que me levantara temprano. Nada más aguanté una semana, tenía que poner hasta mi camioneta.

Entrevista a Ana Cristina Lugo Cambrón 29 años 09/06/23

A mi mamá la nombraron maestra de seminario y era un caos porque teníamos que arreglar la casa, tratar de no despertar a mi abuela y a mi tía que no eran miembros, preparar a veces alguna merienda y encima adecuar algún espacio para dar una clase lo suficientemente animada para captar la atención de los niños.

Entrevista con Alberto Meneses Patiño 39 años 26/08/23

Una cuestión que resalta es que los llamamientos se convirtieron, en algunos casos, en una ventana de oportunidad para el desarrollo personal y profesional, ya que facilitaron la movilidad social proveyendo a las personas de capacidades, competencias, estrategias, relaciones o posiciones favorables.

Yo propuse un Plan Familiar Dental y lo aceptaron en la Iglesia. Este plan incluía, por una cuota mensual, tratamientos de odontología general. No recuerdo el costo, pero era poco y había un precio preferente para los miembros de la Iglesia, esto fue promovido por el obispo que, cada domingo, recomendaba a los hermanos este plan dental.

Entrevista con Elvira Patiño Aguilera, 39 años, 26/08/23

Aprendí a manejarme en términos conversacionales gracias a las clases de teatro que tomaba en la iglesia; supe cómo graduar la voz y cómo

3 Las organizaciones de mujeres jóvenes en el mormonismo adoptan los siguientes nombres: abejitas de 12 a 13 años, damitas de 14 y 15 años y Laureles de 16 a 17. Posteriormente pasan a ser adultas solteras y luego adultas casadas.

respirar para mantener el aliento. Aprendí a leer y memorizar, a comparar fuentes y analizar, a entender referencias cruzadas, lo que me sirvió para desarrollarme en mi carrera. Tiempo después, participé con mi mamá en un concurso para la elaboración de cinco libros de texto sobre materias de humanidades que están vigentes en el bachillerato de la UPAV desde el 2012 y se utilizan a nivel nacional en educación a distancia y a nivel estatal en educación presencial. Actualmente, trabajo elaborando contenido académico como independiente.

Entrevista con Alberto Meneses Patiño, 39 años, 26/08/23

La dinámica vecinal y social de los mormones se caracteriza porque la iglesia llega a abarcar gran parte de sus vidas, pues toda la semana hay actividades que buscan estrechar los lazos entre los miembros y, en cierto modo, facilitar que se pueda cumplir con la ruta de vida que propone la Iglesia al plantear una trayectoria de escala social y de prestigio, en la cual se establecen logros relacionados con distintos momentos de la vida como ir a la misión, casarse, tener hijos y sellarse con ellos en el templo.⁴ Hay grupos de niños, jóvenes y adultos casados o solteros que han ido o que no han ido a la misión⁵ y para todos hay pláticas sobre cómo conti-

4 Los mormones tienen la creencia de que todas las relaciones familiares deben atarse en los cielos. De esta manera, podrán encontrarse con sus parientes en el más allá y generar un compromiso familiar divinizado de seguir las normas de su iglesia para mantenerse unidos. Este compromiso que se adquiere en términos simbólicos genera un sentido de cohesión al interior de la familia y se complementa con las metas terrenales que tienen sus integrantes en función de su contexto social (Meneses, 2010).

5 Esto implica que alcanzar una etapa de la vida determinada también significa escalar en prestigio y esto se observa en la división de los grupos después de los servicios dominicales, cuestión que aumenta la cohesión social del grupo que asigna o propicia ciertas relaciones sociales entre pares: casados con casados, solteros con solteros, exmisioneros con exmisioneros, etc. A causa de esto, es posible que los integrantes de cada grupo compartan con sus compañeros una serie de experiencias y estrategias biográficas y espirituales que pueden aprovechar para superar determinadas dificultades que se les presenten para seguir la ruta de vida planteada por la iglesia. También esta distribución grupal se traduce en el deseo de los integrantes de un grupo de pertenecer al grupo superior en jerarquía, por ejemplo, los solteros que aspiran a casarse para pertenecer al grupo de casados. Cabe señalar que, aunque los llamamientos o cargos de la iglesia se dan supuestamente por revelación divina, un factor que muchas veces resulta decisivo es la edad, de tal manera que los niños son enseñados por jóvenes o adultos y estos últimos por personas mayores; esto demuestra la importancia de la ruta

nuar con la ruta de vida mormona, capacitaciones en diversas actividades económicas, ecológicas, domésticas y sanitarias como el aprendizaje de oficios, la gestión de recursos financieros, la elaboración de alimentos y la higiene. También, entre semana hay clases de danza, teatro, cantó o acondicionamiento físico además de cursos intensivos sobre la doctrina, bailes, comidas y festivales alusivos a determinadas fechas del calendario secular como el Día de las Madres, Día del Padre, Día del Niño o fiestas patrias; las celebraciones de estas fechas se entremezclan con algunas celebraciones o eventos representativos de su historia como grupo, por lo que se realizan también representaciones sobre el ministerio y muerte de sus profetas, principalmente, de su fundador (Joseph Smith). Las dinámicas de cohesión grupal y familiar están muy presentes, al grado que la semana mormona comienza con una celebración en familia que se llama Noche de Hogar, la cual se realiza cada lunes y consiste en una cena acompañada de una sesión de estudio de sus libros sagrados o de artículos que puedan ser de interés para los familiares en función de su situación; dichos temas son escogidos, comúnmente, por el varón cabeza de la familia en caso de haberlo y en su defecto por algún otro varón de mayor de edad.⁶

En este sentido, la iglesia mormona no solo plantea la creación de *gerontoespacios* —entendidos estos como lugares donde se realizan actividades con participación exclusiva de personas mayores— también crea lo que en mi opinión son contextos integrados e integrales seguros y en cierto modo aislados o herméticos que favorecen la convivencia intergeneracional. Esto debido a que, por un lado, se considera a las personas mayores merecedoras de respeto al grado que comúnmente tienen cargos altos dentro de la organización relacionados con la dirección y la enseñanza y, por otro lado, a que las generaciones de menor edad, adultos incluidos, ven en la vida de las personas mayores la culminación de las metas que les plantea aquella ruta de vida que han considerado como la ideal. Aun así, hay que mencionar que existen diferencias de trato y reconocimiento entre quienes han ido o no han ido a la misión, cantan o no en el coro y asisten o no a los servicios de los domingos o a las actividades

biográfica ideal que plantea el grupo, la cual cobra su valor generativo a partir de la profundidad de significado e importancia que tenga para el grupo.

6 La estructura mormona cuenta con rasgos patriarcales, por ejemplo, en el caso de una mujer viuda o sola, que tenga un hijo varón con sacerdocio, será este último quien idealmente debe presidir la Noche de Hogar. A veces en estas Noches de Hogar son una oportunidad para que las familias de una congregación puedan acercarse y estrechar lazos cumpliendo los papeles de anfitriones e invitados.

entre semana, dan o no diezmo u ofrendas, están casados o solteros; distinción que no se hace tan marcada con los recién conversos o próximos a convertirse. Por esto, en algunos casos, el mormón termina por aislarse y en otros por crear una identidad con ciertos rasgos que le pueden granjear la aceptación social.

Mis amigas son de la Iglesia, las hermanas de la sociedad de socorro, las maestras visitantes, y bueno, los misioneros que me bautizaron, ellos fueron amigos muy íntimos; luego venían a comer a la casa. La mayoría de mis amigas son de la Iglesia, aunque hay muchas que ya murieron.

Entrevista a Lidia Chacón, 75 años, 10/10/09 realizada por Meneses (2010:54)

En el seminario nos decían que los mormones se distinguían de otras personas por el modo de vida y el contexto. Nos decían que ser mormón era sinónimo de ser honesto y que por eso nos reconocerían otras personas, que la labor de evangelización o predicación es constante y se realiza más con el ejemplo que yendo de casa en casa...Hasta decían que ser mormón era sinónimo de cantar bonito, saber cocinar bien y hablar inglés, que podría incluso abrir puertas laborales. Entre los miembros vi sobre todo a personas mayores, que no me imaginaría que hayan sido alcohólicos o enojones, de hecho, hasta les confiaba algunas cosas personales y de mis proyectos no tanto porque fueran mormones sino porque me parecían realmente confiables.

Entrevista con Alberto Meneses Patiño, 39 años, 26/08/23

Si pensamos esto en términos de seguridad y protección, es común ver que los domingos, muchos mormones, siguen la misma ruta hacia la capilla y que aquellos que tienen automóvil pasan a la casa de sus vecinos para llevarlos, principalmente cuando son personas mayores que tienen problemas de movilidad. En lo que respecta a la violencia, los mormones intervienen de dos formas: por un lado, enseñando valores y formas de vivir armónicas y, por otro lado, brindando apoyo espiritual, social y moral, llegando incluso a ofrecer refugio ante situaciones de maltrato o de falta de armonía familiar. Sin embargo, esto en ocasiones deriva en conflictos, fracturas, confrontaciones e incluso en un proteccionismo excesivo de quienes se considera vulnerables o propensos a desviarse de lo que plantea el modelo mormón.

No me tocó ver ninguna experiencia de maltrato, es difícil ver esas experiencias incluso en la vida cotidiana, aunque no falta quien sea grosero con las personas mayores. Lo que sí observé es que entre los mormones tanto la cercanía a la iglesia y a sus miembros como el apego a sus normas parecen una garantía de que todo va a marchar bien. En una ocasión, unos hermanos me pidieron que fuera a ver a su hijo porque era muy grosero. Ellos me dijeron que le faltaba convivir con un chico de la iglesia para que tuviera buenos valores.

Entrevista con Alberto Meneses Patiño, 39 años, 26/08/23

En términos de apoyos o acciones solidarias con potencial generativo, los mormones son un grupo endémico y bastante discreto. Entre su calendario cuentan con un Día de Servicio⁷ en el que realizan diversas actividades para favorecer a sus comunidades como limpiar calles, pintar escuelas, recolectar alimentos o hacer donaciones, generalmente, no aparecen en los diarios. Por otro lado, la iglesia tiene entre sus programas el Fondo Perpetuo para la Educación, que brinda un préstamo con un interés bajo para que los miembros tengan la posibilidad de estudiar incluso en el extranjero; este recurso se devuelve a la Iglesia en el momento de la conclusión de los estudios, una vez que la persona se encuentra trabajando. Además, debido a la cercanía que tienen los miembros entre sí, también se organizan de manera dinámica —es decir fuera del calendario— actividades para ayudar a los más necesitados como pintar u ordenar sus casas, cuidar enfermos e, incluso, donar sangre, alimentos o dinero; esto último en casos muy excepcionales.

Me ofrecieron pagar algunos gastos hospitalarios de mi hijo, aunque había dejado de ir, pero estaba consciente de que tendría que estar dispuesta cuando la iglesia me lo solicitara... Al final, no fue necesario... Ahora que mi mamá está enferma, pude contactar a una hermana para que la cuidara porque estoy en el grupo de *WhatsApp* de la Sociedad de Socorro y allí nos mandamos oraciones y nos ayudamos, como en mi caso, diciéndonos quién puede prestarnos un servicio. Cuando encontré a esa hermana, tuve garantía de que iba a ayudarnos y que iba a ser honesta. Obviamente pagué por sus servicios...

7 La fecha varía en función de las posibilidades de cada congregación.

Entrevista a Elvira Patiño Aguilera, 66 años, 08/06/2023

Cuando mi papá estaba internado en el hospital, estaba desesperada, y en eso, tocaron a la puerta y eran dos muchachas. Pasaron, se presentaron, empezaron a platicarme, me invitaron a la iglesia y yo les dije que no, y salió el tema de mi papá y me dijeron “miré, hermana váyase tranquila, vamos a ayudarla, vamos a ver de qué manera”. Tomaron los datos, y al otro día ¡Estaban dos misioneros dispuestos a donar la sangre que mi papá necesitaba! Y desde entonces, siento un agradecimiento que hasta la fecha no tengo con qué pagar. Entrevista a Irma Sánchez, 50 años, 25/10/09 realizada por Meneses (2010:62)

Fuera del ámbito institucional, los mormones también establecen redes de apoyo que les permiten obtener beneficios sociales por parte del Estado, pues entre ellos se avisan de los procesos y se informan sobre los trámites necesarios para acceder a los programas de 65 y más.

Yo les informo cuándo llega la ayuda del Bienestar o si en el DIF están dando un apoyo, algún tipo de consulta o vacuna. Cuando fue lo del COVID, yo les informaba a las hermanas si estaban vacunando. A veces, con las que son mis vecinas, he ido a tomarles la presión o incluso a recetarles, también las atiendo en mi consultorio. Entrevista a Elvira Patiño Aguilera 66 años 08/06/2023.

Hay, tres pilares en el mormonismo en los que se observa un potencial generativo y de bienestar que, por un lado, plantean un marco de oportunidades para las personas mayores; estos pilares son: la autosuficiencia, la unidad familiar y la salud.

En lo que respecta a la autosuficiencia, se predica a los mormones que se superen constantemente en lo académico y que garanticen su seguridad económica obteniendo recursos de diversas fuentes, entre las que destacan el ahorro, el ejercicio de oficios y profesiones y la rentabilidad de pasatiempos. Hay algunos casos de adultos mayores que, por ejemplo, han encontrado en la iglesia una motivación para estudiar o que incluso se han hecho de un patrimonio.

Yo decidí seguir estudiando porque antes yo no tenía tiempo, pero ahora no lo hago porque quiera ser “jefe” o “algo”, sino por progresar, por aprender más y ver lo que hice con otros ojos, además la Iglesia me dio la motivación y la oportunidad. Entrevista a Rafael Aguilar, 78 años, 21/11/09 realizada por Meneses (2010:57).

La situación económica de Manuel cambió desde que se hizo mormón, ya que allí le enseñaron a almacenar alimentos para tiempos de escasez y llegó a tener suficientes víveres para comer un año, los cuales puso en venta una vez que pasó por una crisis económica, y debido a ello, después le surgió la idea de poner un negocio de abarrotes de donde actualmente obtiene sus ingresos. A veces ayuda a los hermanos vendiéndoles más barato o incluso regalándoles los alimentos (Meneses, 2010:79).

A nosotros nos enseñaron a hacer diversos productos para el hogar, desde jabones, mayonesa y barras nutritivas. También nos enseñaron a hacer conservas. Había dos hermanos que eran de Estados Unidos que nos enseñaron a partir de los manuales de la Iglesia para el autoconsumo. Entrevista a Elvira Patiño Aguilera 66 años 08/06/2023.

Cabe señalar que, el deseo de superación de las personas mayores no está orientado al individualismo de manera egoísta y que no solo se observa en estrategias o resultados ampliamente palpables en materia económica. También, la motivación mencionada antes, se traduce en un compromiso con la comunidad y con las futuras generaciones.

A veces se piensa que uno ya no puede hacer nada por llegar a viejo, pero eso no es lo que nos enseñan aquí en la Iglesia, Aquí nos enseñan a valerlos por nosotros mismos, a no contraer deudas, a superarnos en todo, porque si no nos superamos en la tierra ¿Cómo llegaremos a ser en los cielos? Nosotros somos hijos de Dios y él dispone todo para que podamos cumplir sus mandamientos, y nuestro deber es ser como él. ¿Qué clase de personas seremos en la eternidad? ¡Hay que hacer algo, hermano, habrá que enseñarles a nuestros hijos para que ellos puedan, es nuestro deber!, ellos son privilegiados, porque ya conocen el evangelio ¡Ellos desde jóvenes pueden ir construyendo su casa con firmes cimientos! Entrevista a Manuel Montano, 86 años, 15/04/09 realizada por Meneses (2010:64).

En lo que respecta a la salud, comúnmente se distingue a los mormones porque se abstienen del consumo de tabaco, café y alcohol, sin embargo, la recomendación contempla cualquier sustancia que afecte al organismo o lo altere, lo cual se sustenta en dos creencias: que el cuerpo debe de ser un lugar donde pueda morar el Espíritu Santo y que el cuerpo físico tiene el potencial de perfeccionarse y convertirse en un cuerpo divino. Todo esto tiene una serie de repercusiones tanto físicas como sociales, las cuales se observan en la mayor actividad de las personas mayores, principalmente observable en su participación religiosa y vecinal.

Varias personas mayores me comentan que se sienten mejor que muchos jóvenes y que eso se debía a que seguían las normas de la iglesia o a que, en sus términos, cumplían la Palabra de Sabiduría (nombre de las normas). Para ellos es “de sabios” seguir esas normas tomando en consideración las promesas de salud y bienestar en las cuales se sustentan. Entrevista con Alberto Meneses Patiño 39 años 26/08/23.

Hay que señalar que el efecto positivo que pueden tener las normas mormonas de salud no se limita al cuerpo de la persona que las sigue, también, se beneficia a la descendencia, ya sea porque se disminuye el riesgo de enfermedades hereditarias o porque se mantiene un estilo de vida saludable que puede ayudar a paliar malestares crónico-degenerativos. En términos sociales, existen casos en los que se percibe un cambio en el comportamiento en el mormón convertido cuándo ha dejado algún vicio, lo cual tiene un impacto positivo en sus relaciones familiares y sociales.

El estilo de vida se hereda y de eso tomamos conciencia con la edad. Nos damos cuenta de que tenemos diabetes y empezamos a valorar moderarnos con el dulce, luego vemos que somos hipertensos y pensamos en dejar el café. Entonces si tenemos buenos hábitos, podemos darles una mejor herencia a nuestros hijos, cuerpos más resistentes y una mejor salud. Entrevista a Elvira Patiño Aguilera, 66 años, 08/06/2023.

En lo que respecta a la unión familiar, la iglesia plantea que tanto los vínculos con la ascendencia como con la descendencia pueden legitimarse o formalizarse en los cielos, por lo que su meta no solo es vivir en la presencia de Dios como seres perfectos, también buscan hacerlo en la compañía de sus familiares. Por esta razón realizan diversas actividades rituales como el bautismo por los muertos, que según sus creencias garantiza la conversión de aquellos familiares que no conocieron su evangelio, y los “sellamientos” que no solo formalizan la unión entre familiares, también lo hacen público y formalizan el compromiso de que todos los miembros de la familia contribuyan al mutuo desarrollo. Esto pudo observarse en las entrevistas en las cuales se comenta que el día de su bautismo fue especial porque lo hicieron los dos al mismo tiempo. Destacan los casos de Lidia quien expone que debido a la importancia que tenía para ella esta unión, predicó a su mamá para que se convirtiera al mormonismo y Antonio que se convirtió a esta iglesia debido a que quería mantener la unión con sus hijos.

Yo le dije “Má: usted nos quiere mucho ¿no?”, y me dijo “Si” y yo le contesté “Pues tiene que dejar de tomar café Má”, y luego le expliqué que no era un capricho mío, que era para que nuestra familia fuera eterna y

para que pudiéramos estar juntos... Ella a mí me quería mucho y creo que si alguien te ama debe de dejar ciertas conductas. Mi mamá murió poco después, pero yo estoy segura de que allá vamos a estar juntas. Entrevista a Lidia Chacón, 75 años, 19/11/09 realizada por Meneses (2010:65)

Mis hijos se hicieron mormones antes que yo, y pensé “Bueno mis hijos están caminando hacia un lado”, y me preguntaba: ¿Hacia dónde va mi familia y hacia dónde voy yo?, y pues yo veía que los valores de la Iglesia eran buenos, así que me hice mormón y ¡Aquí estoy! Entrevista a Antonio Castillo, 64 años, 07/ 07/ 08 realizada por Meneses (2010: 53)

En este sentido, puede observarse que el modelo mormón presenta un potencial generativo en la familia porque la convierte en partícipe de un proyecto que se apega a una ruta de vida que simbólica y biográficamente está cargada de significado y brinda sentido a los mormones.

Conclusiones

Abordar la generatividad a partir de la indagación antropológica en un grupo religioso como los mormones cobra relevancia, en cuanto a su dimensión social, pues como lo señalan Coleman (1988) y Putnam (1993), las organizaciones religiosas, al igual que otras asociaciones avocadas a la asistencia social, generan un capital social que se sustenta en relaciones de cooperación que se plantean y perciben como trascendentes y solo alcanzables a partir del esfuerzo colectivo. Y en este sentido, la motivación y el convencimiento se convierten en el motor y la gasolina de la generatividad porque la percepción de lo trascendente del individuo cobra relevancia y justificación a partir de una trascendencia simbólica; es decir: la persona siente que su proyecto de vida está respaldado por Dios y por el grupo, cuestión que brinda más cohesión entre los mormones.

La dinámica de los mormones se plantea como un medio y contexto que posibilita alcanzar metas como ser saludables, tener una familia unida o desarrollarse personal y socialmente. Se convierte en un círculo social que suple a las instituciones o representantes del estado en su labor de proveer seguridad, protección o ayuda económica. Entre los miembros de este grupo religioso se da un intercambio en el que los miembros ponen sus bienes, trabajo y esfuerzo al servicio de otros miembros de su congregación e integrantes de la comunidad en general. Esto se observa en dos escenarios. El primero es cuando en la congregación se les asigna un rol de responsabilidad que a la vez distingue al miembro como alguien capaz,

útil y valioso para la congregación por sus contribuciones al proyecto común que comparten los activos y participativos. El segundo es fuera de la congregación en actitudes como el ahorro, la previsión, el almacenaje de alimentos, el cuidado del cuerpo y la búsqueda de desarrollo personal y profesional, pues las enseñanzas que les imparten en su iglesia se convierten en guías para la vida y les hacen distinguirse. Y así, entre los mormones, la línea que divide la vida religiosa de la terrenal y mundana se pierde a tal grado que acciones como no tomar café o vestirse de manera formal cobran un significado que aplica a ambas dimensiones de la vida armonizándolas y proveyéndolas de una guía simbólicamente plausible; por ello para los mormones participar en el bienestar de los demás miembros y en las actividades religiosas pasan a ser parte de la misma cosa.

Si profundizamos en las cuestiones cotidianas, vemos que los mormones desarrollan hábitos y competencias rutinarias como: estudiar sus libros sagrados, la memorización y búsqueda de determinados versículos, o la aplicación práctica de los preceptos de su fe, les permiten desarrollar aprendizajes personales y colectivos muy significativos. Al dar su testimonio y realizar una oración personal en vez de recitar un rezo, aprenden a razonar, definir una postura y plantearse medios y objetivos claros en sus vidas. También al celebrar sus Noches de Hogar refuerzan los roles, vínculos, recursos y metas familiares. Además, hay que mencionar que la misma comunidad religiosa les provee de actividades de instrucción y convivencia acordes al proyecto de vida común a sus miembros y que de otro modo serían inaccesibles para ellos como clases de canto, teatro, cuidado de la salud, gestión del hogar, autosuficiencia y acondicionamiento físico.

Para las personas mayores, el mormonismo presenta un contexto social integral e integrado que les permite acceder a una comunidad en la que pueden ser valorados por su experiencia de vida y compartir valores y expectativas, pero también métodos, esfuerzos y acciones que se concretan en redes de cooperación e intercambio de bienes, servicio y esfuerzos en las cuales pueden invertirse a sí mismos y beneficiarse de las contribuciones de otros. Es un espacio propicio para la actividad en la cual pueden responsabilizarse adoptando el rol de maestros, guías, compañeros o administradores de la organización o accediendo a oportunidades para la educación, el desarrollo personal, la salud física o la unión familiar. Destaca el compromiso que tienen los mormones con su ascendencia y su descendencia, pues esto plantea la idea de que haya acciones trascendentes en sus vidas que plantean diversas “herencias” para las generaciones futu-

ras que van desde un patrimonio económico y cultural hasta un cuerpo sano y un legado de principios morales y éticos que se cristalizan en la personalidad y el estilo de vida.

Entonces, ¿Cómo se conectan el mormonismo, la generatividad, el bienestar y las personas mayores? Por la participación en la iglesia, la cual ofrece un contexto seguro en el que se valora a las personas mayores, ofrece una red de cooperación, una oportunidad y un medio para el desarrollo personal y social y el reconocimiento. Allí las personas mayores pueden ser escuchados; hay espacios para el desarrollo académico y espiritual, pueden mejorar su salud y gestionar mejor los recursos e incluso generarlos.

Ahora, es importante que dejemos de pensar en la generatividad como un resultado esperable y económicamente vistoso; resulta más correcto pensar en la generatividad como un proceso (Kim, *et.al.* (2017) y una potencialidad que se construye a lo largo de la vida y en el que la trascendencia biográfica y social pueden llegar a objetivarse en una mejora de la calidad de vida o en una experiencia de bienestar. Y así, algo tan grande como una tradición cultural o productiva comienza por la reproducción y redefinición de los modos de vida, así como por la fuerza de los proyectos compartidos de los integrantes de grupos como los mormones que, no por ser una minoría como en este caso, son menos trascendentes o generativos. Si pensamos la generatividad desde la potencial trascendencia de las acciones y desde el momento del proceso y el proyecto se abre una posibilidad para el aprovechamiento de un potencial social que por definición aspira a ser trascendente y beneficio para las nuevas generaciones.

Referencias

- BINDER, J., Hoppe, K., Lang, F. R., y Hoppmann, D. (2015) *Generativity and Religiosity: A Longitudinal Study of Older Adults*.
- COLEMAN, J. S. (1988) Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*, 94.
- DE la Torre, R. (2016) La espiritualización de la religiosidad contemporánea. En *Ciencias Sociales Religión* 18 (24). Disponible en: <https://www.scielo.br/j/rs/a/bw7ZwQDLcp6n3j5VdQZBDsj/?lang=es&format=pdf>

- KIM, S., Chee, K. H., & Gerhart, O. (2017). Redefining generativity: Through life course and pragmatist lenses. *Sociology Compass*, 11(11). Disponible en: <https://doi.org/10.1111/soc4.12533>
- KRAUSE, N. (2018) Generativity and Religion: A Multidimensional Approach. *Journal of Religion and Health*, 57(6), 2239-22552.
- MENESES Patiño, A. (2010) *Estilos de vida de los mormones en Xalapa, Veracruz*. Tesis de Licenciatura en Sociología. Universidad Veracruzana.
- PUTNAM, R. D. (1993) *Making Democracy Work*. New Jersey: Princeton University Press.
- PARK, C. L. (2017) Generativity, Religion, and Well-Being. En D. A. McAdams, E. de St. Aubin y D. P. McAdams (Eds.), *The Generative Society: Caring for Future Generations* (pp. 227-244). Washington, DC: American Psychological Association.
- RIFREM (2016) *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (ENCREER)*, CIESAS: México.
- VÁZQUEZ, F. (2005) El impacto de la experiencia asociativa evangélica en Veracruz. En *Mitológicas*, XX, 59-70. Buenos Aires, Argentina Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14611721004>
- ZACARÉS, J.J. y Serra, E. (2011) Explorando el territorio del desarrollo adulto: la clave de la generatividad. *Cultura y Educación: Culture and Education*, 23(1), 75-88, DOI:10.1174/113564011794728533

Prácticas de reflexividad de socioantropólogos durante el trabajo de campo

OLIVIA LEAL SORCIA

Introducción

El interés por problematizar el tema de reflexividad surge por mi propia experiencia de investigación a partir de un largo proceso de indagación con indígenas nahuas asentados en una zona de periferia conocida como Cuauhtepac, al norte de la ciudad de México. A lo cual sumo, mi experiencia por casi dos décadas como docente en una licenciatura en ciencias sociales (socioantropología) donde muchos de los egresados, si bien no han centrado sus trabajos recepcionales con grupos indígenas, sí han enfocado sus intereses de investigación en lo que llamo proximidad etnográfica, esto es, temas o actores íntimamente vinculados con sus espacios de vivienda, trabajo y ocio, o bien analizando su composición familiar, adscripción de género, prácticas festivas, creencias religiosas, entre otros. Dichos ámbitos los he discutido en escritos previos cuyo abordaje ha sido discontinuo y a diferente nivel de profundidad (Leal, 2018 y 2023), pero que a luz de nuevos hallazgos me permiten avanzar en proponer la categoría de “prácticas de reflexividad” con el fin de apoyar procesos de formación en trabajo de campo, dirigidos especialmente a estudiantes de socioantropología, pero que también puede enriquecer a estudiosos en general quienes anclan sus intereses de investigación en espacios urbanos.

El escrito lo divido en tres momentos. En el primer momento parto de mi propia experiencia de investigación con indígenas urbanos para problematizar las formas en que se construye el conocimiento socioantropológico, más allá de desplegar diversas técnicas de corte cualitativo en campo. Me adentro en problematizar el involucramiento personal, afectivo y emocional del etnógrafo con los sujetos de estudio. Dicho involucramiento como se analizará se genera a partir de procesos de interlocución-interpelación zigzagueantes y críticos entre el etnógrafo y los sujetos de análisis, dotando de contenidos nuevos el encuentro etnográfico. En un

segundo momento presento un panorama de las rutinas de campo que desarrollan los socioantropólogos, especialmente aquellos que han centrado sus intereses de investigación en sus propios entornos familiares y urbanos. El tema del descentramiento lo pongo al centro del análisis para problematizar justamente su formación en campo. Finalmente en un tercer momento, retomo el tema de reflexividad en la disciplina antropológica, con el fin de enmarcar la categoría de prácticas de reflexión etnográfica, la cual alude a la construcción de procesos dialógicos durante el trabajo de campo con el fin de orientar la formación de socioantropólogos, donde la reflexión de su actuar y posición que juegan en un campo de investigación delimitado, forme parte de su *habitus* de investigación etnográfica.

Punto de partida: de la entrevista formal al encuentro etnográfico en trabajo de campo

Mi primer experiencia de observación en campo con nahuas oriundos de Chilacachapa Guerrero (región norte) se remonta al año 2009, cuando Fortino Ortega uno de los principales líderes y gestores me invitó a la celebración de la primera comunión de su hija y de la confirmación de sus dos hijos más pequeños. La cita fue a las siete de la mañana en un día sábado del mes de octubre. El lugar, su vivienda enclavada en la sierra de Guadalupe, a unos 2,400 metros sobre el nivel del mar en una colonia llamada Vista Hermosa; espacio desde donde se accede a uno de los cerros más emblemáticos del norte de la ciudad de México, conocido como Chiquihuite.

Al arribar al domicilio pude observar la bienvenida a los padrinos y para ese momento su pequeña comitiva, a quienes los anfitriones les ofrecieron una taza de chocolate caliente (que entre los nahuas significa respeto), además de un característico pan traído desde el pueblo de origen. A partir de este acontecimiento festivo pude presenciar la densidad de la vida familiar y grupal de los “chilas” como se autonombran y que representa justamente su origen. Durante los siguientes seis años, y con motivo de llevar a cabo mi tesis doctoral, las fiestas del ciclo de vida (bautizos, confirmaciones, primeras comuniones, quince años y bodas) representaron el principal vitral a través del cual me adentré en conocer su historia de asentamiento definitivo en diversos puntos de la ciudad y su zona metropolitana, sus procesos de inserción urbana, su reproducción sociocultural

como colectivos étnicos, así como sus luchas sociales de largo aliento enmarcadas en contextos conflictivos, competidos y desiguales.

Desde los primeros ejercicios en campo, Fortino también me sugirió que antes de entrevistar a sus paisanos y de indagar sus relatos, primero platicara con quienes no son chilas, sobre todo aquellos radicados en el mismo asentamiento de la colonia Vista Hermosa quienes han ejercido ciertos liderazgos y al mismo tiempo, es con quien se mantienen rivalidades y/o desencuentros de diversos tipos. Palabras más, palabras menos refirió que era importante que primero conociera lo que piensan “los otros de ellos (los chilas)”, para que de entrada no me quedara con una imagen idealizada y/o homogénea de ellos, y pensara que todo era perfecto, sino que una vez que conociera sus versiones de quiénes son los chilas, entonces yo los entrevistara y contrastara la información. Recomendación que me dí a la tarea de seguir.

Así, primero entrevisté a diversos líderes locales quienes expresaron abiertamente sus diferencias en las formas de lucha política y en el uso de espacios públicos de los chilas. La información recabada en una primera etapa resultó muy significativa para avanzar en mi pregunta de investigación que me había planteado y que se refería en analizar cómo desde lo local se configuran procesos de reconocimiento étnico en una zona de periferia metropolitana; tomando el caso de sujetos que muestran capacidad de agencia y que se reconocen y son reconocidos como “chilas”.

Los emblemas de contraste entre quienes eran chilas y quienes no lo eran, resaltaban en los relatos. Por lo cual, en varias ocasiones se lo referí a los chilas para contrastar y conocer sus puntos de vista. Por ejemplo, en una de las entrevistas, un líder de la colonia contigua expresó lo siguiente: “los chilas son bien fiesteros, todos los fines de semana hacen fiestas, viven solo para la fiesta”. Al expresarles dicho comentario, varios chilas se indignaron y rápidamente resaltaron sus cualidades como personas trabajadoras, emprendedoras, solidarios u honrados; el comentario lo asumieron como un estigma. Sin embargo a las pocas semanas, Fortino me comentó que le expresó a su padre dicho comentario y sorprendido y con buen humor le respondió que era cierto: “que los chilas viven para la fiesta”. El razonamiento del señor José, padre de Fortino se centraba en señalar que toda la organización familiar y de compadrazgo se fortalece de forma recurrente durante las fiestas del ciclo de vida, las cuales se alimentan de una compleja red de intermediarios, organizadores y planificadores cuya recurrencia resulta nodal en sus procesos de sociabilidad urbana.

Es decir, las fiestas grandes y pequeñas representan el principal punto de encuentro de familias, paisanos, padrinos y compadres donde a través de la colaboración y la reciprocidad (en fuerza de trabajo, monetaria y en especie), se logra su reproducción sociocultural. “Yo ya estoy listo para la fiesta del sábado, y al siguiente tenemos otra invitación y dentro de tres semanas la fiesta del compadre. Y yo toda la semana me estoy preparando para el sábado que es la fiesta. Sí tiene razón, los chilas vivimos para la fiesta”, refirió el señor José. Ante tal comentario Fortino, riéndose también, reconoció que la fiesta era una parte nodal de su “ser chila”.

Parto de esta situación para resaltar que fue justo el contraste de opiniones, referencias, explicaciones, historias y demás, la forma en que fui reconstruyendo su historia de asentamiento en la ciudad y también de sus luchas políticas. Siendo justo las fiestas y asambleas vecinales, los principales espacios a través de los cuales me adentré al mundo de significaciones de los chilas como colectivo étnico. Si bien en un primer momento la provocación, es decir los contrastes provenían de quienes no eran chilas, favoreciendo así la emergencia de discursos de alteridad entre un “nosotros”, a diferencia de los “otros” (todos aquellos que no son chilas), lo cierto es que con el paso del tiempo, los contrastes y diferencias empezaron a surgir al interior de los mismos chilas. Es decir, durante las interminables charlas, hombres y mujeres chilas reconocían diferencias en las trayectorias individuales y familiares de los paisanos, por el logro de diversos fines. Siempre de forma respetuosa resaltaban cualidades de los paisanos, compradres o familiares por ejemplo para la organización de fiestas tradicionales, o bien para la obtención de recursos de diversa índole para el mejoramiento del pueblo o de los asentamientos de la ciudad. Lo cual sin embargo, no constituía una barrera para resaltar divergencias ideológicas, de afinidad política, del papel de los viejos, de sus proyectos vida futuros, entre otros.¹ Los contrastes y diferencias entre ellos siem-

1 En otro trabajo analizo la construcción de discursos por parte de los chilas, en torno a los intereses individuales, familiares y gremiales, que pueden o no, contraponerse con discursos sobre lo colectivo y/o comunitario. Lo cual constituye un campo poco explorado en los estudios sobre etnicidades particularmente urbanas. (Leal, 2021). Al respecto propongo la categoría de “sentidos étnicos”, en tanto constituyen “referentes de identificación que los chilas construyen desde sus atribuciones individuales y luchas personales, lo que les permite acumular capital social y político, para desde esta base vincularse con otros sujetos chilas, con otros actores y también con lo institucional. Aspectos que se potencializan en los contextos urbanos en los que se desenvuelven, particularmente en la ZMVM y, que permean fuertemente sus formas de sociabilidad, más allá de sus lazos tradicionales de convivencia entre familiares, compadres y paisa-

pre se hicieron presentes. Aspecto que como se ampliará más adelante, me permitió reflexionar sobre los intereses individuales y colectivos entre grupos indígenas.

Pero para un tercer momento, la interpelación hacia mis puntos de vista sobre diversos temas, se volvió también una constante en las dinámicas de interacción con hombres y mujeres chilas. Resultaba común durante mis visitas me expresaran preguntas tales como: ¿qué opina de nuestras luchas en el pueblo, cree que son relevantes?; ¿cómo nos ve festejando, cree que somos los únicos que hacemos las fiestas así?; ¿cómo ve las elecciones que vienen, cree que debemos seguir apoyando a los candidatos locales?; ¿cómo ve los cambios entre los jóvenes, nos hemos esforzado mucho para que no les falte nada, pero ahora ya son irrespetuosos, cree que debemos seguir apoyándolos o que sufran lo que nosotros sufrimos?; “los chilas tenemos paciencia y somos trabajadores ¿cree que sí logremos nos aprueben el proyecto de construir un parque para todos hasta acá arriba?” Aunque las interrogantes no se agotaban en estos ámbitos de interés sino que directamente me interpelaban sobre mi edad, mi estado civil, mi trabajo como docente, el interés por escribir sobre ellos, lo que me gustaba comer, mis afinidades políticas, opiniones sobre mis estudiantes, mi compromiso con difundir “datos verdaderos” de los chilas, mis ausencias en ciertos periodos del año, mi familia, mi infancia, mis opiniones sobre el clima, la delincuencia, la sierra de Guadalupe, Cuauhtepc y sus zonas aledañas e infinidad de temas más. Mis respuestas por lo tanto, siempre tuvieron que ser pensadas y acotadas de acuerdo con mi interlocutor, interlocutora, así como el espacio donde nos encontrábamos, o bien el tipo de evento al cual asistíamos.

En diversas ocasiones registré cómo los chilas interpelaban de una forma frontal, crítica y muchas veces con una alto sentido de reclamos a diversas figuras. Lo hicieron frente a servidores públicos, investigadores, estudiantes, líderes locales, ciudadanos. De ahí que mis expresiones tuvieran que ser reflexionadas y muchas veces fueron contrastadas por los chilas. En varias ocasiones les di adelantos de parte de mis capítulos de mi tesis y al reencontrarnos, me corregían datos, periodos históricos, nombres de personajes, y especialmente el señor Efraín Herrada quien falleció hace algunos años, me insistía los temas que debería investigar, al considerarlos relevantes para ellos, y no solo me abocara a mis intereses de investigación.

nos” (Leal, 2021, pp. 12-13).

Sin duda, las extensas charlas con los chilas se convirtieron en el vehículo privilegiado para generar procesos de interpelación de ida y vuelta entre lo que llamo los sujetos étnicos y el etnógrafo (Leal 2018:267) y que retomando a Rosaba Guber representa lo nodal del trabajo de campo, esto es reflexividad. Proceso que si bien la autora lo refiere de un forma primero general cuando los individuos ajustan sus comportamientos según sus propósitos, expectativas o bien de acuerdo con los papeles sociales que desempeñan. Mientras que el segundo acercamiento alude a desentrañar un enfoque relacional que provoca la convergencia de dos mundos sociales: el del etnógrafo y los sujetos de estudio, siendo a través del encuentro y la charla, que ambos toman decisiones, modifican puntos de vista, se interpelan, redescubren sus sentidos y significaciones, y/o adquieren nuevos conocimientos, etc. (Guber, 2013:86).

En particular con los chilas, en más de una ocasión los escuché reproducir en diversos foros, varios de mis propios hallazgos de investigación, expresándolos además como suyos. Asimismo, abiertamente han incorporado como parte de su patrimonio intelectual, todos los trabajos de investigación que hasta el momento se han producido sobre los chilas desde por lo menos los años noventa del siglo veinte. Ubican tesis de grado, y por supuesto a los autores y autoras; diagnósticos principalmente sobre la falta de agua potable en el pueblo de origen, además de estudios arqueológicos o históricos y más recientemente videos, podcats, páginas de facebook, entre otros. Siempre expresan con orgullo ser conocedores de su propia historia y, frecuentemente se perciben como eruditos en diversos temas.

Mi experiencia etnográfica con los chilas se fue configurando de forma dialógica donde mis presupuestos iniciales se reformularon una y otra vez, no solo por mi orientación teórica, sino fundamentalmente por sus cuestionamientos hacia dichos presupuestos, a través de nuestros encuentros durante el trabajo de campo. Al concluir mi tesis doctoral realicé varias presentaciones de la misma, tanto en la casa de cultura de la colonia Vista Hermosa, donde no solamente asistieron chilas sino, muchos vecinos radicados tanto en el asentamiento como en colonias aledañas. Así como en el local de la Asociación de revistas atrasadas Vicente Guerrero, enclavado en la calle de Tacuba en el corazón del centro histórico de la ciudad de México. Nicho laboral en el cual participan decenas de familias chilas desde su arribo migratorio a la capital del país (Leal, 2021).

Para finalizar este primer apartado, refiero una conferencia dictada por Roberto Cardoso de Oliveira en 1994, donde advertía que tanto el Mirar como el Escuchar no pueden ser tomados como facultades totalmente independientes en el ejercicio de la investigación antropológica. Utilizando una metáfora decía que ambos se complementan como si fueran dos mulas donde el etnógrafo se recarga permitiéndole caminar, “aún torpemente, en el camino del conocimiento”(Cardoso, 2018:125). “Tal vez la primera experiencia del investigador de campo (o en el campo) sea la domesticación teórica de su mirada” (Ibid), advierte Cardoso. Pero el escuchar está anclado a la obtención de explicaciones, dadas por los miembros de la comunidad investigada, ello con el fin de conocer eso que los antropólogos señala Cardoso, llaman el “modelo nativo” esto es, la materia prima para el entendimiento antropológico. Siendo la entrevista, (lo que yo llamo la charla antropológica) la vía para crear relaciones dialógicas donde se generen condiciones de efectivo diálogo entre el etnógrafo y el “interlocutor”, y por lo tanto, ya no considerarlo como informante. Reproduzco a continuación una cita extensa donde Cardoso sintetiza su postura al respecto:

... esa relación dialógica... guarda por lo menos una gran superioridad sobre los procedimientos tradicionales de la entrevista. Hace que los horizontes semánticos en confrontación -el del investigador y el del nativo- se abran uno a otro, de manera tal que la confrontación se transforme en un verdadero “encuentro etnográfico”. Crea un espacio semántico compartido por ambos interlocutores, gracias al cual puede ocurrir aquella “fusión de horizontes”... desde el cual el investigador tendría la habilidad de escuchar al nativo y ser igualmente escuchado por él, iniciando un diálogo teóricamente de “iguales” sin miedo de estar contaminando el discurso del nativo con elementos del propio discurso... Intercambiando ideas e información etnógrafos y nativos, ambos interlocutores igualmente constituidos se abren a un diálogo en todo y por todo superior a la antigua relación investigador/informantes, metodológicamente hablando (Cardoso 2018:128-129).

Como referiré en el último apartado de este escrito, las experiencias de trabajo de campo con los chilas posibilitaron esa “fusión de horizontes” que menciona Cardoso, y que personalmente marcaron en adelante mi acercamiento intelectual en el tema de etnicidades urbanas al cual me he dedicado en la última década. Romper con enfoques esencialistas, advertir y problematizar la heterogeneidad de los grupos indígenas en la ciudad, visibilizar la capacidad de agencia de los sujetos étnicos, etnografiar las

disputas locales, las luchas gremiales y las rencillas políticas, así como dar voz a sus proyectos de futuro representan tan solo algunos de los cambios que introduje en mi enfoque socioantropológico sobre los estudios étnicos en ciudades.

Punto intermedio: de la proximidad etnográfica al descentramiento de lo cotidiano

En un escrito previo me di a la tarea de problematizar la formación de socioantropólogos, ante un plan de estudios que no contempla como parte de su diseño curricular un espacio para el desarrollo de trabajo de campo (Leal, 2023). Pero particularmente, analizo las condiciones materiales y rupturas de continuidad educativa de los estudiantes para formarse como etnógrafos, independientemente de sus temas específicos de investigación para la obtención del grado a nivel superior. De forma sintética planteo que a diferencia de otros programas de antropología donde los estudiantes realizan trabajo de campo de forma regular (e incluso obligatorio), para el caso de la licenciatura en ciencias sociales (cruce disciplinar entre antropología social y sociología) ofertada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, los tesisistas realizan de forma discontinua ejercicios de registro, entrevistas, recorridos y observaciones. Dicha discontinuidad se debe a diversos factores propios del mismo plan curricular, pero también por la carencia de apoyos institucionales, además de las condiciones laborales, familiares y económicas de los estudiantes. Lo cual ha provocado que los conocimientos adquiridos se vayan ensamblando hasta dar forma a un rompezabezas etnográfico, donde cada pieza representa un hallazgo, generalmente autónomo y original de los egresados. Ello ante la carencia de espacios institucionalizados para la investigación como pueden ser talleres, laboratorios o proyectos de investigación donde los estudiantes puedan participar para formarse justamente en tareas de investigación.

A este panorama se suma que los intereses de investigación de los estudiantes se anclan a sus propios entornos, familiares, laborales, de ocio o bien de estudio, privilegiando escenarios urbanos. De ahí que los procesos de formación en campo resulten laboriosos, de larga duración y muy comúnmente solitarios para los egresados. Por lo regular, en su experiencia formativa, los estudiantes impulsan rutinas de trabajo de campo, esto es, ejercicios continuos y permanentes de recopilación de datos, los cuales organizan y sistematizan de forma inmediata, para dar paso a escri-

tos de carácter monográfico. Mismos que se modifican a partir de nuevas rutinas de trabajo de campo, hasta lograr textos de corte etnográfico. Más que tratarse de tres etapas continuas: trabajo de campo, sistematización de información y escritura etnográfica, los estudiantes de ciencias sociales avanzan bajo la analogía de una espiral, donde las rutinas alimentan datos, éstos se organizan, se relatan y de nueva cuenta se nutren de nuevas rutinas en campo y así sucesivamente. Nociones como viaje, extrañeza, asombro, que menciona Esteban Krotz cuando el etnógrafo enfrenta la alteridad, sin duda, no los experimentan nuestros estudiantes, o por lo menos no en esos términos.

Al respecto retomo la experiencia de Ismael Pineda, un egresado de la licenciatura en ciencias sociales y quien ha venido reflexionando de forma crítica sobre sus prácticas de reflexividad. Al ser oriundo del pueblo de San Juan de Aragón, ubicado en el límite oriente de la alcaldía Gustavo A. Madero (norte de la ciudad de México), decidió estudiar la fiesta cívica del 5 de mayo donde su familia y él mismo participan en la organización y celebración de la misma. Su estudio en un primer momento de carácter etnohistórico, documentó la fundación del pueblo, así como el surgimiento de dicho festejo cívico desentrañando su consolidación e importancia fuera del estado de Puebla. Pero al tratarse de una vivencia en la cual su memoria se perdía en su niñez, y como señala lo había festejado desde siempre, poco a poco inició un proceso de reflexión sobre el involucramiento de su familia, vecinos y parientes en el festejo, hasta adentrarse en las rivalidades y desencuentros de los diversos grupos involucrados en su organización e incluso, verse implicado en los vaivenes con los poderes locales, esto es la alcaldía Gustavo A. Madero para la obtención de recursos públicos destinados a la celebración. Su experiencia como tal, la documenta de la siguiente manera:

En ese ambiente no llegué a San Juan de Aragón seguido de un largo viaje, sino sólo crucé la acera para darle otro sentido a lo vivido, un retoque seguido de mis intenciones escrupulosas del momento, orientadas por supuesto a la formalidad de lo académico y al elogio de una escondida pero presente -vivenciada- prosapia local. Sentía pues, una necesidad que revelara -conforme mis nociones apasionadas- una versión detallada de la trascendencia (cultural, social, histórica) de mi pueblo (Pineda, 2023:266)

Mientras que en términos metodológicos, al realizar un balance retrospectivo de su propia experiencia señala que tanto “el proyecto, la escritura, los datos elegidos y la perspectiva de alcance, se enredó en un

marco de reflexión y participación discontinuo”. (Pineda, 2023: 281). Sin duda, Ismael enfrentó a lo largo de su trabajo de campo, lo que anteriormente referí como rutinas de campo, las cuales se dieron en un proceso de larga duración, intensificadas por supuesto durante el festejo, pero que le implicó formas diferentes de registrar y entrevistar a los sujetos. No tenía que desplazarse fuera incluso de su domicilio para realizar entrevistas o realizar recorridos, no contaba con periodos específicos curriculares para realizar su trabajo de campo y tampoco participaba en un taller o laboratorio de investigación donde pudiera contrastar con otros pares, sus hallazgos de investigación. Si bien tampoco fue su interés realizar una autoetnografía (Guevara, 2018; Pinzón *et al*, 2012), o quizá, una etnografía colectiva (Jirón e Imilam, 2016), al término de su trabajo recepcional pudo sistematizar sus enseñanzas y experiencias surgidas de un proceso también dialógico.

Llevar a cabo un análisis sociocultural donde formaba parte (directa e indirecta) del campo de estudio y también de residencia, me obligó necesariamente a crear una estrategia de participación/observación crítica y voluntaria. Este tipo de participación con intenciones desafectivas provocadas y no naturales, bajo el telón de la reflexividad, reveló un trabajo arduo de comprensión y desnaturalización de lo vivido y de lo observado antes y durante la investigación. Este distanciamiento (Ibid:269) no fue físico, sino perceptivo, no me fui del lugar, más bien traté de ver el espacio y su dinámica de forma diferente”. (Pineda, 2023:270).

El caso de Ismael no representa la excepción entre los estudiantes de ciencias sociales con respecto a estudiar sus propios entornos socioculturales, e incluso colocarse en el centro como sujetos de estudio. Su particularidad radica en realizar ejercicios permanentes sobre su implicación en las situaciones o eventos que delimitó analizar bajo un enfoque cualitativo de investigación. En ese sentido considero que,

...los socioantropólogos interesados en analizar sus propios entornos socioculturales tendrían entonces que generar procesos de reflexividad a partir de lo que llamo, “descentramiento cercano en torno a los sujetos de estudio”. Es decir, realizar ejercicios continuos de contraste entre el dato recopilado a través de rutinas de campo, y la comparación con otras experiencias de investigación sobre sus temas y/o lugares elegidos en la investigación. Lo anterior con la finalidad de ampliar sus horizontes problemáticos de investigación, que les provoquen encontrar pautas de comportamiento diferenciadas, situaciones sociales contrastantes, y/o

identifiquen patrones de interacciones específicos, por mencionar algunos. (Leal, 2023:327)

En el siguiente apartado ahondaré sobre la relevancia de incorporar como parte de la formación en campo, ejercicios de contraste que le permitan a los estudiantes descentrarse de lo cotidiano con el fin de repensar sus vivencias, prenociones y significaciones, esto es desnaturalizar ciertos procesos de sociabilidad con el fin de potenciar interrogantes y cuestionamientos en torno a los temas que han elegido analizar. Es decir, además de aprender las técnicas clásicas como la entrevista, el registro y las entrevistas, se requiere fortalezcan habilidades de crítica, diálogo y resignificación de sus propios esquemas socioculturales. Asimismo, resulta fundamental la experimentación de métodos de corte cualitativo que no se circunscriban necesariamente a la producción de etnografías.

Aportes de otros egresados de la licenciatura en ciencias sociales en torno a innovar en el registro de datos en campo y de la producción de textos tanto etnográficos como de otro corte cualitativo (relatos de vida, monografías, autobiografías), los encontramos con Daniel Hernández (2023), al construir lo que puedo llamar una etnografía de las cotidianidades y movilidades, a partir de un estudio con jóvenes rurales en el centro del país. Tomando como base las propuestas de los autores Narotzky y Smith (2010), Hernández se adentra en construir de forma original (y hasta con ciertos tintes narrativos casi literarios), descripciones continuas sobre el acontecer cotidiano de jóvenes rurales marcados por la precariedad del consumo y de su inserción desigual en los mercados de trabajo rurales. Las consideraciones que brinda sobre su propia formación como socioantropólogo y la necesidad de reinventar abordajes teóricos y metodológicos las reproduzco a continuación:

Considero que la formación teórica y metodológica que recibí en la licenciatura me ha permitido desarrollar estrategias que intentan mostrar la cotidianidad de las juventudes rurales. Sin caer por una parte en los anclajes antropológicos basados en la simple subjetividad tanto del sujeto-estudio como de aquel sujeto-observante y, por otro lado, considerar que las trayectorias cotidianas mostradas pueden ser comparadas y reflexionadas a partir de la propia experiencia que sociológicamente me posiciona dentro de una estructura global del sistema sociocultural del que formo parte. (Hernández, 2023:218).

...dentro de la propuesta que he ido construyendo, me es importante mostrar la cotidianidad a partir de establecer una etnografía desde la des-

cripción de relatos de lo observado y de la propia voz de los jóvenes, contrastando con datos y hechos amplios compartidos por la mayoría de sociedades. De esta forma se pueden realizar etnografías en donde se muestren dinámicas que articulan prácticas y sentidos para los sujetos. Y que, en el actual momento histórico, muestran realidades concretas que hablan de cómo la desigualdad se ha convertido en una forma de estructurar formas de vida. (Ibid, 2023:219-220).

Otros dos ejemplos los refiero más en las formas en que metodológicamente construyeron sus investigaciones, al implicarles desarrollar eso que referí como descentramiento cercano. Esto es, hilar poco a poco sus propias experiencias de sociabilidad en la delimitación de sus sujetos de estudio. Por un lado refiero el trabajo de Ricardo Ernesto González (2014), quien al realizar un estudio de las juventudes *reggaetoneras*, las cuales por cierto ha sido altamente estigmatizadas principalmente por los medios de comunicación, tuvo que enfrentar sus prenociones, vivencias, gustos y hasta convicciones éticas con aquello que delimitó como su sujeto de estudio.

Como tercer ejemplo menciono el trabajo de Brenda Luna Robles (2023), perteneciente a una familia oriunda de la Sierra de Juárez, Oaxaca, que si bien se ha socializado desde su infancia en la Zona metropolitana del Valle de México y ya no habla el zapoteco, al igual que sus hermanos, realizó una etnografía del pueblo de origen de sus padres, San Pedro Cajonos al cual ella visita recurrentemente. Fue hasta la realización del trabajo de campo, que como ella lo expresa “se reencontró con su origen”, pero principalmente desnaturalizó infinidad de situaciones y prácticas sociales que las había vivido o bien sus padres, pero no las había reflexionado desde una mirada socioantropológica. Si bien la egresada no plantea detalladamente un abordaje reflexivo sobre su implicación, o bien la emergencia de subjetividades durante su trabajo de campo, si realizó un esfuerzo por darle voz a varios de los actores centrales de la localidad. Justamente a través de sus relatos, pudo reconstruir la historia del pueblo, principalmente analizando los cambios económicos locales y regionales para desde este contexto, articular de forma original prácticas de persistencia étnica donde sus familiares y vecinos en el pueblo han jugado papeles centrales.

El mencionar en este apartado trabajos de egresados, apela a revalorar sus aportaciones no solo por reconocer la relevancia de los estudios de caso que analizan, sino principalmente en destacar procesos reflexivos de diverso alcance para servir como insumos en la formación de las nuevas

generaciones de socioantropólogos en tanto representa un campo disciplinar novedoso.

Punto de llegada: de la crítica de la representación a la reproducción de prácticas de reflexividad

La publicación de *Writing Culture. The Poetics and Politics Of Ethnography* (1986), editada por James Clifford y George G. Marcus está cerca de cumplir cuatro décadas de su publicación. Considerada como el manifiesto fundador del paradigma posmoderno en antropología, desde la perspectiva del mismo Clifford más bien representó un llamado de atención a la comunidad antropológica respecto de las múltiples implicaciones que tiene la representación de otras culturas frecuentemente cargada de artilugios retóricos y narrativos como lo descifra Nicolás Olivos (2023). Lo anterior derivó de un proceso de casi dos décadas de reflexividad crítica, ética, política y metodológica sobre los fundamentos de la práctica disciplinar, principalmente en la antropología de origen anglosajón (Ibid:13).

Numerosos trabajos posteriores han debatido de forma crítica los aportes de los diversos autores que participaron en el Seminario de San Fé California, reunido en la Escuela de Americana de Santa Fe, en Nuevo México, Estados Unidos y que justamente encuentran una voz conjunta en el libro de *Writing Culture*. Además de sus editores Clifford y Marcus, destacan autores como Mary Louise Prat, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen A. Tyler, Talal Asad, Michel M. J. Fischer y Paul Rabinow.

Para este apartado recupero una obra reciente que se aboca justo a trazar una genealogía de los autores considerados posmodernos titulada *De eso llamado antropología posmoderna. Entre la crisis, la revolución y la ciencia normal* de Nicolás Olivos (2023), quien destaca la pluralidad de ideas y posicionamientos sobre los supuestos epistemológicos, éticos y políticos desde donde se ha fundamentado el quehacer antropológico. No es el interés reseñar dicha obra, sino recuperar aquellas ideas que me permitan dotar de herramientas a los socioantropólogos en formación para que generen prácticas de reflexividad como parte consustancial de su producción de conocimientos etnográficos.

Inicio con las puntualizaciones que plantea Christian Ghasarian (2008), en torno al papel de la reflexividad bajo un cambio de paradigma que transitó desde una perspectiva objetivista y científica de la antropolo-

gía, a otra donde el etnógrafo, su incidencia en campo y la producción de textos etnográficos se cuestiona (la autoridad etnográfica), replanteando por lo tanto su papel (e importancia) en la construcción de conocimientos antropológicos. Así para Ghasarian “el camino de la actitud reflexiva en antropología ha sido constante entre sus practicantes en su intento de perfilar su quehacer frente a otras formas de escribir sobre aquello llamado alteridad”. (Olivos, 2023:55). Lo que ha derivado en modificar los constructos donde el conocimiento generado por el antropólogo se consideraba como el único verdadero en torno a lo que son o eran las otras culturas; posicionándose así, una etnografía que se catalogó como científicista. Contraria a esta postura reitera Ghasarian, emergería una vía de “experimentación etnográfica, la cual reivindicaba la subjetividad, las empatías, la dialogicidad, la contemporaneidad, la historicidad y la multivocalidad” (Ibid:56).

Pero, ¿cómo caracterizar entonces las nuevas formas de interrelación en campo entre el etnógrafo y los sujetos de análisis, representen éstos una alteridad contrastante o por el contrario, el etnógrafo forme parte del mismo sujeto de análisis? ¿Qué implica para el *rapport* y el registro de datos la implicación del etnógrafo por ejemplo en sus mismos entornos socioculturales? ¿qué papel juegan las subjetividades y/o afectividades del etnógrafo y de los sujetos de análisis durante el encuentro etnográfico?

Para Olivos, el nuevo carácter de la reflexividad fue asumir que toda investigación de observación controlada no despoja del todo elementos de la subjetividad. Reproduzco a continuación una cita extensa donde precisa justamente el papel de la subjetividad durante la experiencia etnográfica, más allá de circunscribirla a una dimensión de la personalidad del investigador en campo.

La nueva reflexividad puso el acento en el hecho de que el investigador en campo carga sus observaciones desde su propia información, ya sean valores, prejuicios, compromisos paradigmáticos, intereses cognoscitivos. Según Davies (Charlotte Aull), la nueva reflexividad se distingue por afirmar que las subjetividades no sólo se involucran en los procesos de observación en campo, sino que también se hacen presentes durante la construcción y elaboración de los resultados etnográficos. Éstas gobiernan nuestros criterios estilísticos y narrativos a la hora de escribir etnografía y acompañan al antropólogo desde el momento en que selecciona el tema hasta la publicación final de resultados. Con la irrupción posmoderna, la reflexividad introdujo un nuevo elemento importante: lo subjetivo no se

reduce al campo de la historia personal del investigador, sino que ahora es entendida como un hecho que involucra las condiciones disciplinarias y socioculturales en torno a los cuales se trabaja. (Olivos, 2023:57).

Planteando de nuevo interrogantes, ¿a partir de qué tipo de situaciones se construyen y reconstruyen no solo subjetividades para conocer el otro durante el encuentro etnográfico, sino también afectividades, lealtades, compromisos, así como desencuentros éticos y políticos?

Para una posible respuesta recupero de nueva cuenta mi experiencia con los chilas, donde resultó fundamental institucionalizar mi práctica etnográfica durante todo el largo periodo de trabajo de campo. Esto es, a partir de reconocer sus propias formas colectivas de organización me dirigí formalmente a eso que en los manuales de etnografía se llaman porteros, explicité mis intereses de investigación, solicité permisos para acceder a viviendas, asambleas, negocios, fiestas e incluso en una asamblea vecinal donde asistieron alrededor de setenta personas, me pidieron exponer un power point explicando de qué trataba mi investigación y presentara además, a los estudiantes que me apoyarían levantando un cuestionario en la colonia Vista Hermosa. Y fue durante el proceso de trabajo de campo (que al igual que los estudiantes de ciencias sociales, resultó discontinuo, con temporalidades diferenciadas y ejecutando al mismo tiempo todas las técnicas etnográficas), que emergieron las afectividades hacia el terruño y los entrevistados, la familiarización con las dinámicas urbanas en esta parte de la periferia, la emotividad por las fiestas chilas, y al mismo tiempo, la incertidumbre ante las disputas políticas y de control de espacios culturales entre diversos paisanos chilas que se dieron durante el desarrollo de mi investigación. Durante las fiestas, no podía desligarme de participar de los diferentes momentos de las celebraciones, desde lo ritual, sagrado e íntimo, hasta el jolgorio, el baile, el ingerir mezcal, comer platos picosísimos y demás. Mi visita al pueblo de origen además contribuyó a generar empatía sobre todo con las mujeres, quienes me saludaban cuando nos encontrábamos e inmediatamente me comentaban datos históricos, personajes locales, luchas sociales, etc., bajo la frase: “espero esto le sirva para su investigación”. De alguna manera se sentían partícipes de eso que sabían, estaba investigando de su pueblo y de sus luchas sociales por su reproducción como colectivo étnico en la ciudad de México.

Como comenté en el primer apartado, al concluir mi investigación doctoral la compartí con hombres y mujeres chilas, quienes emotivamente me mostraron su alegría por “tocar” (se refieren a hojear mi texto), de

eso que llaman “forma parte de su historia” y que abiertamente refieren “es tan solo un poquito de lo mucho que se puede decir de los chilas”. Expresión esta última, característica de los chilas cuando comentan y presumen los logros de quienes aportan “algo” en beneficio del colectivo, de las familias, del pueblo, pero siempre dejando abierta la posibilidad de escalar hacia “algo más”. Por lo cual suman expectativas, demandas, e intereses hacia diversos actores para seguir produciendo en beneficio de los chilas. Al respecto,

...la existencia de una dimensión subjetiva y personal no solo es una realidad para el investigador -menciona Olivos retomando a Hortense Powdermaker-, sino que ésta también tiene un papel activo en el observado que puede condicionar no sólo las versiones representadas sobre sus prácticas, sino que la misma relación de empatía y rechazo depende de asumir la individualidad de las personalidades en los sujetos observados y depende de reconocer la diversidad de factores que condicionan la personalidad. Por ello, la autora ha propuesto, y quizá en esto fue la pionera, que en el corazón de cualquier trabajo de campo la comunicación (como más tarde se dirá, la dialógica o la acción comunicativa) es la posibilidad para generar conocimiento. (Olivos, 2023:71).

Partiendo del anterior presupuesto, y apelando a una analogía, los resultados que obtuve de mi encuentro etnográfico con los chilas es la creación de madejas donde se teje y entreteje nuevos conocimientos, mismos que inicialmente aludieron a su configuración como colectivo étnico, pero que a través de sistematizar su historia local y regional, puede reactualizar sus luchas políticas y sociales, redefinir sus papeles sociales al interior de las familias, hasta visualizar sus proyectos de futuro, siempre bajo una idea de colectividad. Aunque resalto, nunca ocultaron, ni dejaron de expresar abiertamente sus diferencias en torno a intereses individuales y también colectivos. Las prácticas de reflexividad por mi parte, se fueron construyendo en la cotidianidad de las charlas donde reiteradamente me interpelaban por casi todo lo que sucedía en las diversas situaciones que presenciaba. Pero también por la disposición de mis interlocutores a conocer mi propia historia, siempre bajo una dinámica de conocimiento horizontal. Así, con el pasar del tiempo, mis encuentros etnográficos con los chilas no se agotaban en el campo de mi investigación, sino que trascendían a nuestras vivencias como chilangos, la periferia de Cuauhtepic, el clima azaroso, las lluvias torrenciales en la colonia, los “otros”, quienes no son chilas, entre numerosos temas más.

Por otro lado, para el caso de los socioantropólogos, sus condiciones materiales sumadas a sus procesos formativos discontinuos para el desarrollo de actividades en el marco de un trabajo de campo, resulta complejo instalar en su imaginario el realizar ejercicios de descentramiento como parte de su proceso formativo. Las experiencias obtenidas hasta el momento, son de egresados que durante sus procesos de investigación para sus tesis de grado incorporaron comentarios sobre sus experiencias de investigación, pero donde los retos metodológicos se enuncian de manera formal, sin necesariamente plantearse desde una dimensión reflexiva. Es posterior a sus investigaciones, y a partir de seguir experimentando nuevos abordajes teóricos y/o seguir documentando sus temas de investigación, que se han cuestionado su papel como etnógrafos, así como los alcances de su intervención cuando se implican con los sujetos de estudio, o bien ellos mismos son los sujetos de estudio. Ha sido en artículos especializados donde han podido plantear sus ideas sobre eso que los autores denominados posmodernos referían como la autoridad etnográfica, al repensar sus propios procesos de subjetividad, e incluso la emergencia de afectividades hacia las personas, los lugares, los acontecimientos o situaciones que conocieron y enfrentaron.

El reto por lo tanto durante una etapa formativa previa, es decir desde que se cursa una licenciatura, y particularmente para los socioantropólogos, es incorporar ejercicios reflexivos desde el mismo instante en que inician el trabajo etnográfico. De tal modo que desde la reconstrucción de sus indagaciones a partir de notas o diarios de campo, se incorporen al mismo tiempo sus inquietudes sobre su intervención o en tal caso implicación; además de contrastar sus preferencias, sus intereses personales y de investigación; sus convicciones, sus preconociones, sus apuestas de transformación, su compromiso social, etc. E incluso reflexionen de forma continua sobre sus afectividades y nostalgias, siempre en un marco social delimitado e historizado. Las prácticas de reflexión etnográfica en este caso, tendrían que estar marcadas por una temporalidad (que puede no ser la misma que el periodo de trabajo de campo), con el fin de generar textos que puedan ser reelaborados conforme se contrasten con otros puntos de vista, incluyendo el de los propios sujetos de análisis.

De nueva cuenta retomando los planteamientos pioneros de Powdermarker citada en Olivos, y con relación a la importancia de generar procesos de diálogo en una época donde la visión cientificista de la antropología reinaba en el mundo académico (década de los sesenta del siglo XX), recupero uno de sus presupuestos:

El ideal comunicativo, es lograr una intimidad entre los sujetos involucrados en el trabajo de campo y esa intimidad es establecer relaciones de amistad y no de distancia, es decir, el antropólogo no es una máquina de recibir y reflejar datos, al contrario, es un instrumento humano de conocimiento. Pero un instrumento humano que busca generar conocimientos objetivos, para ello en la antropología se tiende a refinar las técnicas y métodos de investigación que logren además de reconocer la dimensión subjetiva del proceso cognitivo, avanzar en la producción de saberes generalizables con posibilidad de ser compartidos entre los miembros de la comunidad científica. Y esa posibilidad se encierra en el reporte, en el escrito, el cual puede y debe combinar lo subjetivo con la formulación de hipótesis o generalizaciones. (Olivos, 2023:71-72).

Por último, además de la producción de escritos, considero que para los socioantropólogos resulta fundamental exponer verbalmente los hallazgos de sus investigaciones bajo el accionar de prácticas de reflexividad. Como se señaló en el segundo apartado, es común que sus experiencias en investigación en campo, se den de forma individual, sin el acompañamiento de pares, o sin pertenecer a espacios colectivos de aprendizaje. La posibilidad por lo tanto, de exponer sus hallazgos en seminarios, encuentros, simposios u otros ejercicios colectivos, sin lugar a dudas enriquecerían su formación en campo.

Bibliografía

- CARDOSO de Oliveira, Roberto (2018). El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. En Rosaba Guber (coord. gral.). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*. Madrid: Sb editorial. pp.123-137.
- GHASARIAN, Christian (2008). *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- GUEVARA Jaramillo, Nathalia (2018). Migración colombiana en la Ciudad de México, fronteras étnicas y estereotipos: una exploración autoetnográfica. En *Alteridades*, año 28, núm. 56, julio-diciembre, pp. 59-69.
- DAVIES Charlotte Aull (1999). *Reflexive Ethnography*. Nueva York: Routledge.
- ERNESTO González, Ricardo Carlos (2014). *Las juventudes en la escena del reggaetón; Chakas y Combos en el Distrito Federal y Zona Metropolitana del Valle de México*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- GUBER Rosaba (coord. gral.). (2013). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*. Madrid: Sb editorial.
- HERNÁNDEZ, Flores Daniel (2023). De aquí para allá. Un estudio socioantropológico sobre jóvenes rurales, movilidades y nuevas realidades etnográficas. En Olivia Leal (coord.). *Más allá de la sociología y la antropología. Reflexiones en torno a la socioantropología*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 213-247.
- JIRÓN Paola y Walter Imilan (2016). Observando juntos en movimiento: posibilidades, desafíos o encrucijadas de una etnografía colectiva. *Alteridades*, año 26, núm. 52, pp. 51-64.
- LEAL Sorcia, Olivia (2023). Desafíos del trabajo de campo en la formación de socioantropólogos en México. En Olivia Leal (coord.). *Más allá de la sociología y la antropología. Reflexiones en torno a la socioantropología*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 297-332.
- LEAL Sorcia, Olivia (2021). Identificaciones sociales y construcción de sentidos étnicos entre nahuas urbanos en la Ciudad de México. *Entre-Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 8, núm 2 (17), julio-diciembre, pp. 6-29.
- LEAL Sorcia, Olivia (2018). Retos del quehacer etnográfico con indígenas urbanos en ciudades mexicanas. *Revista Temas Sociológicos*, no. 23, pp.247-272.
- LUNA Robles, Brenda (2023). *Persistencia y cambios de la identidad étnica en San Pedro Cajonos, un pueblo zapoteco de la sierra norte de Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- NAROTZKY S. y Smith, G. (2010). *Luchas inmediatas: Gente, poder y espacio en la España rural*. Valencia: Universitat de València.
- OLIVOS Santoyo, Nicolás (2023). *De eso llamado antropología posmoderna. Entre la crisis, la revolución y la ciencia normal*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- OLIVOS Santoyo, Nicolás (2021). Epílogo. En Leopoldo Trejo y Nicolás Olivos (coords.). *Etnografía Seis Visiones. Etnografía de las regiones indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PINEDA Peláez, Ismael (2023). El viaje sin maletas: implicación y oficio en la práctica socioantropológica. En Olivia Leal (coord.). *Más allá de la sociología y la antropología. Reflexiones en torno a la socioantropología*.

pología. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 255-296.

PINZÓN Castaño, Carlos E. y Garay Ariza, Gloria (2012). *El efecto telaraña. Reflexividad y autoetnografía en ciencia sociales*. Buenos Aires: Sb editorial.

POWDERMAKER Hortense (1966), *Stranger and Fiend*. Nueva York: Norton and Company.

El trabajo de campo antropológico en la actualidad, experiencias y vivencias

MANUEL BUENROSTRO ALBA

Introducción

El presente capítulo hace una reflexión sobre la forma, importancia, y relevancia del trabajo de campo antropológico. Sin embargo, por primera vez, se incluyen testimonios de vivencias personales experimentadas durante algún momento en los treinta y cinco años de experiencia de campo. Por ello, además de las referencias teóricas mencionadas en el capítulo, se trata más de acontecimientos vividos durante el trabajo de campo, primero como estudiante, después como formador de profesionistas en antropología, y por último como investigador.

Es importante también reconocer que no es lo mismo hacer trabajo de campo en todos los lugares, ni en todos los grupos humanos, ni en todos los países. Existen diferentes formas de construir el conocimiento en cada región, como es el caso de América Latina y el Caribe. En particular, el concomitamiento antropológico en América Latina se ha construido de una forma muy específica. Por ello, en este capítulo, adicionalmente, se hace una breve revisión de diversos autores, se problematiza sobre el trabajo de campo y la etnografía, así como la forma de relacionarse con el Otro. En las antropologías del sur se han ido construyendo metodologías que han tratado de promover un compromiso con los grupos estudiados, el cual debería de estar presente en cualquier investigación antropológica. No se trata de volverse activista, a menos que ese sea un proyecto de vida. Considero que el compromiso debe de partir de un compromiso básico éticamente construido, reconociendo que nuestro trabajo (antropológico) se nutre de la información que nos proporcionan nuestros interlocutores.

Es importante problematizar los modos en que quienes hacemos antropología desde América Latina y el Caribe nos hemos posicionado en relación a, y como mediadores, entre sujetos socioculturales específicos de esta región y el conocimiento teórico elaborado en base a estos sujetos, dentro y fuera de la región latinoamericana y caribeña. El capítulo no

sólo es sobre trabajo de campo, ni de técnicas de recolección de datos, y tampoco ofrece una historia del trabajo de campo en la región. Se trata de comprender y analizar cómo los antropólogos latinoamericanos y caribeños concebimos nuestros trabajos de campo en relación a las conceptualizaciones teóricas regionales y extra regionales sobre el trabajo de campo, la etnografía y la teoría antropológica. Se destacan experiencias personales como la propia y también se analiza la obra *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*, de Miguel Bartolomé.

Adicionalmente a la obra mencionada, en este capítulo se resaltan algunas ideas discutidas durante el seminario permanente del Cuerpo Académico “Investigación Aplicada al Fortalecimiento de la Cultura e Identidad”, las cuales formaron parte del diálogo e intercambio de experiencias de las y los participantes.

El capítulo tiene como objetivos analizar modelos de trabajo de campo ideales y reales en el contexto latinoamericano y caribeño, así como las articulaciones teórico-metodológicas, su fundamentación, el rol del antropólogo y su relación con los Otros. Pero sobre todo compartir experiencias y vivencias propias y de colegas durante los diversos periodos de trabajo de campo.

Trabajo de campo en contextos diversos

En el trabajo de campo, no sólo se trata de estar allí, sino de interactuar con la población estudiada, tomando en cuenta la categoría de interés del investigador. La observación participante, permite aproximarse a hechos de la vida cotidiana. Esta técnica surge desde los inicios del método antropológico.

Autores como Esther Hermitte sugieren que la estancia en campo, y la observación participante, deben de ser durante periodos prolongados. Esto no es nada nuevo, desde los inicios de la antropología se ha planteado como un requisito la estancia prolongada en el campo. El antropólogo pasa por diversas etapas al trasladarse al campo, una introductoria, o de iniciación, en donde se hace la entrada a la comunidad que se pretende estudiar, se establecen los contactos y vínculos con la población, y se realizan las primeras observaciones de carácter general; el antropólogo de ubica e instala y se adapta a su nueva situación en el campo. La segunda etapa es la de adaptación y focalización, que tiene que ver con los esfuerzos por analizar el tema de estudio de forma profunda y la forma

en relacionarse con la comunidad; incluye la aceptación del Otro para poder avanzar en la investigación. La tercera etapa es la de post-trabajo de campo, que implica el regreso del antropólogo y la readaptación a su propia sociedad y cultura, en la cual también se puede experimentar un *shock* cultural (Hermitte, 2002: 215). Todo antropólogo pasa por esas etapas en el proceso de preparación para ir al campo, durante su estancia, y al regresar. Hay que tomar en cuenta que, durante la recopilación de datos etnográficos, debemos comprender lo que la gente hace, lo que la gente dice que hace y lo que la gente piensa de lo que hace. Por ello, es necesario que las estancias en el campo sean por tiempos prolongados, donde se pueda contrastar la información.

Hay que reconocer que el antropólogo generalmente y preferentemente, no pertenece al grupo estudiado, es un extraño y en caso de conflicto, es el primero que debe abandonar el campo. Esto no es porque el antropólogo sea temeroso, o prefiera huir de los conflictos, sino porque es preferible que no tome una postura hacia un sector de la población.

Por otro lado, el *rapport* que tiene que ver con el proceso de aceptación, es fundamental para ser aceptado en una sociedad; pero no existe una estrategia única para lograrlo, depende de cada grupo que nos interese estudiar. No es lo mismo tratar con jóvenes, adultos, ancianos, mujeres, hombres, indígenas, pandillas etc. Esto no implica convertirse en el otro, ni traspasar la línea del investigador. No somos activistas cuando investigamos en campo. Es frecuente que el antropólogo se sienta comprometido con los grupos que estudia y que trate de apoyarles para que respeten sus derechos. Existen casos en los que el antropólogo convierte en su modo de vida el activismo social.

Cuando hacemos trabajo de campo, nos relacionamos con diversas personas que nos proporcionan información, sin embargo, no estoy de acuerdo con el término de informantes, coincido con autores que consideran que nombrarlos informantes implica una relación de subordinación e incluso policiaca, como lo destaca Miguel Bartolomé. Durante la recopilación de datos, es necesario tener la capacidad de registrar todo lo que observamos. Nuestra memoria es limitada y no debemos de confiar en ella. Por eso, una forma de registrar todo, es a través de un diario de campo. A pesar de ello, en este proceso se pierde mucha información. Incluso la parte subjetiva se pierde y generalmente no aparece en los informes de campo, o en los textos etnográficos. Por ello debemos de estar conscientes de que el diario es diario, y es de campo.

Recuerdo cuando pasé por este proceso. Primero, en el bachillerato cursé una materia optativa en el último semestre que se llamó antropología. Nuestro maestro era antropólogo y fue ahí donde conocí brevemente lo que es y hace la antropología. Un aspecto que me llamó la atención, fue que hicimos un ejercicio de descripción de epitafios en un panteón cercano a la escuela. Posteriormente, hicimos una descripción de una de las más importantes fiestas tradicionales de Xochimilco, sobre la cual hicimos nuestros trabajos finales. Adicionalmente, se hizo una investigación sobre los altares de muertos de diferentes barrios de Xochimilco, que incluyó una exposición de altares en miniatura, los cuales debíamos de explicar a los visitantes que acudieron a la inauguración. Además de los procesos de investigación en campo, y de la interacción con creencias culturales diferentes a la propia, así como la convivencia e interacción con la población del lugar, me interesó comprender los alcances de la antropología en la comprensión del Otro. El último día de clases, el docente comentó que, si nos había gustado lo que habíamos visto en su materia, que podíamos estudiar la licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Así que fui a pedir informes y me inscribí a la licenciatura en antropología social.

Una vez que ingresé, al inicio del primer semestre de la licenciatura en la ENAH, uno de nuestros docentes lanzó una posible invitación para hacer trabajo de campo en la Sierra Tarahumara, en el estado de Chihuahua, dentro de su proyecto formativo. Mencionó que podrían ir una o dos personas del grupo, siempre y cuando, fueran estudiantes destacados durante el semestre. Acepté el reto y me esforcé durante el tiempo que duró el ciclo escolar, logrando ser de los elegidos para hacer trabajo de campo en la Sierra Tarahumara con los rarámuri o tarahumaras. Cabe destacar que por lo general la primera práctica de campo en la ENAH se realizaba terminando el segundo año, yo estaba terminado el primer semestre. Con un breve vocabulario de palabras y frases cortas, y una lista de los que se debería de llevar a la práctica de campo, me preparé para la experiencia. Debo destacar que soy originario de la Ciudad de México, al igual que toda mi familia, por lo que no tenía experiencia de convivir con otras sociedades más que con fines turísticos. A los rarámuri sólo los conocía por fotografías mostradas en las clases del docente que nos invitó.

Después de 11 horas de viaje a la ciudad de Torreón en una combi de la ENAH, pernoctamos para descansar. Al día siguiente, emprendimos el camino hacia Chihuahua, pasando por Parral, donde el docente nos sugirió disfrutar nuestra última comida cercana a lo que estábamos acos-

tumbrados, un par de días después lo entendí. Esa noche pernoctamos en Guachochi, poblado que funge como cabecera municipal y donde estaban las instalaciones del Instituto Nacional Indigenista, incluyendo la radio. Por cierto, en ese poblado aproveché para enviar un telegrama a mi familia avisando que había llegado bien y que en unas cinco semanas estaría de regreso. En esa época no existían los teléfonos celulares y las llamadas de larga distancia eran muy costosas para un estudiante. Al día siguiente comenzó el reparto de estudiantes en diferentes comunidades. En el camino se hicieron algunas paradas para saludar a rarámuris que circulaban cerca de los caminos de terracería. Fue donde conocí y saludé en persona a un rarámuri por primera vez, me llamó la atención que cuando les acercaba mi mano, sólo la rozaban con la punta de los dedos, lo cual es una forma característica de saludar entre ellos. No existen los apretones de manos, sólo se rozan las yemas de los dedos. Fui de los últimos que llegaron a su comunidad, ya casi obscureciendo. Como no estaba el director de la escuela rural, tuve que dormir en un anexo de la iglesia, el cual tenía la mitad de techo de lámina, sin ventanas y una capa de unos cinco centímetros de polvo. Hice una fogata y traté de comer carne seca con sopa de pasta, la cual quedó cruda y la carne todavía se endureció más. Recordé la comida de Parral. Casi no dormí, al día siguiente me pude presentar con el director de la escuela y me ofreció un pequeño cuarto en la escuela para instalarme. No tenía luz, ni baño, ni agua. Al día siguiente, me presenté con las autoridades tradicionales y comencé a hacer lo que nos decían que es la observación participante. Me ofrecí a ayudar en las labores del campo, en esa fecha estaban barbechando las milpas, lo cual se realizaba con una yunta de bueyes y un arado. Por más que traté de hacer el surco derecho, me salió en zigzag, lo cual divirtió a los rarámuris que me observaban y que en su lengua intercambiaban comentarios que no entendí. Pero, me tuvieron paciencia y poco a poco me fue saliendo más derecho el surco para sembrar. Debo destacar, además, que desde que salí de la Ciudad de México registré todo en mi diario de campo, el cual conservo desde 1990, hasta la fecha, y aun consulto para ilustrar mis clases de metodología de la investigación antropológica en la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo.

En este proceso viví lo que Hermitte mencionó de las tres etapas del trabajo de campo mencionadas anteriormente. Pero considero que fue un éxito esta primera experiencia de campo, en esta etapa formativa, donde pude observar las grandes posibilidades de la antropología para la comprensión del Otro.

De ahí la importancia del mirar, escuchar y escribir, consideradas por Cardoso como las principales etapas del proceso de conocimiento antropológico (Cardoso, 1996: 13). Es necesario fundamentar el conocimiento antropológico producto del trabajo de campo. A diferencia de otras ciencias, la antropología debe convencer a la comunidad científica de la importancia de sus conocimientos, y de su científicidad, aunque ya está más que demostrado a lo largo de la historia de la antropología.

Es importante el mirar, pero debemos de situarnos en condiciones propicias para mirar, pienso que por medio de la observación participante se puede lograr este objetivo. Todos los seres humanos tenemos la capacidad de observar, el asunto es tener claridad de lo que debemos de observar y desde dónde debemos de observar y para qué en el trabajo de campo. También es necesario desarrollar esa capacidad de observación del antropólogo, ya que es parte de la experiencia que se va adquiriendo con el tiempo. En la formación como antropólogo, se sugiere mantener los ojos bien abiertos porque los hechos culturales pueden aparecer en cualquier momento y tal vez, no se repitan en mucho tiempo. Si no tuvimos la capacidad, o a veces la suerte, de presenciar una práctica cultural, podemos perder la oportunidad de describirla.

Escuchar también es fundamental, pero hay que saber escuchar, y situarnos en el lugar y momento oportuno para poder escuchar lo que queremos. Aquí reitero que se debe de hacer a través de la observación participante, ya que nos permite escuchar en diferentes contextos y momentos de la vida cotidiana. Es necesario tener paciencia en el trabajo de campo, no siempre vamos a escuchar lo que queremos oír, casi siempre tenemos que preguntar las mismas cosas varias veces, y a diferentes personas, hasta que nos dan la información que requerimos. Muchos espacios e informaciones están vedados para los antropólogos, porque es información que no debemos obtener. En mi reciente trabajo de campo, en el verano del 2024, escuché el testimonio de un amigo sobre la curiosidad que tenía de conocer dónde estaba la Cruz Parlante maya.¹ Varias veces le preguntó

1 La Cruz Parlante es la principal deidad de los mayas de la zona central del estado de Quintana Roo, descendientes de los mayas que lucharon durante la Guerra de Castas. Se trata de una cruz que apareció en un cenote en el actual Felipe Carrillo Puerto con la cual se comunicaban los mayas. Era su guía y protectora durante la Guerra. Actualmente, se sigue venerando a la Cruz Parlante. Para más información, se puede consultar: Buenrostro Alba, Manuel (2015), "Religión, fiestas y centros ceremoniales mayas de la Cruz Parlante". En: *Revista Liminar*, Vol. XIII, Núm. 2, julio-diciembre, pp. 110-121 (<https://liminar.cesmecca.mx/index.php/r1/article/view/396/408>).

a un sacerdote maya lo mismo, y el sacerdote no le respondía, o desviaba la conversación. Pero, después de muchos años, lo llamó y le dijo, ya que siempre preguntas sobre el santo (Cruz Parlante), te voy a comentar al respecto. No cualquier persona la puede ver, está oculta y sólo ciertas personas pueden verla. El sacerdote le dijo que para verla se debe de ser una persona digna, y ni él se consideraba digno de verla. Incluso comentó que piensa que, si la viera, podría morir. Y remató diciéndole, ahora que ya sabes la verdad, espero que dejes de preguntar sobre este tema. Como se puede apreciar, muchos temas están vedados para los antropólogos, e incluso para los integrantes de una comunidad.

En el escribir, se concentran los resultados del trabajo de campo. No es posible transcribir todas las experiencias vividas y datos obtenidos en el trabajo de campo, se debe de sintetizar el resultado en escritos antropológicos con carácter científico. Sin embargo, en este proceso, se pierde mucha información valiosa. En las tesis, artículos científicos, libros y capítulos de libro, los formatos de escritura tienen características muy formales, donde no siempre es posible incluir testimonios de vivencias del trabajo de campo. No son “científicos” los testimonios para muchas formalidades de escritura. Aunque muchas veces ahí está la riqueza de los textos antropológicos, en las experiencias del trabajo de campo. El antropólogo se hace en el campo y debe de tener la capacidad de articular el observar, escuchar y escribir.

Por otro lado, Quirós desarrolla una perspectiva analítica que llama “antropología de la política vivida” (Quirós, 2014: 190), tratando de explicitar una propuesta epistemológica de la labor de investigación y enseñanza de la antropología. Este aspecto es muy importante debido a la vinculación entre docencia e investigación. Sin duda la experiencia de nuestros docentes, y la enseñanza misma son fundamentales. En muchas escuelas al estudiante no se le enseña a hacer trabajo de campo, sólo se le manda “para que aprenda”. Cuando estaba estudiando la licenciatura, un maestro decía que a los estudiantes habría que llevarlos en un helicóptero y dejarlos en una comunidad todo un año y después regresar por ellos. Incluso decía que, si sobrevivían, iban a ser buenos antropólogos.

Quirós habla de la etnografía como un modo de conocimiento, es una actividad científica que requiere de un cuerpo teórico. Desde la teoría se puede guiar lo que se quiere hacer, cómo se quiere hacer y para qué se quiere hacer, además de para quién se hace la etnografía. Al trabajo de campo se debe de ir cuando se tenga claro lo que se va a hacer, lo que

se va a buscar y la forma de abordarlo en términos teóricos. Sobre este aspecto existen diferentes posturas. Hay quienes afirman que hay que ir al campo en blanco, sin una preparación teórica e ir registrando lo que vamos encontrando. Otros dicen que es necesario contar con una teoría y metodología claras antes de ir al campo. Considero que esta última postura es la más adecuada, aunque reconozco que en mi primer trabajo de campo fui con la primera postura, sólo para hacer un ejercicio etnográfico de todo lo que observara. Por otro lado, hay investigadores que no comparten sus experiencias de campo, las guardan como un tesoro. En mi experiencia, se aprende mucho de las vivencias de nuestros docentes y de algunos consejos para antes, durante y después del trabajo de campo.

En la actualidad, existen también las perspectivas nativas, las cuales no sólo son descripciones o transcripciones de lo que nos dicen nuestros interlocutores, se trata de vivencias en el campo del Otro. El reto no sólo es describir lo evidente, sino ir más allá. Comprender la realidad desde lo que las personas hacen, dicen que hacen, piensan de lo que hacen y nos dicen que hacen. Cada día es más común que nos encontremos con interlocutores en comunidades indígenas o campesinas que tienen estudios universitarios, incluso estudios en antropología. En este sentido, el Otro comparte sus conocimientos ya como profesionalista. Considero complicado estudiarse a sí mismo. Recuerdo un caso de una antropóloga indígena que quiso estudiar a su propia comunidad en el estado de Oaxaca desde la antropología jurídica. Ella decía que tenía varias ventajas: era originaria de esa comunidad, hablaba la lengua y su papá era la autoridad en el pueblo. Unos meses después de haber iniciado su trabajo de campo coincidimos en un seminario y comentó que le había ido muy mal. Lo que pensó que eran ventajas para posicionarse en el campo, se volvieron obstáculos. Primero, experimentó su condición de género. En su comunidad no era bien visto que una mujer estuviera relacionándose con hombres para hacer preguntas sobre sus funciones. Después, las personas no querían darle información porque sabían que su padre era una autoridad en el pueblo y se sentían espíados y vigilados. La única ventaja que se mantuvo, fue el conocimiento de la lengua. Cuando hacemos trabajo de campo con interlocutores que poseen otra lengua, el esfuerzo de comprender lo que describimos, y explicarlo en nuestra lengua, representa un reto adicional.

Después de casi una década de trabajo de campo con los mayas de Quintana Roo, un juez tradicional les comentó a mis estudiantes que llevé a trabajo de campo que, gracias a mí, aprendió a hablar español. Cuando lo dijo delante de mí, me quedé sorprendido, porque había dado

por hecho que él era bilingüe. Sin embargo, entendí la razón por la cual cuando le preguntaba algo, no me respondía al momento, sino varios días o semanas después. Cuando estaba en su casa me decía, “sobre lo que me preguntaste el otro día, te voy a contar lo siguiente”. Esto hacía que no estuviera preparado ni con cuaderno de notas, ni con grabadora. Muchas de las mejores historias que me compartió fueron en esas condiciones. El juez me comentó; “A veces no entendía bien lo que me preguntabas en español y tenía que pensarlo en maya, por eso no te respondía al momento, tenía que pensarlo en maya para poderte explicar lo que pienso”. Saber la lengua ayuda, pero no es fundamental en el trabajo de campo.

El antropólogo va al campo con ciertos problemas de investigación, pero se debe de construir y deconstruir ese problema en la realidad estudiada. La realidad está por encima de cualquier teoría y metodología antropológica. Algunos estudiantes me solicitan estrategias para hacer un buen trabajo de campo, pero les comparto mis experiencias y les insisto que no podría darles un manual de campo porque la realidad rebasa todas las posibilidades. He tenido estudiantes extrovertidos en el aula, que en el campo se cierran y les cuesta trabajo realizar su investigación; y otros introvertidos en el aula, y en el campo se desenvuelven con soltura. En mi formación universitaria también pude observar a mis compañeros durante el traslado y el trabajo de campo. Hubo un caso de una compañera que desde el viaje ya tenía ampollas en los pies, y eso que no había caminado. Otra afirmó que le estaban haciendo brujería, porque le salieron ronchas en la piel, y decidió regresar a la ciudad. Una de mis estudiantes que se veía bien preparada, la dejé instalada en la casa de la autoridad del pueblo y a las dos horas regresó a su casa. Me dijo que era una comunidad muy peligrosa. Lo que pasó es que el delegado municipal le contó que había muchos pleitos de borrachos todos los días en la comunidad y que en ocasiones tiraban balazos al aire, cosa que no era muy frecuente. Esa plática fue suficiente para que ella decidiera salir de la comunidad. Nadie nos va a preparar satisfactoriamente para el trabajo de campo. Debemos de recordar que la cultura es dinámica, compleja y diversa. La metodología nos orienta para estar preparados en nuestro trabajo de campo, pero no nos da respuestas a cosas imprevistas. Tampoco nos proporciona todas las posibilidades de la realidad a estudiar para poder responder de manera adecuada.

El registro en el diario de campo de lo que observamos y vivimos es fundamental. Al principio puede parecer un caos, o desorden, pero va arrojando información fundamental que posteriormente se convierte en dato etnográfico pertinente. Aunque ya se ha mencionado más arriba, en

ocasiones se pierde mucha información valiosa de los diarios de campo. He supervisado a diferentes estudiantes de licenciatura y posgrado durante más de veinte años, y he observado que en ocasiones hay una gran riqueza en su diario de campo, la cual se pierde cuando hacen sus reportes, o los capítulos de sus tesis. No se trata de una mala formación, considero que a muchos antropólogos nos cuesta trabajo sistematizar toda la información recabada en semanas, meses, o años de trabajo de campo.

Es fundamental la reflexión en cuanto a que la adecuación de nuestras técnicas de escritura a nuestros medios de conocimiento es un asunto metodológico de crucial importancia. Ahí reside parte de la importancia de la relación entre teoría y trabajo de campo. Se deben desarrollar habilidades para “describir”, “contar” y “narrar”, ya que son operaciones de fundamental valor cognoscitivo para nuestro trabajo antropológico.

Considera necesario perder el miedo, y enseñar a nuestros alumnos a perder el miedo, a describir sin un saber predispuesto; sin definir de antemano; con ello propiciaremos un uso genuinamente operativo y empíricamente solidario de las herramientas teóricas, además, habilitaremos más y mejores posibilidades de creación conceptual. A pesar de ello, existe un elemento que hay que añadir, y que tiene que ver con la parte humana del etnógrafo. Cuando hacemos trabajo de campo no nos desprendemos totalmente de lo que somos: hombres, mujeres, y cualquier otro género, hijos de familia, padres de familia, jóvenes, adultos, con creencias religiosas, sin creencias religiosas, con prejuicios, miembros de un grupo académico, integrantes de una comunidad estudiantil o científica, con miedos e inseguridades, con fobias y alergias, etcétera. Aquí destaco algunos de los momentos difíciles de superar por mis estudiantes, colegas y por mí mismo. Algunos antropólogos en el trabajo de campo no soportan: viajar en avión, no dormir en su cama, no tener baño a su gusto, comer lo que les inviten, soportar a personas en estado de ebriedad, el clima caluroso, el clima frío, los insectos, los animales ponzoñosos, los olores, la inseguridad, la soledad, los miedos, el acoso, las frustraciones, entre otros aspectos humanos. Además del diario de campo en Melanesia de Malinowski (1989), publicado después de su muerte, y el libro de Barley (2006), *el antropólogo inocente*, son dos ejemplos clásicos de la parte humana del antropólogo.

Por otro lado, Jimeno (2006), destaca la vocación crítica de la antropología en Latino América, comenzando su reflexión desde su experiencia colombiana y otros países como México y Brasil. Retoma la noción de

centro y periferia, destacando las relaciones asimétricas y de poder que atraviesan el quehacer antropológico, destacando que, en ocasiones se hace sólo traducción de la producción (Jimeno, 2006: 44-45). Se mencionó al inicio del capítulo la desigualdad de las condiciones de formación y trabajo en los países del sur, de América Latina, los cuales han funcionado más como laboratorios de investigación, que como generadores de conocimiento antropológico reconocido a nivel internacional.

Las antropologías del sur, al igual que casi todas las antropologías del mundo, se caracterizan por su compromiso con los sujetos que estudian. Una peculiaridad de la antropología en Latinoamérica, es que lo hace desde un abordaje crítico de la producción del conocimiento antropológico. Las metrópolis ignoran la historia de la producción de conocimiento antropológico en Latinoamérica. Existe una relación entre los conceptos y las condiciones sociales en que se forjan y ejercen las diversas antropologías en distintos países. Lo anterior, tiene que ver con la orientación intelectual centrada en la nación específica desde donde se hace antropología, y por supuesto, trabajo de campo y etnografía.

En América Latina, y en todo el planeta, hacer antropología es un acto político, lo anterior, por la relación que se establece con los Otros, y las políticas públicas que se derivan del conocimiento generado. El contexto latinoamericano, y el intercambio de información y experiencias de antropólogos de diversos países, culminó con la declaración de Barbados en el año de 1971. Se trató de un manifiesto contra la opresión de las poblaciones indígenas de Latinoamérica.

Esto inspiró a varios pueblos indígenas, intelectuales y antropólogos, que se fueron sumando a las movilizaciones. Así, en 1977, se dio la segunda declaración de Barbados, esta vez, con una amplia participación de diversos pueblos indígenas. Conceptos como aculturación, indigenismo, integración, nación, folk, exotismo, entre otros, fueron permeando la forma de hacer antropología y de enseñar antropología en Latinoamérica. Los temas de interés de la antropología Latinoamericana han ido cambiando y se han contextualizado en su entorno regional.

En este sentido, Ramos (2007), examina la forma en que se ha practicado la etnografía relacionada con pueblos indígenas en Brasil, y aunque no es su intención, aplica para otros contextos de América Latina. Por ejemplo, a partir de finales del siglo XX, algunos de los sujetos de investigación pasaron a ser investigadores. Lo cual hemos comentado en líneas más arriba.

En la era del compromiso, promovida por antropólogos anglosajones, se insistió en la necesidad del compromiso político en el trabajo etnográfico, teniendo en cuenta a los pueblos nativos. Se dejó de estudiar a los llamados “pueblos primitivos”, y se amplió el abanico de poblaciones estudiadas (Ramos, 2007: 232). Este proceso de compromiso, nunca rompió con la forma de concebir al Otro, siempre desde el exotismo y dando una imagen de autoridad etnográfica del antropólogo sobre los pueblos estudiados no occidentales. Pareciera que sólo así se justificaba el quehacer etnográfico. En este sentido, se da un proceso que va “del compromiso al desprendimiento”. En las últimas décadas los etnógrafos de América Latina y Brasil, combinaban la investigación con la militancia en pro de los pueblos indígenas. Esta situación es frecuente en casi todos los antropólogos, al menos a nivel de compromiso y éticamente transparentado del trabajo. Pero, el antropólogo suele simpatizar y apoyar a los pueblos estudiados, sobre todo a aquellos que viven situaciones de vulnerabilidad, explotación, despojo y sumisión.

El espacio etnográfico ha presentado cambios. Los etnógrafos ya no podemos hacer investigación de forma abierta e incuestionable en el campo, ya no tenemos el control de la situación, si es que algún día lo hemos tenido. Actualmente han cambiado los registros, los actores y los motivos del quehacer antropológico. El empoderamiento surtió efecto con los interlocutores, quienes ahora condicionan, o cuestionan el trabajo de campo del antropólogo.

En el caso de México, el territorio de los indígenas zapatistas, es un ejemplo de esta situación. No se permitía el acceso a ningún investigador si no se entregaba el proyecto por escrito. La asamblea lo analizaba y determinaba si daba los permisos para hacer la investigación, e incluso si se tenía que modificar algún objetivo o problema de investigación. Y de alguna manera esto no es nuevo. Siempre tenemos ciertos límites que nos marcan los grupos que estudiamos. Nos indican hasta dónde podemos llegar, qué fronteras no debemos cruzar. Como dice Ramos, cuestionando la forma en que se hacía trabajo de campo en sus inicios, “...y nunca más, si es que algún día lo fue, un puñado de tabaco es suficiente para que un antropólogo sea admitido en un paraíso etnográfico” (Ramos, 2007: 240). Los pueblos indígenas se están comenzando a apropiarse de las etnografías, o auto etnografías. Pero, siempre han sido propietarios de su cultura, y los Otros han decidido hasta dónde le permiten al antropólogo, y a cualquier externo, acceder y describir.

Algunas sombras de falta de ética y espionaje realizadas en el siglo XX, pusieron en jaque a la etnografía. Estamos ante un desafío, pero considero que nunca será el fin de la etnografía desde la antropología. Ante la relación dialógica podemos pensar en una producción etnográfica conjunta, la cual considero también que siempre ha existido, pero ahora entra a una nueva etapa. Considero que la etnografía no está en riesgo, nuevas metodologías y enfoques son pertinentes para comprender la complejidad de la diversidad cultural actual. La etnografía existe y seguirá existiendo, así como el trabajo de campo.

Autores como Reygadas, 2014, han tratado de plantear una relación más horizontal con los Otros. Aunque no siempre se ha logrado. Reygadas plantea que “todos somos etnógrafos”, una afirmación provocadora que va aclarando poco a poco. Aunque coincido en parte, me parece que se pone en duda la importancia del trabajo de campo y la etnografía. En su argumento retoma algunas teorías antropológicas, comenzando con la antropología colonial evolucionista en donde el etnógrafo era la autoridad del conocimiento. Después retoma los planteamientos de Boas, que desde el relativismo promovió la colaboración entre sujetos de estudio y etnógrafos, aunque siguió siendo una relación asimétrica. Reproduce la relación colonial entre antropólogos y nativos, donde no se reconoce el rol que juegan en la recopilación de datos y aportes descriptivos, adicionalmente, reproduce el rol de géneros en el conocimiento y las sociedades (Reygadas, 2014: 95-97).

El paradigma se va modificando a partir de propuestas de descolonización que prevalecen después de la segunda Guerra Mundial. Producto, además, de las movilizaciones sociales de las décadas de los sesentas y setentas del siglo XX. Surge la antropología comprometida, militante y solidaria. Ahora los Otros, estaban sujetos a una pedagogía civilizadora, manteniendo las relaciones de posturas mencionadas.

Vino después, el posmodernismo. Los representantes de esta corriente antropológica, someten a juicio la autoridad etnográfica. Parece que Reygadas se identifica con esta postura (Reygadas, 2014: 98-99). Los posmodernos proponen la antropología dialógica y la etnografía polifónica, prácticas que, desde mi punto de vista, han existido desde el origen de la antropología, sólo que los posmodernos les ponen esos nombres.

La propuesta de una etnografía participativa es un poco cercana a la de muchos antropólogos actuales, aunque no me parece un aporte que rompa con los planteamientos que cuestionan las propuestas previas. En

este recorrido, van surgiendo lo que ya se ha mencionado líneas arriba, las antropologías del sur. En algunos autores aparecen las dicotomías y la negación o esencialización de conocimientos.

Es importante avanzar hacia lo que Reygadas denomina la igualdad gnoseológica y la etnografía colaborativa. Por ello, una estrategia, es reconocer a las personas como personas, sin prejuicios ni etiquetas, objetivamente. Tener un trato humano hacia las personas donde hacemos etnografías. Reconocer las diversas formas de conocimiento. Inclusión de los antropólogos nativos de manera equitativa. Reconocer las relaciones de poder en la construcción del conocimiento (Reygadas, 2014: 103-105). ¿Esto es posible?, el reto es grande, pero ¿cuándo aparecen como coautores nuestros interlocutores que nos proporcionan información? En mi experiencia de trabajo de campo, he aprendido que es fundamental pedir permiso para difundir la información que nos fue proporcionada, sea como artículo, ponencia, libro, tesis, o cualquier forma de difusión de la información del trabajo de campo. Incluso con nuestros estudiantes no hemos sido capaces de participar como coautores de información etnográfica. Muchos de los planteamientos mencionados han existido desde siempre, el tema es que son de los temas que no se incluyen en las etnografías, lo cual se debería de fomentar.

Para terminar este capítulo, quiero destacar algunos fragmentos de la obra de Miguel Bartolomé (2007), *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*, con quien me siento identificado por sus relatos desde sus inicios de trabajo de campo, hasta su actividad como investigador, sin dejar nunca de hacer trabajo de campo a lo largo de su trayectoria en diversos contextos.

Miguel Bartolomé, describe sus experiencias etnográficas con distintos pueblos indígenas de Sudamérica y de México en distintos momentos que van desde su afición por la arqueología, hasta su formación como antropólogo y posteriormente su experiencia como investigador y profesor visitante.

Se trata de un texto autobiográfico y auto etnográfico, que relata antropológicamente su relación con los Otros y su búsqueda por implementar los modelos de trabajo de campo con los cuales se formó.

En cada experiencia con los distintos pueblos indígenas que convivió, describe situaciones cómodas e incómodas, así como ciertos sentimientos de culpa, al profanar tumbas antiguas, ser utilizado para justificar megaproyectos, presenciar despojos y atentados contra territorios y contra

la naturaleza misma, homicidios no resueltos, entre otras vivencias que describe, de las cuales, si no fue protagonista, al menos fue parte de los acontecimientos descritos. Él lo dice con las siguientes palabras: “describir y organizar el mundo de los Otros, aunque mi propio mundo me fuera con frecuencia incomprensible” (Bartolomé, 2007: 49), ese es el gran reto que enfrenta Bartolomé en sus experiencias. Y me parece que es un reto para todos los antropólogos, sobre todo en ese ir y venir del trabajo de campo, de la interacción con el Otro. Siempre que regresamos del trabajo de campo, somos otros, sufrimos una transformación, vemos las cosas de diferente manera en nuestra propia sociedad.

Nuevamente, en sus palabras: “resulta difícil inaugurar un diálogo intercultural siendo invisible” (Bartolomé, 2007: 58). La experiencia que describe Miguel Bartolomé en su relación con los Otros, permite identificar las dificultades de ser “aceptado”, al menos como investigador, en pueblos distintos, y a veces distantes del antropólogo. Aunque inicialmente la antropología se dedicó a estudiar a los llamados “pueblos primitivos”, y se suponía que el antropólogo era una autoridad académica, Bartolomé describe que no es fácil ser aceptado por los Otros. En ocasiones las diferencias lingüísticas implican un obstáculo para ser aceptado y considerado “digno” de recibir información etnográfica. En ocasiones hay que insistir para ser aceptado, y no siempre se obtiene el resultado esperado. Muchos antropólogos han tenido que modificar el lugar de investigación porque no se les permite hacer trabajo de campo.

Cuando inicié mi trabajo de campo para obtener los datos de mi tesis de doctorado, tuve que modificar el plan original. La comunidad que había elegido para mi trabajo de campo, había vivido una crisis interna y una disputa entre grupos. Un grupo de personas quemaron el juzgado indígena y amarraron al juez tradicional y a un sacerdote. Lo anterior por la disputa en la sucesión de un cargo político religioso. Aunque yo me presenté cuando aparentemente ya había terminado el conflicto, el juez tradicional me pidió que eligiera otra comunidad. A pesar de que lo conocía desde hacía varios años, me dijo que era por mi bien, ya que, si me veían en la comunidad interactuando con él, me iban a amarrar y a expulsar de la comunidad. Para evitarle conflictos, decidí ir a otra comunidad. A este aspecto me refería al inicio del capítulo, cuando mencioné que ante un conflicto, el primero en salir debe de ser el antropólogo.

Actualmente, el contexto para hacer trabajo de campo ha cambiado, la globalización se ha extendido. La antropología ha respondido, y deberá

de seguir haciéndolo, a los cambios acelerados de la globalización. Hoy los interlocutores se han diversificado, ya no es el salvaje, el primitivo, o el indígena que desconoce la existencia de los antropólogos. Actualmente se trata de contextos complejos en donde se mantiene la premisa de que la cultura es compleja, diversa y dinámica.

Las antropologías del sur han contribuido a la generación de conocimientos antropológicos y metodologías desde el sur. No se trata sólo de descalificar a las antropologías del norte. La propuesta es construir nuevas relaciones con los Otros, que ya forman parte del occidente y que siempre han formado parte del mismo, aunque muchas veces se les ha llamado no occidentales.

Miguel Bartolomé aprende que es posible valorar y comprender otras culturas sin tener la necesidad de identificarse con ellas. La alteridad, implica diferencia. Además de su sensación de exclusión y rechazo por parte de los Otros, Bartolomé describe las condiciones incómodas que vive durante sus experiencias de campo: enfermedades, caídas, ataques de moscos, piquetes de víboras, olores impregnados en su cuerpo por semanas, estar excluido de la sociedad, ser utilizado como chofer, “ser y no ser”, llega incluso a sentirse rechazado por su propia sociedad.

Recuerdo cuando hice mi tercera o cuarta práctica de campo como estudiante de licenciatura. El maestro que nos coordinaba, decidió llevar dos vehículos, uno de los cuales manejé desde la Ciudad de México hasta la Sierra Tarahumara. Llegué con el transporte hasta la comunidad en donde hacía mi trabajo de campo. En esa ocasión, debido a una pelea durante una reunión de consumo de cerveza de maíz, un maestro fue herido por un indígena tarahumara. El herido huyó del lugar y al día siguiente tardaron varias horas en darse cuenta que murió en el camino. Cuando encontraron el cadáver lo llevaron a la clínica rural, donde estaba hospedado. Me pidieron que llevara el cadáver en la camioneta del maestro a la cabecera municipal. Sin embargo, debido a las posibles implicaciones que pudiera tener llevar un cadáver en un vehículo particular, me negué, pero les ofrecí llevar a las autoridades indígenas a la cabecera municipal para avisar a las autoridades judiciales. Accedieron, y los acompañé para dar parte a las autoridades. Además de chofer, he sido fotógrafo de la comunidad, proveedor de cigarros y de algunas herramientas, y por supuesto, antropólogo, algo parecido a lo que narra en su obra Bartolomé.

Diversos acontecimientos políticos, institucionales, económicos y de interés personal, fueron marcando la trayectoria de Bartolomé. Escribir

años después de dicha experiencia, le permitió recordar muchas experiencias que fueron aportando conocimientos etnográficos de los distintos pueblos indígenas con los que convivió y llegó a sentir cierto afecto, además de establecer vínculos políticos y de parentesco como el compadrazgo.

La obra de Bartolomé, es una lectura obligatoria para todo investigador o estudiante que realice trabajo de campo, además de las mencionadas de Barley y Malinowski. Si bien no es un manual de campo, si aporta estrategias metodológicas basadas en experiencias propias, que cada etnógrafo ira viviendo y construyendo en su propia experiencia.

Cierro esta parte destacando que el trabajo de campo es una actividad imprescindible para los estudiantes y antropólogos. No existe el antropólogo sólo de gabinete, que interpreta datos de otros investigadores. Es necesario salir al campo y hacer etnografía. Para mí, es la parte más divertida y emocionante de la antropología.

Conclusiones

En este capítulo, se ha demostrado que es posible una forma diferente de hacer trabajo de campo y de relacionarse con los Otros. La propuesta implica dialogar y construir argumentos conjuntos con los Otros, lo cual beneficiará a la antropología en general y a las antropologías del sur en lo particular. Es posible una ciudadanía compartida entre el antropólogo y el Otro, lo cual me parece novedoso.

El reto del etnógrafo es ser aceptado por el Otro, lo cual implica muchas estrategias que se deben inventar y reinventar. Sin embargo, poco a poco conseguiremos ser aceptados e incluso tener acceso a espacios sagrados en los cuales nos permiten tomar fotografías, cosa que era, y es todavía restringido y prohibido.

La ética y claridad en los objetivos y usos de la información de nuestras investigaciones, deben de ser compartidas con nuestros interlocutores.

Un aspecto novedoso es incluir reflexiones y sucesos vividos que casi nunca aparecen en los textos etnográficos. Las relaciones personales, la parte humana del antropólogo, pocas veces se cuenta y se escribe. Estamos acostumbrados a ocultar esa parte humana y sólo a describir los aspectos objetivos, “sin vida”, sin narrar la forma en que llegamos a obtener esa información.

En Oaxaca, con los grupos indígenas chatinos, Bartolomé comprendió el significado de “librar el camino”, por ello el título de su obra. Para los chatinos, y en la experiencia de Bartolomé, se considera que un hombre ha librado el camino —encaminado su destino— cuando ha matado por primera vez y el hecho no se debió a la venganza por la muerte de un familiar. Después de cometido el primer homicidio, se supone que un hombre seguirá matando, atrapado por las redes de un destino inexorable; hasta que él mismo sea víctima de la violencia cerrando así un drama del cual la muerte es la principal protagonista (Bartolomé, 2007: 170). Así, el antropólogo libra su camino, abre un sendero, atrapado en esa búsqueda de conocimiento y comprensión de la diversidad cultural.

El espacio de este capítulo no permite narrar las experiencias vividas en 30 años de trabajo de campo, en donde me sentí identificado con Bartolomé. Pero su obra contribuye a la comprensión y valoración de la diferencia cultural.

Bibliografía

- BARLEY, Nigel (2006), *El antropólogo inocente*, Crónicas Anagrama, Barcelona.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. (2007), *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*, Editorial Antropofagia. Argentina.
- BUENOSTRO Alba, Manuel (2015), “Religión, fiestas y centros ceremoniales mayas de la Cruz Parlante”. En: *Revista Liminar*, Vol. XIII, Núm. 2, julio-diciembre, pp. 110-121.
- CARDOSO de Oliveira, Roberto, (1996), “El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar y escribir”. En: *Revista de Antropología*, Vol. 39, No. 1. Universidad de Sao Paulo, Brasil, pp. 13-37.
- HERMITTE, Esther, (2002), “La observación por medio de la participación”. En: Gúber Rosana y Sergio Eduardo Visacovsky (compiladores), *Historias y estilos de trabajo de campo en la Argentina*, Editorial Antropofagia, Buenos Aires, pp. 212-234.
- JIMENO, Myriam, (2006), “La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica”. En: *Revista Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, No. 1, Bogotá, pp. 43-65.
- MALINOWSKI, Bronislaw, (1989), *Diario de campo en Melanesia*, Ediciones Júcar, España.

- QUIRÓS, Julieta, (2014), “Por una etnografía viva. Un llamado a des-intelectualizar el punto de vista del nativo”. En: Guber, Rosana, Cornelia Eckert, Myriam Jimeno y Esteban Krotz (Coords.), *Trabajo de Campo en América Latina. Experiencias antropológicas en etnografía*, Editorial SB, Buenos Aires, pp. 183-204.
- RAMOS, Alcida R., (2007). “¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?” En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 43, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, pp. 231-261.
- REYGADAS, Luis, (2014), “Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico”. En: Cristina Oehmichen (coord.) *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, UNAM, México, pp. 91-118.

Trabajo de campo en Huautla de Jiménez, Oaxaca: en busca de los santitos

GUSTAVO A. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

“El acróbata”. El personaje está erguido sobre su pecho y sobre los codos que se apoyan en el suelo, con las manos sosteniendo la cara desde la barbilla, el cuerpo flexionado hacia arriba, con las plantas de los pies pegadas a la nuca, en una postura semejante a las del yoga bindú que estimulan el lóbulo temporal del cerebro para alcanzar estados extáticos (Glockner, 2008, p. 3).

Introducción

Las experiencias de trabajo de campo que se relatan en este texto, están centradas en el rol que toma el turismo en la comunidad indígena de Huautla de Jiménez, Oaxaca. Un rol que favorece los intereses del Estado y escenifica a través de murales que dan color a la mercantilización de la naturaleza y la cultura, a través de catalizadores turísticos, los cuales se visualizan en el consumo de sustancias enteógenas o plantas sagradas. De esta manera, observar esta perspectiva que se tiene del espacio a trabajar a partir del *emic*, es decir, desde adentro de la comunidad (Phillimore y Goodson, 2004) resulta crucial para comprender qué sucede con estos catalizadores que promueven la llegada de turistas y su promoción turística como parte de estas distinciones otorgadas por el gobierno federal como “Pueblos mágicos”.

La propuesta metodológica cualitativa a través de la entrevista, la observación participante y no participante, los grupos focales y la historia de vida, usó técnicas de recolección de datos para identificar en principio cómo se vincula la comunidad de Huautla con la oferta de los hongos sagrados (santitos) en la localidad hacia el turismo y el rol que juega en la configuración de los imaginarios sociales desde la teoría de Gilbert Durand. Se presentan algunos relatos obtenidos por un informante clave, que narra las experiencias resultantes de interactuar con don Jorge y los

pasos que se fueron dando para el acercamiento a la obtención de más participantes, hasta la reflexión final del trabajo de campo y el papel que guarda la actividad turística con relación a los imaginarios sociales y los latentes procesos de mercantilización.

Puntos de partida

Como punto de partida, al inicio de una investigación se plantean diversos acercamientos teóricos, sin embargo, existe un cauce bifurcado para responder al dilema metodológico sobre el enfoque de la investigación, es decir, si requiere de un tratamiento de datos estadístico o si se toma el camino de la investigación cualitativa. En este caso, la experiencia del trabajo de campo que se explica en dicho texto parte de una problemática que a través de la revisión de la literatura dio paso a estudiar tres categorías de análisis: turismo, imaginarios sociales y mercantilización de la cultura, en donde la teoría de los Imaginarios Sociales de Gilbert Durand (1981, 2000) dirigió el rumbo metodológico.

Por tanto, una vez encontrada la base teórica después de una revisión exhaustiva de literatura develo la propuesta del acercamiento cualitativo de acuerdo de acuerdo con la sociología maffesoliana, la cual expresa “su radical rechazo de cualquier asomo de *cuantitativismo* metodológico, su desdén por todo marco teórico de color positivista” (Aliaga y Carretero, 2016, p. 121). Bajo ese enfoque, con apoyo de la fenomenología se busca comprender cómo entiende la realidad la comunidad anfitriona, como principales actores envueltos en la dinámica social y de esta manera entender sus diversas realidades (Taylor y Bogdan, 1987).

Como técnica de recolección de datos, principalmente la entrevista en profundidad (Taylor y Bogdan, 1994; Guber, 2001; Restrepo, 2018) brinda un panorama antropológico más completo y se considera una técnica que se usa de manera recurrente en la investigación etnográfica, en el que Geertz (2003) expresa que se trata de una conversación a pesar de lo desalentador que pudiera tornarse. En ese sentido, se trata de una charla que trae consigo un trabajo de planeación para elaborar una batería de preguntas que guían al investigador para estimular al relato prolongado del participante. Guerrero de la Lata (2010) sostiene que mientras se da esta conversación pueden surgir nuevas categorías de análisis o bien otras miradas que contribuyan a otras técnicas tales como:

anotaciones en los diarios de campo, historias de vida, observación participante como no participante.

¿Qué sucede en la comunidad? ¿Qué se escucha? ¿Cómo se ve el espacio de trabajo? ¿Es seguro para el investigador? Son algunos cuestionamientos etnográficos para comenzar la investigación en primer momento con la observación no participante. Y una vez más claro el panorama, el investigador deberá planear su rutina día a día “haciendo acopio de cualquier dato disponible que sirva para arrojar un poco de luz sobre el tema en que se centra la investigación” (Hammersley y Atkinson, 1994, p. 66). No obstante, se presentan uno de los retos en el trabajo de campo para comenzar el diálogo con los participantes, principalmente por el idioma o dialecto, y, por otro lado, con quien hablar para ir creciendo la bola de nieve y se tenga oportunidad de llegar a más voluntarios o participantes.

Una vez resuelto este asunto, se parte al viaje de la investigación etnográfica encontrando a los primeros participantes que entran en diálogo, que en este caso se convirtieron en informantes y futuros entrevistados para seguir caminando en este proceso del trabajo de campo. Cabe mencionar que el contacto con cada uno de los participantes debe ser claro y entendible en el que hacer del investigador. Por lo tanto, se elaboró una carta de consentimiento en el que se plantea el objetivo del trabajo, el tratamiento de los datos, la identidad del sujeto y el pleno consentimiento para el uso de la información (Taylor y Bogdan, 1994).

Relatos del trabajo de campo

Comenzando con la observación no participante, durante la primera visita con los huastlecos se ubicaron principalmente puntos clave como la cabecera municipal, el centro de hospedaje, el mercado municipal, la zona de combis, camionetas y autobuses, escuelas rurales, la vialidad, los senderos y brechas, en donde se tomaban algunas notas de campo para capturar aspectos visuales (principalmente murales alusivos al consumo del hongo sagrado) que permitieron describir espacios, rutas, caminos, lugares, actividades, instituciones, que pudieran servir para contactar más entrevistados.

Una vez utilizada la mencionada técnica de recolección de datos, se pasó a entablar conversaciones con la comunidad anfitriona hasta encontrar a los primeros informantes clave, los cuales brindaron un primer acceso a la información. Durante la primera visita al sitio de estudio, se

establecieron charlas con los profesores de la licenciatura en Administración agropecuaria de la Escuela Universitaria Ricardo Flores Magón, en los cuales surgieron elementos importantes tales como la visita a la biblioteca municipal para adentrarse a estas fuentes primarias y precisamente lo primero que se encontró fueron revistas locales como “La faena”, “El mirador mazateco” las cuales condujeron a platicar con uno de los editores y la compra del libro “Huautla, tierra de magia, de hongos... y hippies 1960-1975” de Osiris García Cerqueda. De igual forma, se encontraron tesis de doctorado de la Universidad de Zúrich, material principalmente sobre los usos y costumbres de la comunidad, entre ellos las sustancias enteógenas.

Por otro lado, se comenzó con una recolecta de material visual para comprender qué sucede con todos estos emblemas relacionados con los hongos sagrados o también conocidos como *niños santos* entre los mazatecos y su cosmovisión relacionada principalmente con la naturaleza a pesar de todo el sincretismo religioso que guarda.



Figura 1. Mural en el palacio municipal de Huautla de Jiménez. Fuente: autoría propia

En una segunda visita a la comunidad mazateca, ya con un plan establecido para implementar un *focus group* con estudiantes y profesores de la licenciatura en Administración agropecuaria de la Escuela Universitaria Ricardo Flores Magón y bajo una convocatoria para que participaran alumnos y alumnas de la universidad se inició el trabajo de campo con esta primera técnica de recolección de datos. Por consiguiente, se pudieron llevar a cabo dos grupos de discusión y conocer más estos esquemas mentales que guarda Huautla de Jiménez desde diferentes visiones, ya que entre los participantes había perfiles de ganaderos, músicos, y agri-

cultores. Cada uno de los aspectos a conocer por parte de los participantes, inició con un método de identificación cultural, organización social, religiosa, económica, ancestral y mística, la oferta puesta para el turismo.

Después de esta jornada, ya en el sitio de hospedaje se estableció una charla con los encargados en turno del hotel, y como menciona González-Abrisketa (2011) el azar en la investigación da unos giros inesperados ya que, aparece a pie de la carretera el principal informante clave y referente de la investigación que me condujo a gran parte de los participantes: el curandero Jorge Adalberto Pineda Casimiro, hijo de Julia Casimiro una de las trece abuelas del mundo (El Orejiverde, 2024). El nexa con don Jorge fue mayor ya que a través de algunos acuerdos aceptó dialogar durante diez días y mostrarme gran parte de la cultura mazateca, además de explicar cuál es el significado simbólico que guarda la ingesta de los santitos, su uso contemporáneo y turístico.

Lo anterior, permite entender cómo la reflexividad permite tener esta bondad metodológica para explicar como “un marco que vuelve inteligible el proceso de construcción de conocimiento que hizo un sujeto investigador particular, y su sistematización hace posible el diálogo con otros miembros de la comunidad y sus distintos puntos de vista” (Cornejo *et al.* 2011, p.8).

en principio lo encontré a un costado de la carretera para la entrada principal a Huautla y uno de los participantes, trabajador del hotel Santa Julia, le silbó y Jorge se acercó y me comentó que había llevado santitos y administrado para sanar a un noruego en el hotel y que estaba partiendo hacia su casa, amablemente me ofreció subir al taxi, cargó gasolina y luego nos dejó en el centro de Huautla, y en el camino me dijo que lo alivianará con algo y que le invitara una cervecita porque estaba crudo y sin problema accedí. En el trayecto, fuimos a un costado de la iglesia principal y me presentó a su familia, quienes se encontraban vendiendo ropa de uso y don Jorge tomó una parrilla pequeña de 50 cm de largo por 30 de ancho de dos quemadores y me comentó que fuéramos a dejarla a uno de sus amigos. En seguida nos trasladamos al Barrio de la Cruz y después subimos la montaña unos 800 metros.

En el trayecto nos detuvimos en una cantina, donde tomamos otra cerveza, pagué treinta pesos y nos fuimos otros 400 metros hacia arriba, sobre una brecha sin pavimentar y fue ahí que encontramos una casa de madera del amigo de Jorge, enseguida paramos para entregarle la parrilla, pero ya tenía una nueva y sorprendentemente Jorge la admiró, hablaron en mazateco y sólo entendí que le dijo que estaba “chingona” literalmente.

Esta situación no desanimó a Jorge, le dio gusto que su amigo hubiera obtenido un mejor producto.

Finalmente fue ahí donde se sintió más cómodo y comenzó a decirme cuál era mi interés de estar en Huautla y en que pudiera ayudarme, entonces comencé a explicarle los motivos y accedí a la primera entrevista de forma grabada en voz (Diario de campo, 2019).

Bourdieu (1999) explica acerca de la investigación social que existe una labor de convencimiento para generar interés en la participación con los interlocutores y en efecto, se genera un lazo de confianza sobre el entrevistado o informante clave y el investigador. No obstante, no siempre es gratis su participación, como parte de esta labor el participante también querrá buscar algo a cambio, por la información que exponga. En este caso, con Jorge, se trató de un intercambio en principio monetario y después de alguna manera simbólico, ya que me enseñaba sus usos y costumbres, sus platos gastronómicos, la manera en cómo se relaciona con los demás integrantes de la comunidad, su comercio y el principal rol que juega entre los huautlecos, como un curandero que trabaja con niños santos, y nada cuestionable su aprendizaje proveniente de su mamá. Por lo que, conoce la rutas, los espacios naturales donde brotan los santitos, su nombre de cada uno y los que representa en su cosmovisión.

Aprovechando esta mención de la clasificación de los santitos, García (2014) expone que se dividen de la siguiente manera, en función de la temporada y las lluvias, es decir, la temporada *Chan jtsí* (mazateco) la cual resulta ser una estación húmeda la cual brinda mayor crecimiento y brote de los niños santos, principalmente entre los meses de mayo a octubre (ver tabla 1).

Esta comercialización de los santitos se relaciona con la temporada de lluvias, lo que lleva a la actividad turística a ser más afluente y en función de eso los precios de las ceremonias pueden ser más alto que otra temporada, no obstante, en temporadas con menor humedad también se vuelven más caros, su costo se incrementa debido a lo complicado que suelen ser recolectados y almacenados. Su uso principalmente es por chamanes, curanderos, sacerdotes que conocen la planta y se ha encontrado que las mayores diversidades de plantas sagradas han sido recolectadas en el continente americano (Batis y Rojas, 2022).

Nombre en mazateco	Nombre en castellano	Características del brote
<i>Ndi kí'xó</i>	<i>Derrumbe</i>	Considerado el niño santo de mayor efecto en el Estado de Alteración de hasta 8 horas y se le nombra de esa manera debido a que crece donde existen deslaves de tierra y se considera derrumbe por su "fortaleza derrumba lo malo que el paciente lleva consigo" (García, 2014, p.79).
Nda Jai	Hongo de la caña	Cuando se exprime la caña en el trapiche, se tiene como resultado el bagazo del insumo y ahí crece este tipo de santito.
Ndi raja'a	San Isidro	Una de sus particularidades es que crece en los potreros encima del estiércol del toro. El sincretismo religioso asocia esta imagen de San Isidro Labrador en el cual aparece con toros, su efecto es de menor temporalidad, pero puede durar de entre cinco y seis horas.
Ndi Nisé	Pajarito	Este hongo sagrado crece en las maderas o árboles con exceso de humedad y su nombre de pajarito se asocia a su crecimiento bajo la sombra de algunas hojas donde caminan y comen los pájaros, la forma de este niño sagrado es pequeña, con un sombrero y forma de pico asociado al ave.

Tabla 1. Tipos de Santitos. Fuente: Elaboración propia basada en García 2014, p. 79.

Una vez planteado lo anterior, y regresando al plano epistemológico, es importante destacar que el recetario de la metodología cualitativa no es forzoso seguirlo, ya que, en algunas ocasiones, la participación de los entrevistados se ve detenida o simplemente deja de contestar, e incluso te piden apagar la grabadora de voz. Esto no quiere decir que se limite la conversación entre el investigador y el entrevistado ni mucho menos limita el alcance de la investigación, sino que surgen otros argumentos que no quieren ser sacados a la luz, sin embargo, para el investigador brindan nuevas oportunidades ya sea en el análisis de los datos o bien como nuevos puntos para ser mencionados en las categorías de análisis. En ese sentido, Jorge expresó en la conversación que sostuvimos que:

Entonces esto que se lo voy a dejar a mis hijos que vienen atrás, a nadie más, y pues ahí está la forma de ganarse la vida honradamente.

Por ejemplo, llego un noruego ahorita, que tenía 22 años mal y ahorita dice que nació, que se siente como en las estrellas, en el cielo, está recuperado, se puede engañar él solo no es al 100% y tiene que haber un cambio en tres meses, le dije come lo que quieras porque la medicina que le di entra directamente al hueso deshace todas las porquerías que tiene el hueso, más todo lo que implica llevar una vida sana.

Ya apagaste eso (refiriéndose a la grabadora de voz), ¡apágalo! (Jorge, 66 años, trabajo de campo).

El tiempo que se dedica a la recolección de datos depende del acuerdo establecido entre cada participante. En el caso de Jorge día con día el tiempo fue mayor, que iba desde la 7:00 am hasta las 18:00 horas, caminando, haciendo paradas con sus amigos, tomando pulque, cerveza, aguardiente, y no faltaban los alimentos para seguir recorriendo Huautla de Jiménez. Dichos recorridos de arriba abajo, solían ser cansados ya que no siempre eran en vialidades comunes, sino que existen brechas y subidas prolongadas en las cuales requieres de una buena condición física que duraban entre 3 a 4 horas caminando.



Figura 2. Festividad día de muertos "Sui k'en".
Fuente: autoría propia

En esas caminatas encontrábamos amigos de Jorge, y muy amables saludaban y al momento de invitarlos al estudio, se negaban y hablaban en mazateco, por lo que se perdió información valiosa, sobre todo de un profesor jubilado que conocía las tensiones de la región vinculadas a consumo de los santitos. Por otro lado, no encontramos al locutor de una radiodifusora municipal, y tras una espera de 3 días por una profesora del grupo magisterial tampoco se pudo obtener dato alguno. Sin embargo, la experiencia de recorrer caminando la cabecera municipal, me brindó una serie de reflexiones de cómo se configuran sus imaginarios sociales, además de la exposición visual en cada uno de sus rincones ilustrados de la comunidad y de sus principales festividades (*ver figura 2 y 3*).



Figura 3. Mural "Nido de Águilas". Fuente: autoría propia

Para ir cerrando la experiencia del trabajo de campo en Huautla de Jiménez, es importante mencionar que durante la recolecta de información se obtuvo un total de 29 participantes y se utilizaron tres técnicas cualitativas de recolección de datos: siete entrevistas en profundidad, dos *focus group* que se distribuyeron de la siguiente forma, un primer grupo de estudiantes de trece personas, seis hombres y siete mujeres y, por otro lado, un segundo grupo de profesores, cinco hombres y tres mujeres, siendo un total de ocho participantes. Por último, una historia de vida con Jorge, en la cual narra su experiencia con los santitos, y su acercamiento para poder trabajar con ellos:

Mi mamá tuvo como 150 mujeres a trabajar como costureras, entonces nosotros nos íbamos a Veracruz, Acapulco, Oaxaca, Puebla, en varios estados de la República, México, Cuernavaca. Entonces, ahí empezamos nosotros a crecer y hasta hoy en día que soy una persona huérfana, porque mi madre murió hace año y tres meses, entonces ella fue una buena curandera. Los antecedentes que tengo de ella, a mis años, yo conocí a mi abuelita que si ahorita viviera se llamó Regina Carrera Calvo, pues a ella le tocó esa virtud que le enseñaran por parte de mi abuela la mamá de mi papá los alcances divinos con los santitos, que a mí no me gusta decirle hongos, sino santitos, y así entonces cuando ya quedé huérfano no desconozco los rituales, los alcances divinos y puedo conocer perfectamente a una persona a través de verlo y platicar con ellos para ver como son, ¿Qué quiere? en qué condiciones vienen o una mejoría con santitos. Otra índole yo manejo las plantas medicinales, tengo yo aquí en Huautla y a mis alrededores tengo conocimiento más de 1500 plantas medicinales que mucha gente no saben que son y yo ya le he encontrado el camino para el día de mañana, pues que lo sepa todo el mundo, pues siempre fui

un precursor de los intereses del pueblo, pues porque no lo voy a dar a conocer. Tampoco lo voy a dar a conocer así porque sí, porque también las plantas medicinales también pueden hacer para mal, entonces hay que dárselo al enfermo o la persona que quiera practicarla para hacer el bien, porque te digo hay plantas medicinales que te pueden hacer el daño (Jorge, 66 años, trabajo de campo).

Una de las herramientas metodológicas que mayor alcance tuvo en dicho trabajo de campo, fue la reflexividad, la cual representa una propiedad del lenguaje dentro de la interacción con los participantes (Guber, 2001). Es decir, los acuerdos tomados para ser participe, en la cual el relato forma parte de este entendimiento entre el investigador y el interlocutor, sobre todo para poner en contexto al investigador sobre todas las relaciones de poder ejercidas. Por tanto, dicha herramienta fue puesta en marcha en cada uno de los recorridos con Jorge y en cada conversación obtenida con los participantes.

Finalmente, las actividades enfocadas al fenómeno del turismo en la comunidad son consideradas como una actividad complementaria para las familias que se dedican a esta oferta de santitos, no obstante, no se ha convertido en una actividad prioritaria, ya que es representada por una minoría. En ese mismo sentido, la reconfiguración de los imaginarios sociales en torno al uso de los santitos, marca esta cosmovisión indígena, centrada en el significado y la imagen referidas a esta interpretación simbólica que representa el interés turístico de la visita a la comunidad. Por lo que, los anfitriones asumen un papel como promotores de estos emblemas culturales, que son puestos en marcha para la escena (Vélez, 2017) en donde el mito se toma como una fuente de relato del cual se alimentan los imaginarios sociales para interpretar las diferentes culturas (Riffo-Pavón, 2019).

De esta manera, la propuesta teórica de Gilbert Durand (2000) permite entender a esta serie de símbolos, imágenes, significados como parte del imaginario social que día a día van reestructurando los miembros de la comunidad dedicados a la oferta de los santitos para los foráneos. En definitiva, la tesis de Durand (2001) da paso a esta interpretación simbólica, en específico, del uso de los santitos representada por el exotismo turístico en torno a la ingesta ya sea lúdica, recreativa, de ocio, medicinal que reconstruye el imaginario social de este pueblo mágico en la sierra mazateca.

Reflexiones finales

Los relatos de la experiencia de campo dejan entrever brechas productivas para entender estas relaciones de otredad, sobre todo en un espacio repleto de símbolos y significados que guarda la sierra mazateca, en especial sobre esta cabecera municipal de Huautla de Jiménez. En donde se han ido reconfigurando estos imaginarios sociales desde el primer contacto que tiene la comunidad con las movilidades turísticas en los años sesenta y setenta, los cuales han ido identificado sus potenciales sellos culturales, naturales, políticos, económicos y sobre todo la oferta que se hace al turismo.

Por otro lado, la etapa metodológica de la recolección de datos resulta ser un primer acercamiento al trabajo de campo, en la que requiere en principio, lectura y análisis de los otros autores que realizan investigación en esas categorías de análisis planteadas. Y una vez definida la propuesta teórica, parece quedar claro el enfoque de la investigación para pasar a la etapa de la planeación, diseño y ejecución del instrumento de investigación. En este caso, desde el enfoque cualitativo permite ser más flexible en cuanto a los aspectos de análisis de las categorías a desarrollar, por tanto, una vez en el espacio de trabajo, se trata de rescatar el mayor dialogo posible para que en la transcripción se vayan desmenuzando los datos y comenzar el análisis del discurso.

Los retos al momento de transcribir los datos podrían expresarse en algunos cuestionamientos tales como, ¿Qué tan atinadas son las transcripciones? Sobre todo, cuando se interrumpe la entrevista por parte del participante y se pierde información valiosa, y más al tratar de entender este conjunto de esquemas mentales definidos como imaginarios sociales y que representan esta realidad social por la que atraviesa la comunidad. Por tanto, esta esfera de subjetividades da pie a hablar de la mercantilización tanto de la cultura como de la naturaleza, y pasar a un plano de una construcción de identidad transcultural, que paso de un conocimiento ancestral para uso medicinal a un interés lúdico.

Entonces, el turismo visto como un invitado en la exploración de otros contextos, mantiene esa visión difusa, poco centrada en rescatar la identidad de las comunidades indígenas, en el que siempre busca intervención monetaria a cambio de experiencias místicas como el caso de los santitos.

Referencias

- ALIAGA, S. F. A., y Carretero, P. Á. E. (2016). El abordaje Sociológico de los Imaginarios Sociales en los últimos veinte años. *Espacio abierto: cuaderno venezolano de sociología*, 25(4), 117-128.
- BATIS, A. y Rojas, M. (2002). El peyote y otros cactus alucinógenos de México. *CONABIO. Biodiversitas* (40), 12-17.
- CORNEJO, M., Besoain, C. y Mendoza, F. (2011). Desafíos de la generación de conocimiento en la investigación social cualitativa contemporánea. *FQS. Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), 1-30.
- DURAND, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. España: Taurus ediciones.
- DURAND, G. (2000). *Imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- EL Orejiverde. Diario de los Pueblos Indígenas. (2024). Las trece abuelas indígenas. <https://www.elorejiverde.com/el-don-de-la-palabra/765-las-trece-abuelas-indigenas>
- GARCÍA Cerqueda, O. (2014). Huautla, tierra de magia, de hongos y hippies 1960-1975. Puebla, México: Colección Historia de la Benemérita Universidad Autónoma De Puebla.
- GEERTZ, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- GONZÁLEZ-ABRISKETA, O. (2011). Azar y creatividad son cuestiones de método. *Ankulegi*, 15, 47.56.
- GUBER, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires Argentina: Siglo veintiuno editores.
- GUERRERO de la Llata, P. del C. (2010). En busca de las huellas de un imaginario social en la biografía de José María Leyva-Cajeme escrita por Ramón Corral. En Don Juan, E. E., Padilla, R. R., Enríquez, L. D. E. y Trejo, C. Z. *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*. (297-330). Hermosillo, Sonora, México: el Colegio de Sonora e Instituto Tecnológico de Monterrey Campus, Sonora Norte
- HAMMERSLEY, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía: métodos de investigación* (2da edición). Madrid: Ediciones Paidós Ibérica.
- PHILLIMORE, J. y Goodson, L. (2004). Progress in qualitative research in tourism. In Phillimore, J. y Goodson, L. *Qualitative research in tourism, ontologies, epistemologies and methodologies* (3-29). London: Routledge Taylor & Francis group.
- RESTREPO, E. (2018). *Etnografía, alcances, técnicas y éticas*. Lima Perú: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- RIFFO-PAVÓN, I. (2019). El imaginario: revisitando la obra de Gilbert Durand. *Imagonautas*, (13), 91-110.
- TAYLOR, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- VÉLEZ, R. M. L. (2017). Trapecio amazónico: turismo e imaginarios sociales sobre un territorio exotizado. *Cuadernos de geografía: revista colombiana de Geografía*, 26(2), 113-131.

La aventura del Padrón de Comunidades Indígenas

AGUSTÍN ÁVILA MÉNDEZ

Introducción

En el diseño y construcción del padrón de comunidades indígenas de San Luis Potosí, nuestro objetivo fue identificar a aquellas comunidades indígenas que, en la entidad, se reconocieran a sí mismas como tales y que estuvieran dispuestas a proporcionar evidencias comprobatorias de su condición de colectividad indígena vigente. Nuestro estudio consistió en una consulta directa a cada comunidad para confirmar su autoidentificación como tal. Paralelamente, recopilamos referencias empíricas sobre la organización social, el ejercicio de la autoridad, la costumbre jurídica, la historia, la composición geográfica y el calendario festivo ritual de cada comunidad.

Aunque teníamos objetivos claros y éramos conscientes del gran desafío que enfrentábamos, ya que no se trataba solo de unos pocos casos o de una muestra representativa, sino que había que cubrir todo el universo estatal de las comunidades indígenas y no sabíamos con exactitud cuántas comunidades existían, dónde se ubicaban ni cómo funcionaban. Las estadísticas del INEGI proporcionaban referencias sobre localidades y la presencia de hablantes de lenguas indígenas (HLI) en estas localidades. Sin embargo, nuestro conocimiento previo sobre las regiones indígenas nos indicaba que localidad y comunidad no se podían equiparar directamente, ya que las comunidades suelen componerse de unidades internas como barrios, secciones o anexos.

Además, no queríamos incurrir en el error común de identificar a la comunidad indígena solo en función del tipo de tenencia de la tierra. Sabíamos por experiencia que las comunidades indígenas pueden estar asentadas en cualquiera de los tres tipos de propiedad de la tierra reconocidos por la Constitución: 1) tenencia comunal, 2) tenencia ejidal y 3) propiedad privada, incluso en terrenos nacionales. Estos problemas solo podían

resolverse en campo, explorando cada región y municipio, por lo que el trabajo de campo se asumió como una tarea fundamental e ineludible.

La decisión de apegarse a la ley, tal y como lo sugirió Rodolfo Stavenhagen fortaleció la decisión de adherirse al principio del autorreconocimiento, lo cual, representaba un desafío adicional significativo, ya que este principio no se podía aplicar por correspondencia o llamada telefónica. Por lo tanto, el trabajo debía realizarse directamente en campo y comunidad por comunidad.

A nivel institucional, predominaba el uso de la lengua como criterio para determinar quién era indígena, y solo se consideraba el porcentaje de hablantes de lenguas indígenas (HLI) para el reconocimiento de las comunidades. Paradójicamente, aunque la Constitución estipula en el Artículo 2° el derecho al autorreconocimiento, tanto las “combativas organizaciones indígenas” como las dependencias responsables de los asuntos indígenas no abordaban este aspecto.

No contábamos con precedentes de un padrón o catálogo similar que nos proporcionara referencias conceptuales y metodológicas a seguir, por lo que tuvimos que definir y resolver todos estos aspectos por nuestra cuenta. En estas circunstancias, delineamos una ruta crítica, alineada con el marco jurídico del Artículo 9° Constitucional y su ley reglamentaria.

Para el Artículo 2° de la constitución federal no hubo una ley reglamentaria, sino que se transfirió la facultad para definir en cada caso, los términos de la autonomía y la autodeterminación indígena en correspondencia con las características sociopolíticas propias de los indígenas de cada entidad. El caso es que tampoco había definición o mecanismo reglamentario para efectuar el registro legal de las comunidades, solo se tenía claro que había un mandato para que el ejecutivo del estado realizara esa inscripción.

La falta de precedentes teóricos, metodológicos y legales, que inicialmente parecían debilidades, las convertimos en fortalezas. Tomamos decisiones con plena autonomía, beneficiados por el carácter académico del proyecto del padrón, que nunca estuvo sujeto a decisiones político-administrativas externas. Además, el apoyo de numerosos colegas y de las autoridades del Colegio de San Luis nos permitió avanzar y frenar la injerencia indebida, en nuestro trabajo y sus resultados.

Esto se evidenció cuando una institución estatal encargada de los asuntos indígenas intentó condicionar el apoyo financiero a la eliminación

del criterio de autorreconocimiento y a la adhesión al porcentaje de HLI para el reconocimiento de comunidades. Aunque sufrimos recortes presupuestarios, esto fortaleció nuestra independencia. Un caso similar ocurrió con parte de la CDI y del CIESAS, que, en su papel de guardianes de lo indígena, no podían aceptar que un crítico de su indigenismo llevara a cabo un proyecto que ellos descalificaban.

Iniciamos en 2004 y, en 2010, se publicó el padrón en el Periódico Oficial del Estado, otorgando reconocimiento legal a las 389 comunidades indígenas identificadas, distribuidas en 23 municipios de la Huasteca y la Zona Media del estado.

El trabajo desarrollado en la identificación y caracterización básica de la estructura interna de las comunidades indígenas y los rasgos principales de su vida orgánica está directamente relacionado y en continuidad con cuatro referentes:

- a) La reforma indígena iniciada en 2002 en San Luis Potosí se caracteriza por reconocer a las comunidades indígenas como sujetos de derecho público, otorgándoles personalidad jurídica, patrimonio propio y la capacidad para ejercer actos de autoridad. Este reconocimiento implicó que la actuación de las autoridades indígenas dejó de ser criminalizada.
- b) Nuestras rutas se anclaron en la fundamental conjugación de objetivos, motivos y premisas forjadas a partir de experiencias previas con las comunidades indígenas. Nos propusimos avanzar en su reconocimiento y en la defensa de sus derechos. A lo largo de treinta años, muchos activistas de izquierda con los que traté sostenían, sin conocer a fondo, que las culturas indígenas eran precapitalistas y que su organización comunitaria debía ser democratizada. De manera similar pensaban muchos colegas del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI). Una tarea difícil fue explicarles a otras dependencias que las comunidades indígenas contaban con una organización propia altamente efectiva. Cuando la discusión era razonable, se solicitaban evidencias. Hoy quiero aprovechar la oportunidad para recuperar esas evidencias sobre una comunidad indígena con futuro.

Contamos con antecedentes importantes que han marcado nuestro trabajo. En primer lugar, nuestra participación directa en la formulación de la nueva legislación potosina nos permitió reconocer el papel crucial del trabajo antropológico en la identificación precisa de las comunidades indígenas como sujetos de derecho. En segundo lugar,

nuestra experiencia de trece años en la administración pública nos llevó a entender la importancia de rescatar, reconocer y difundir las estructuras de organización, toma de decisiones y aplicación de justicia en las comunidades, que constituyen un capital cultural insuficientemente conocido y fragmentariamente aprovechado en el diseño e implementación de políticas públicas. Su revalorización puede ser un aliado de la sinergia y un factor de respeto y corresponsabilidad efectivos.

En tercer lugar, desde la administración pública, principalmente en el INI, habíamos intentado en dos ocasiones generar padrones, diagnósticos y tipologías de la organización indígena. Realizamos ensayos y pruebas técnico-metodológicas en distintas regiones del país, pero las dinámicas institucionales impidieron concretar estas iniciativas. Por ello, concluimos que un trabajo de este tipo solo puede realizarse de manera integral desde un espacio académico. Además, hubo dos intentos previos de elaborar un diagnóstico comunitario: uno en 1992-94 en los Centros Coordinadores Indigenistas de Hidalgo y San Luis Potosí, y otro a nivel nacional en 1998-2000, ambos inconclusos, aunque dejaron valiosas enseñanzas y materiales de referencia.

- c) La metodología participativa fue esencial en nuestro trabajo. Establecimos acuerdos con las autoridades y/o asambleas de cada comunidad, entregando ejemplares del Artículo 9º Constitucional y su ley reglamentaria. Nos comprometimos a devolver los resultados del diagnóstico realizado. Paradójicamente, estos datos resultaron fundamentales para algunas iniciativas de reformas posteriores, como la Ley de Alcoholes y la Ley de Justicia Indígena y Comunitaria.

El trabajo se realizó con una metodología participativa, en la que las autoridades de cada comunidad, tras ser capacitadas, escribieron su historia, elaboraron el croquis o mapa comunitario (incluyendo las localidades que la integran) y formularon su calendario ritual y agrícola anual. La participación de aproximadamente cinco mil autoridades indígenas fue un componente clave del proyecto y creemos que puede ser replicado en otras regiones.

Gracias a las metodologías participativas y al involucramiento comunitario, logramos avanzar con éxito. La metodología colaborativa se convirtió en el eje del proceso de investigación. De no haber sido así, el universo comunitario habría resultado inabarcable. Por ejemplo, si calculáramos un tiempo mínimo de 90 días para el diagnóstico de

cada comunidad, multiplicado por 400 comunidades, esto daría 1,200 meses, equivalentes a casi 12 ½ años.

Para cada comunidad se realizaron de tres a cinco visitas. En cada visita, en lugar de hacer el trabajo por completo, nos enfocamos en enseñar cómo realizar el diagnóstico con estas variables, permitiendo que cada comunidad realizara su propia investigación y ordenara parte del trabajo. Nuestras visitas tuvieron un carácter de acompañamiento, apoyo y supervisión, logrando que en tres a cinco meses cada comunidad completara su tarea. Nuestro compromiso incluyó brindar apoyo metodológico y devolver los resultados en dos formatos: un diagnóstico completo y un resumen ejecutivo para el trámite de registro legal. Además, acordamos no proporcionar públicamente ninguna información que pudiera dañar la integridad de las comunidades, como el registro de celdas de detención comunitaria, que solo fue reconocido en la Ley de Justicia Indígena y Comunitaria de SLP a finales de 2006. La experiencia y los trabajos realizados aportaron una riqueza informativa y artística destacable, como los mapas comunitarios y los calendarios anuales de fiestas y rituales.

- d) La convicción fortaleció nuestras acciones y en este contexto logramos sumar numerosas voluntades, esfuerzos, personalidades e incluso pasiones. Recuperar las historias comunitarias despertó conciencias, valores y el sentido colectivo.

Hubo que sortear numerosas dificultades, como poderes fácticos formales e informales, lluvias caprichosas, dengue y otros imprevistos. Esta aventura nos obligó a realizar correcciones permanentes y diseñar estrategias variables por municipio o microrregión. En esta ocasión, nos centramos en el trabajo de campo y los impactos del proyecto. Describiremos la ruta seguida para llegar a las comunidades, consultarlas y acordar con ellas el trabajo. Equipos de trabajo y perfiles profesionales fueron y vinieron y la última etapa del trabajo en campo se salvo gracias a la colaboración de jóvenes que de inicio fueron traductores y con el tiempo se volvieron expertos de los talleres, los instrumentos del padón y la metodología participativa.

El porqué del trabajo de campo y sus pasos

El objetivo central era identificar a las comunidades indígenas desde los parámetros legales, combinando etnografía y derecho. Aquí surgieron

divergencias y problemas mayores, como la determinación de quién es indígena, un tema complicado. Optamos por utilizar los términos de la legislación internacional y nacional, que a menudo entran en conflicto con los criterios institucionales y los de algunos colegas en el ámbito antropológico.

Este enfoque nos llevó a la conclusión de que la cuestión solo podía resolverse en campo porque:

1. El criterio legal para establecer la pertenencia a una comunidad debe basarse en una consulta previa, libre e informada, en lugar de en el porcentaje de hablantes de lengua indígena, criterio comúnmente aceptado y practicado pero ilegal. Esto ha sido establecido durante diez años en las reglas de operación de la Secretaría de Hacienda para determinar quiénes son elegibles para recibir financiamiento para el desarrollo indígena. Los jueces y magistrados también suelen considerar el dominio del español al evaluar la intervención de un indígena.
2. La pretensión de abarcar el universo comunitario indígena del estado presentó un problema mayor, ya que la solución efectiva requería un trabajo de campo extensivo y un rastreo en cada uno de los 23 municipios con presencia de colectividades indígenas. La información estadística y geográfica, principalmente del INEGI, se refiere a localidades, pero las comunidades suelen componerse de varias localidades o poblados, como barrios, anexos, secciones, fracciones y, en tiempos modernos, colonias. Los datos del INEGI no reflejan la organización interna y su estructura político-jurídica. La revisión histórica proporciona pistas pero no resuelve la cuestión, ya que las comunidades madres se separan y crean nuevas comunidades con definiciones y jurisdicciones propias. Por ello, el pre-padrón de comunidades fue una herramienta crucial, construida mediante la combinación de estadísticas, historia y rastreo directo en cada municipio, estimando 350 unidades susceptibles de considerarse como comunidades indígenas.
3. La implementación del trabajo de campo presentó complejidades diversas, desde problemas de infraestructura y financiamiento hasta la aceptación de cada comunidad, que en ocasiones fue prolongada y complicada. También enfrentamos la presencia de poderes de facto, como sindicatos magisteriales, organizaciones políticas, ONGs, presidencias municipales y oficinas de gobierno estatal, a quienes logramos imponernos con el apoyo directo de las comunidades.

Construcción e implementación del Padrón de Comunidades Indígenas

El padrón de comunidades indígenas de San Luis Potosí se constituye como una base de datos que permite saber cuáles y cuántas son las comunidades indígenas de la entidad, dónde están y qué lenguas se hablan. La relación comprende a las comunidades que se reconocieron como indígenas, ello con independencia de su estatus legal y del número de hablantes de lenguas autóctonas (HLI).

El concepto ordenador de comunidad y su desglose en elementos o variables a registrar partió de la definición que en su momento incorporamos a la ley indígena, a saber:

“La comunidad indígena constituye una unidad territorial con espacios internamente delimitados y jerarquizados: barrios o secciones, anexos, parajes y sitios, etc. Está habitada por personas con una serie de valores y normas, personas que en buena medida comparten una concepción del mundo, hablan principalmente una misma lengua indígena y se organizan de acuerdo con normas particulares para lograr objetivos comunes, entre los que destacan los de preservar y reproducir a la propia comunidad” (Ávila, 2002).¹

En la comunidad, el espacio geográfico y el espacio político se articulan como unidad, desde la cual se autorregulan sus integrantes, a partir también de un concepto propio de derechos y obligaciones. De tal manera que, el ámbito comunitario se constituye en el espacio natural y privilegiado que agrupa al conjunto de sus miembros, como un solo cuerpo que dispone de instrumentos propios para elegir sus mandos y los términos de referencia que norman prácticas sociales y que dan vida y sentido dinámico a toda una gama de instituciones propias y principios colectivos, desde los cuales se norma la convivencia y se construyen futuros posibles.

Un referente siempre fundamental y accesible para nuestro trabajo, fue la siguiente definición de comunidad indígena:

¹ Agustín Ávila Méndez, “Organización social, autoridades indígenas y reforma constitucional *Publicación Trimestral del Instituto Nacional Indigenista*, Nueva Época, vol. 1, núm. 3, diciembre de 2002.

¿QUE ES UNA COMUNIDAD PARA NOSOTROS LOS INDIOS?

Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión.

- Una historia común que circula de boca en boca y de generación en generación.
- Una variante de lengua del pueblo a partir de la cual identificamos nuestro idioma común.
- Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso.
- Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.

Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integridad, cuyos elementos que la definen son:

- La tierra como Madre y como territorio.
- El consenso en asamblea para la toma de decisiones.
- El servicio gratuito como ejercicio de la autoridad.
- El trabajo colectivo como acto de recreación
- Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.

Floriberto Díaz, “Más que cosas son personas, la geometría comunal”, en *Revista Ojarasca*, noviembre de 1997.

Del proceso legislativo con énfasis en la aplicabilidad, surgió naturalmente la necesidad de establecer una definición clara, precisa y empíricamente aplicable sobre ¿quiénes son los sujetos de derecho colectivo? y ¿cuáles son las características sociales y organizativas propias de las comunidades? Frente a ello, resultaba que los conocimientos y estudios disponibles daban cuenta del fenómeno en forma fragmentaria y muy focalizada en casos insuficientemente representativos del conjunto, dada la amplia diversidad indígena, o se trataba de datos no actualizados y por ello sin la vigencia necesaria.

Más aún, dado que la nueva legislación ha puesto el acento en la aplicabilidad, por mandato de ley se estableció en la Ley Reglamentaria del Artículo 9º la obligación al Poder Ejecutivo de definir un Padrón Estatal de Comunidades Indígenas.²

2 Ley Reglamentaria del Artículo 9º de la Constitución Política del Estado sobre

Previamente sólo se disponía de aproximaciones censales a las localidades, que constituyeron un referente para un punto de partida, pero que se caracterizaban por indicar exclusivamente las localidades. Optamos por retomar la relación entre núcleos agrarios (ejidos y comunidades agrarias) y hablantes de lenguas indígenas. Desde ahí formulamos a la manera del INE, un prepadrón que nos daba la aproximación a un universo comunitario cercano al medio millar de unidades, pero no nos resolvía el problema de las comunidades en propiedad privada, cuyo número podría ser amplio en virtud de la existencia de los condueñazgos (forma de propiedad colectiva de la tierra presente en el siglo XIX) o el de las colonias semiurbanas, donde se hicieron comunidad sin contar con tierras de labor, eran comunidades de jornaleros. Por ello, era obligado hacer el rastreo en cada municipio.

De este modo, en el afán de dar respuesta a estas interrogantes, nos dimos a la tarea de, en primer lugar, identificar las comunidades como tales, es decir, con su estructura y características propias, con su composición interior cuando la comunidad se integra con más de una localidad.

De los diversos objetivos del proyecto se puede mencionar la intención de generar un conocimiento extensivo, que, a partir de referentes etnográficos, permitiera establecer un conocimiento específico y territorializado de la presencia indígena comunitaria, a partir de los datos recabados de un modo directo en campo acerca del ámbito interno de cada comunidad. Al encontrar, delimitar y relacionar a cada una de las comunidades indígenas en la entidad, estaríamos coadyuvando a la ubicación con sustento de los sujetos de derecho colectivo.

El trabajo realizado se inscribe, entonces, en el marco de diversas implicaciones positivas relacionadas con las nuevas disposiciones legales en materia indígena, incluso se relaciona ineludiblemente con distintos tópicos de la controversia nacional sobre derechos indígenas: si se trata de pueblos o comunidades, si son sujetos de interés o derecho público, si los usos y costumbres son codificables.

Derechos y Cultura Indígenas. Capítulo II. De los Pueblos y Comunidades Indígenas. Sección Primera. Prevenciones Generales.

- Artículo 11: “El Poder Ejecutivo, a través de la dependencia competente, se encargará del registro del Padrón de las comunidades indígenas del Estado”.
 1. Transitorios.
 2. Cuarto. “Dentro del plazo de un año, a partir de que entre en vigor esta Ley, las comunidades indígenas de la Entidad deberán inscribirse en el Padrón a que se refiere el artículo 11 del presente Ordenamiento.”

Al inicio, el proyecto se propuso establecer una relación de comunidades por municipio, ubicando sus lenguas y la composición geográfica de cada una, con el fin de identificar a los sujetos de derecho. Posteriormente, dado el alto nivel de participación e interés de las propias comunidades, se amplió el proyecto incluyendo el registro de la costumbre jurídica y la estructura interna de organización. Por último, se estableció el compromiso de devolver los autodiagnósticos a las comunidades. Al respecto, hay que mencionar que entonces el volumen de información y su digitalización se convirtieron en una tarea abrumadora con alrededor de diez mil cuartillas.

El trabajo es un punto de apoyo necesario, cuando se busca una aproximación rigurosa al universo indígena comunitario de hoy. En este sentido da cuenta de lo relativo a todas y cada una de las 389 unidades comunitarias que hemos registrado en 23 de los 58 municipios que integran a la entidad.

El padrón entonces, ha dado continuidad a un esfuerzo de largo aliento en el que nos hemos involucrado y al que por fortuna han contribuido numerosas voluntades y experiencias. Es de reconocerse que la relación entre padrón y legislación posee coherencia conceptual y metodológica, pues en ambos quehaceres se compartió el objetivo común de contribuir a buscar mayor aplicabilidad a la ley. De ahí que la metodología participativa utilizada durante la Consulta Estatal Indígena de San Luis Potosí y la del Padrón tengan la misma configuración.

Efectivamente la información contenida en este estudio proporciona el instrumental pertinente para identificar con certeza a cada comunidad y sus fronteras. Ofrece un bosquejo sobre las características básicas y constitutivas de cada comunidad, refiriendo nombre, municipio de ubicación, lenguas indígenas que se hablan y estatus legal. Entre otros datos incluye los casos de las comunidades complejas (plurilocales), que se caracterizan por integrar bajo un mismo techo compartido por una misma autoridad, dos o más y hasta cuarenta y seis subunidades comunitarias o asentamientos humanos. El dato es relevante si consideramos que casi el 80% de los indígenas que viven en comunidad lo hacen en las de tipo plurilocal.

Los beneficiarios directos del padrón son las comunidades indígenas del Estado, que con base en estos datos podrán encontrar las provisiones, los argumentos y disposiciones necesarias para emprender sus alegatos en la ruta por la obtención de mayores garantías a su participación organizada en el ejercicio de sus derechos.

La Auto Adscripción y la Consulta Directa: Principios y Procedimientos Generales del Padrón Comunitario

La columna vertebral de nuestro registro se articuló en torno a dos nociones fundamentales: la auto adscripción y la consulta indígena directa.

1. La Auto Adscripción como Procedimiento Legal Válido

La “auto adscripción colectiva” implica el auto reconocimiento de cada población como comunidad indígena, un principio respaldado por la legislación internacional (Convenio 169 de la OIT), federal (Artículo 2º Constitucional) y local (Artículo 9º Constitucional). Este derecho a la auto adscripción es legalmente válido.

Sin embargo, es importante destacar que este principio se encuentra en contradicción con las reglas de operación que norman las políticas públicas para indígenas. Estas reglas condicionan la elegibilidad de programas y la asignación de recursos financieros a la existencia de una proporción mínima de hablantes de lenguas indígenas (HLI) en cada población, establecida en un 40%.

2. La Consulta Directa como Mecanismo Insustituible

La consulta directa se configuró como un mecanismo esencial para verificar la conciencia de identidad. Este enfoque se basó en la noción de consulta directa, que involucró a las autoridades comunitarias y sus asambleas, como órgano directivo y autoridad máxima.

Pasos y Acciones Básicas del Padrón de Comunidades

La localización, delimitación y registro de las comunidades resultó de aproximaciones sucesivas a la población que presentaba presumiblemente algunos rasgos derivados de la diferencia cultural. Es el caso de los asentamientos predominantemente rurales, con patrones de organización y valores propios de las sociedades indígenas. En estos lugares, además del uso de las lenguas indígenas, atendimos a la posible existencia de trabajos colectivos en beneficio del común y a la presencia de un sistema de cargos de autoridad que, teniendo un carácter moral y voluntario, constituye un servicio público generalizado y no remunerado, reconocido y aceptado como autoridad por todos los que habitan bajo su techo. Aquí, la mecáni-

ca de resolución de conflictos busca, en los asuntos internos, el restablecimiento de equilibrios mediante la conciliación y la reparación del daño, por encima de buscar el crimen y el castigo.

En resumen, visualizamos asentamientos organizados con apego a costumbres y tradiciones que les dan una identidad y donde voluntariamente reconocen a un sistema estructurado y jerarquizado de autoridad común. Al final, las comunidades enlistadas lo están por responder en algún grado a estos criterios, pero también porque se reconocieron expresamente como tales. Esto implicó un vasto trabajo directo *in situ*, comunidad por comunidad, a partir de un PRE padrón de comunidades indígenas. A continuación, referimos los pasos sucesivos seguidos en la construcción del padrón.

- **Primer Paso:** Construcción del PRE-padrón de comunidades indígenas en la entidad, desglosado por municipio. Utilizamos estadísticas del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) y cruzamos la relación de núcleos agrarios con la presencia de 1,772 localidades con hablantes de lenguas indígenas (HLI) según el Censo de 2000.
- **Segundo Paso:** Realización de una auscultación, cotejo y consulta municipio por municipio para identificar asentamientos con rasgos culturales indígenas. Esto requirió la colaboración de informantes calificados, como encargados de asuntos indígenas, cronistas, autoridades locales y líderes comunitarios. Este proceso permitió rastrear alrededor de 40 comunidades en propiedad privada y registrar la complejidad de los Nuevos Centros de Población Ejidal creados por el proyecto Pujal-Coy. También se aclaró y confirmó la existencia de comunidades compuestas por varias subunidades, como barrios, anexos, fracciones y colonias.
- **Tercer Paso:** Prueba de los instrumentos de registro informativo en el municipio de San Antonio y en algunos municipios seleccionados al azar. Esta fase permitió ajustar los cuadros de registro y confirmó que el registro debía concebirse e implementarse a través de un procedimiento de consulta directa con las autoridades y asambleas comunitarias. La prueba piloto evidenció que las autoridades no actúan como representantes autónomos, sino que implementan el mandato de la asamblea, un principio conocido como “mandar obedeciendo.”
- **Cuarto Paso:** Consulta directa y definición *in situ*, comunidad por comunidad. Este trabajo de identificación fue complejo y participativo,

donde las autoridades y asambleas determinaron su auto adscripción como comunidades indígenas. Entre 2004 y 2009, realizamos aproximadamente 590 ejercicios de auto diagnóstico, implicando al menos dos visitas o talleres participativos por ejercicio. Este proceso resultó en la identificación de 389 unidades comunitarias.

- **Quinto Paso:** Establecimiento de acuerdos de confidencialidad sobre cuestiones como las costumbres jurídicas y el compromiso de devolver los resultados del estudio a cada comunidad. Entre 2007 y 2008, devolvimos a cada comunidad la memoria de su taller, recibiendo observaciones y correcciones que depuramos y digitalizamos durante 2008 y 2009.

Desde el inicio, concebimos una base de datos flexible y acumulativa para incorporar novedades y cambios en el registro del conocimiento. Observamos un alto dinamismo en las comunidades, con la creación de nuevas comunidades, la separación de otras y el cambio de estatus en subunidades, como la existencia de un juez auxiliar exclusivo. Bajo el principio de auto reconocimiento, consideramos que al menos 40 unidades podrían reconocerse y añadirse al padrón.

El registro censal de comunidades indígenas en San Luis Potosí constituye una experiencia pionera a nivel nacional, al ser la primera entidad en disponer de un instrumento de identificación que abarca el universo estatal en su conjunto. Esta experiencia es susceptible de replicarse en otras entidades.

Pasos por Municipio para la Construcción del Padrón de Comunidades Indígenas

1. FORMULACIÓN DEL PRE-PADRÓN MUNICIPAL

El primer paso consistió en formular un pre padrón municipal de comunidades. Esto se realizó a partir del registro de núcleos agrarios (Ejidos y Comunidades Agrarias) del Censo Agropecuario de 1990 y su correlación con los datos censales de 2000. Se estableció la presencia de hablantes de lenguas indígenas (HLI) en cada núcleo agrario. Además, se indagó sobre las comunidades indígenas bajo el estatus legal de propiedad privada, terrenos nacionales o colonias militares. Se concertó con las autoridades municipales para convocar o, en su caso, visitar a cada comunidad.

2. CAPACITACIÓN Y CONCERTACIÓN

Se llevó a cabo una concertación con las autoridades municipales y comunitarias para proporcionarles capacitación sobre cómo iniciar su auto diagnóstico y acordar una fecha para realizar conjuntamente un taller.

3. FORMALIZACIÓN DEL COMPROMISO

Se formalizó el compromiso de regresar las memorias y cédulas del taller a cada comunidad, incluyendo todos los datos aportados durante el proceso.

4. REALIZACIÓN DEL TALLER

Se realizó el primer taller con todas las autoridades comunitarias y, en su caso, con las asambleas correspondientes, siguiendo una agenda establecida.

5. REGISTRO DIGITAL DE DATOS

Se procedió al llenado digital del instrumento para registrar los datos resultantes de cada taller comunitario.

6. EVALUACIÓN Y REVISIÓN

Se llevó a cabo una evaluación y disección de cada caso, del municipio o microrregión, para comprender integralmente los contextos y detectar aquellos casos que requerían una segunda vuelta o visita para complementar y/o completar la información registrada.

7. PLANEACIÓN Y ENTREGA DE RESULTADOS

Se planificó y concertó la entrega de los resultados a las autoridades comunitarias, municipales y estatales.

Desarrollo del Sistema de Información Geográfica (SIG)

Aunque desde el inicio se consideró la factibilidad de generar un Sistema de Información Geográfica (SIG) de las comunidades, se reconoció que primero era necesario concluir la etapa del registro de información pri-

maria en campo. Una vez completado, se planteó el SIG como una tarea inmediata posterior.

Metodología y Variables de Investigación

La entrevista abierta y pública se estima en un mínimo de cinco horas, aunque este tiempo puede variar según el número de localidades interiores y la agilidad en ajustar el instrumento a los cargos y funciones. En muchos casos, el instrumento diagnóstico requirió de una a cuatro visitas para completar los datos de registro, lo que denominamos primera, segunda y tercera vuelta.

El instrumento diagnóstico es de carácter extensivo y no busca generar un conocimiento en profundidad, sino recoger los rasgos, límites geográficos y características sustantivas de cada comunidad.

Variables Investigadas:

1. Identificación de la Entrevista.
2. Cronología Histórica Mínima.
3. Ciclo Anual: Actividades económicas, emigración, ritos, fiestas y modo de celebración.
4. Composición Espacial, Lingüística y Perfil Demográfico.
5. Croquis.
6. Adscripción.
7. Las Asambleas.
8. Estructura Interna.
9. Participación de la Mujer en la Estructura Interna.
10. Presencia del Trabajo de Beneficio Común (Faena o Servicio Público).
11. Costumbre Jurídica: Resolución interna de conflictos y tipificación de faltas o delitos.
12. Mecanismos de Herencia.

Aunque partimos de estadísticas disponibles, que a menudo son fragmentarias e insuficientes, también exploramos los municipios y recopilamos información de numerosos informantes calificados. El universo registrado

podría ampliarse considerando el principio legal de la equiparación y la auto adscripción.

Discrepancias Conceptuales y Criterios de Identificación

Se ha observado una discrepancia conceptual sobre cuándo se considera una comunidad indígena. Esta discrepancia responde a los criterios y concepciones aplicados en cada caso, en parte derivados del tipo de registros realizados por el INEGI. El INEGI registra localidades, mientras que nuestro proyecto identificó que más del 45% de las comunidades se constituyen como un cuerpo con dos hasta 45 localidades interiores.

Los datos del INEGI sobre hablantes de lenguas indígenas (HLI) se han utilizado como criterio para definir la pertenencia indígena. Las políticas públicas, desde la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) hasta la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), establecen como criterio de asignación financiera que solo las localidades con más del 30% o 40% de hablantes de lenguas indígenas sean reconocidas. Las comunidades que no cumplen con este porcentaje quedan sujetas al régimen agrario común.

El proyecto El Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí, iniciado en 2004, se basa en el principio de auto adscripción, como establecido en la legislación internacional, nacional y estatal³. Este principio

3 Parte I. Política general, Artículo 1: “El presente Convenio se aplica: a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.” 2: “La conciencia de su identidad o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”. 3: “La utilización del término ‘pueblos’ en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”. (© Copyright 1996–2002. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos Ginebra, Suiza).

se utilizó para la realización de diagnósticos y el registro de las comunidades indígenas.

Legislación Federal (vigente al 20 de febrero de 2007). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Título Primero, Capítulo I, De las Garantías Individuales, Párrafo tercero: “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas” (reformado mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001). Párrafo cuarto: “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (reformado mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto del 2001).

Artículo 9° de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí, I: “Las comunidades integrantes de un pueblo indígena son aquellas que forman una unidad política, social, económica y cultural; asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. La ley establecerá los mecanismos y criterios para la identificación y delimitación de las mismas, tomando en cuenta además de los anteriores, los criterios etnolingüísticos; II. La conciencia de su identidad étnica deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos y comunidades indígenas. Las propias comunidades coadyuvarán en última instancia a este reconocimiento.”

Ley Reglamentaria del Artículo 9° de la Constitución Política del Estado Sobre Derechos y Cultura Indígenas, Capítulo I, Disposiciones Generales: Artículo 1°: “La presente Ley es reglamentaria del artículo 9° de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí. Tiene por objeto garantizar a las comunidades integrantes de los pueblos indígenas y a sus habitantes, el ejercicio de sus formas específicas de organización comunitaria y de gobierno propio; y el respeto y desarrollo de sus culturas, creencias, conocimientos, lenguas, usos, costumbres, medicina tradicional y recursos; así como el reconocimiento de sus derechos históricos en los términos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y la particular del Estado.” Artículo 2°: “Son sujetos de aplicación de la presente Ley los pueblos y sus comunidades indígenas y, en su caso, las comunidades equiparables, asentadas en el territorio del Estado, así como los integrantes de tales comunidades y los indígenas de otros Estados que se encuentren de paso o radiquen temporal o permanentemente en esta Entidad.” Artículo 5°: “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos y comunidades indígenas. En los casos que señale la ley o exista alguna duda, se tomará en cuenta la opinión de la comunidad de origen, la cual se expresará a través de sus autoridades.

Consideraciones y Criterios para la Identificación y Registro de Comunidades Indígenas en San Luis Potosí

1. Artículo 9º de la Constitución de San Luis Potosí

Es importante destacar que el Artículo 9º de la Constitución de San Luis Potosí establece, en su párrafo décimo sexto, el principio de la equiparación: “XVI. El Estado reconoce los mismos derechos a las comunidades que sean equiparables a las descritas en el contenido de este artículo”. Por ejemplo, en San Martín Chalchicuautla, de las 43 comunidades reconocidas en nuestro estudio, ocho no cumplen con el 30% de hablantes de lenguas indígenas (HLI) establecido por las reglas de operación de Hacienda, que en 2007 se elevaron al 40%.

Esta situación destaca una distinción entre nuestra identificación y la clasificación oficial para un padrón estatal. Se espera que estas diferencias se vayan borrando con el tiempo, ya que el marco normativo general sugiere una integración gradual de estas distinciones.

2. Revisión de Criterios y Tipos de Comunidades

La tarea de devolver los diagnósticos y la integración de cada caso ha llevado a una revisión profunda de los criterios de clasificación e identificación de comunidades. Se ha hecho evidente que no existe un único tipo de comunidad, sino una gama de circunstancias que han configurado distintos tipos de comunidades a lo largo de la historia potosina.

Un ejemplo notorio se observa en comunidades donde algunas localidades hablan una lengua, mientras que otras tienen una predominancia diferente, ya sea indígena o español. Este fenómeno es evidente entre los pames y en la zona de colonización reciente denominada Pujal-Coy, en los municipios de Tamuín, Ébano y San Vicente Tancuayalab, zona que ha sido llamada La Babel Huasteca. En esta área, los Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE), creados en la década de los 80, se cruzan y confunden con el reparto agrario, creando una mezcla de culturas, lenguas e historias dentro de un mismo NCPE.

La revisión ha llevado a ajustar la clasificación y delimitación comunitaria. Se intentó distinguir los núcleos agrarios en relación con su lengua, pero los resultados eran inconsistentes debido a la autoridad central en la figura del juez auxiliar. Al incorporar el principio de auto adscripción y

equiparación, la clasificación cobró coherencia, aunque redujo el número general de comunidades indígenas en la entidad.

En Pujal-Coy, se realizaron 79 diagnósticos en unidades de dotación agraria, resultando en la identificación coherente de 29 comunidades indígenas auto adscritas.

3. Variables para el Padrón de Comunidades

El registro general de comunidades se estructuró a partir de las siguientes variables:

1. Nombre de la Comunidad.
2. Categoría de la Comunidad y/o sus Localidades Interiores: (barrio, anexo, centro, colonia, etc.). Se indica cuando se trata de un solo núcleo de población, bajo el rubro de “Unitario”.
3. Nombre de las Localidades Internas.
4. Número de Localidades Integrantes de la Comunidad.
5. Estatus Legal Agrario: Comunidad Agraria, Ejido, Nuevo Centro de Población Ejidal (NCPE) y Propiedad Privada.
6. Lenguas Registradas por el INEGI: Náhuatl, Teenek, Pame y Español.
7. Población Total: Según el Censo General de Población de 2000.
8. Porcentaje de Hablantes de Lenguas Indígenas (HLI): En relación con la población total de la comunidad y/o localidades interiores.

4. Contenidos del Diagnóstico

El diagnóstico buscó proporcionar un registro informativo que sustentara la identificación de comunidades y estableciera:

1. Territorio y Geografía.
2. Composición Demográfico-Lingüística y Historia Mínima.
3. Estructuras de Organización y Toma de Decisiones.
4. Reglas Internas.

Para obtener esta información, fue necesario realizar un análisis detallado de la organización interna y las reglas comunitarias, considerando aspectos como las jerarquías de autoridad y la resolución de conflictos. Por ello, se incorporaron las siguientes variables:

1. Auto Adscripción o Autorreconocimiento.
2. Composición Lingüística y Demográfica.
3. Historia Propia.
4. Geografía Territorial: Incluyendo la pertenencia a varias unidades interiores (localidades, barrios, secciones, etc.).
5. Estructura y Mecánica de la Autoridad Comunitaria.
6. Costumbre Jurídica.
7. Calendario Festivo y Ritual Anual.

Este enfoque permite una visión más completa y ajustada a la realidad de las comunidades, abarcando tanto sus características formales como sus prácticas y estructuras internas.

En un primer momento incluimos el tema de la herencia, pero resultó con un grado de complicación, que asociado al avance del PROCEDA, nos llevó a desistir.

Resultados y perspectivas

A continuación, se presentan los efectos, hallazgos, impactos, errores y cambios generados por la conclusión del padrón de comunidades. Es pertinente distinguir dos ámbitos:

El primero, relacionado con el marco jurídico, las políticas públicas y las iniciativas de nueva legislación. El segundo, con la generación de nuevos conocimientos y hallazgos, así como con aportes técnico-metodológicos vinculados al trabajo de campo.

Específicamente, estos son los impactos directos del padrón de comunidades:

1. **Reconocimiento legal de 389 comunidades:** El padrón, como instrumento para hacer exigibles y aplicables los derechos, identifica y reconoce legalmente a los titulares de derechos colectivos, es decir, a las comunidades. Estas, al contar con el instrumento para acreditar ante cualquier juzgado o autoridad su titularidad, tienen la potestad concreta para hacer exigibles las normas jurídicas establecidas.
2. En el 2004 iniciamos la consulta directa a las comunidades, ello se siguió hasta el 2009 en que realizamos el último taller para aplicar un auto diagnóstico comunitario. Dicho en cifras gruesas durante ese pe-

riodo realizamos aproximadamente **450 ejercicios de auto diagnóstico** en diversos asentamientos humanos. En muchos casos cada ejercicio implicó la realización de por lo menos dos vueltas, visitas o talleres participativos. De estos ejercicios es que resultó la identificación de un universo comunitario compuesto por 389 unidades.

3. **Cambio en las reglas de operación:** A partir de 2010, la Secretaría de Hacienda modificó las reglas de operación para incluir como criterio de elegibilidad para recibir recursos financieros, a las comunidades indígenas legalmente registradas por los gobiernos de los estados, lo cual solo había ocurrido en San Luis Potosí y Querétaro, este último, donde se aplicó el modelo potosino del padrón generado en el Colegio de San Luis.
4. **Ampliación de recursos federales:** Hasta 2009, solo **310 localidades eran elegibles** para recibir proyectos financiados. **A partir de 2010, 389 comunidades reconocidas legalmente, con 1,379 localidades interiores,** se beneficiaron de la elegibilidad.
5. **Inclusión del padrón en diversos ordenamientos legales:** El padrón se convirtió en un criterio de observancia obligatoria en la Ley Electoral, la Ley de Educación, la Ley de Planeación y la Ley de Consulta Indígena. Además, sirve como referencia en peritajes y en el reconocimiento de la calidad de indígenas en disputas por bienes comunes (como ejemplo, están las cascadas de Micos).
6. **Modelo nacional:** El padrón de comunidades indígenas de San Luis Potosí fue el primero a nivel nacional. Con el cambio en las reglas de operación, se volvió una demanda en varias entidades hasta convertirse en una demanda nacional. Esta experiencia técnica y metodológica se ha ido replicando en todo el país en distintos grados y modos.
7. **Hallazgos sobre la composición comunitaria:** El padrón mostró que, entre las comunidades, predomina una composición plurilocal, es decir, compuesta de varios asentamientos llamados barrios, anexos, fracciones, secciones, etc. Por tanto, la estadística del INEGI no puede dar cuenta de comunidades, sino únicamente de localidades. De ahí que la acción pública e institucional resulte cuestionable, pues incurre en la fragmentación de las comunidades. Mientras que INEGI registra 1440 localidades, nosotros encontramos 389 comunidades.
8. **Instrumento de planeación y políticas públicas:** En San Luis Potosí, el padrón de comunidades se ha convertido en un instrumento de pla-

neación y ejecución de políticas públicas, incorporado a la legislación estatal y como parte integrante del Programa Estatal de Desarrollo.

9. **Regulación del alcohol:** La legislación en materia de alcohol otorgó a las comunidades registradas la facultad para regular y, en su caso, prohibir la venta de bebidas alcohólicas.
10. **Disposiciones legales.** Del 2006 en adelante, los datos de respaldo y las evidencias obtenidas han alimentado la emisión y/o modificación de diversas disposiciones legales e iniciativas de ley. Al respecto, merece destacarse el caso de la “Ley de Justicia Indígena y Comunitaria de San Luis Potosí”, donde los aportes del proyecto aceptados por el Poder Judicial y el Legislativo, se refieren a:
 - a) Adicionar el termino comunitario a la ley, con el fin de que hubiera jurisdicción de la ley de justicia, sobre el conjunto de los habitantes, pues de otra manera podía ocurrir que la ambigüedad eliminara su efectividad, al no faltar quien si le conviene se reconoce como indígena y si no, pues no. Alegamos que en realidad la costumbre jurídica comprende a todos sus habitantes y más aún, que se trataba de un derecho colectivo, no individual, que se reconocía a un sistema, no solo a una autoridad.
 - b) Se incluyo la figura de la detención preventiva y con ello se sostuvo la fuerza de actuación y coerción para las autoridades. Con ello se reconocieron las celdas comunitarias.

1.- Alaquines	2	12.- Santa Catarina	8
2.- Aquismon	18	13.- San Vicente Tancuayalab	13
3.- Axtla de Terrazas	31	14-15.- Tamasopo-Rayón	1
4.- Ciudad del Maíz	1	16.- Tamazunchale	32
5.- Ciudad Valles	10	17.- Tampacan	24
6.- Coxcatlán	29	18.- Tampamolón Corona	45
7.- Ébano	2	19.- Tamuín	13
8.- Huehuetlán	11	20.- Tancanhuitz	19
9.- Matlapa	13	21.- Tanlajás	24
10.- San Antonio	10	22.- Tanquian de Escobedo	5
11.- San Martin Chalachicuahutla	43	23.- Xilitla	35
		Total 389	

Reglas de operación 2009	Reglas de operación 2010
DIARIO OFICIAL lunes 29 de diciembre de 2008	Jueves 31 de diciembre de 2009 DIARIO OFICIAL (Cuarta Sección) 1
<p>2.2. Población objetivo Personas que habitan en localidades que cumplen con las características que se indican a continuación:</p>	<p>IX. DE APLICACION GENERAL.... 3. Adicionalmente a los criterios de cobertura y elegibilidad de cada Programa, serán</p>
<p>I) Que al menos el cuarenta por ciento (40%) de sus habitantes se identifiquen como integrantes de la población indígena, p. 22 (Quinta Sección) II) Que sean de alta o muy alta marginación.</p>	<p>consideradas como elegibles, las localidades y/o comunidades indígenas que sean reconocidas en la Constitución de la entidad federativa a que pertenezcan, y/o que las acredite y reconozca como indígenas. Esto deberá usarse como marco de referencia para la identificación de localidades y/o comunidades susceptibles de recibir apoyos.</p>

Cuadro comparativo Reglas de Operación de los ejercicios 2009 y 2010.

Hallazgos y aportes al trabajo de campo

El diagnóstico representa una aportación al conocimiento y delimitación socialmente articulada y territorializada de las comunidades indígenas de la entidad. Se trata de un conocimiento puntual y extensivo que comprende al conjunto del universo comunitario

A la hora de la verdad el camino para lograr el proyecto mostraba a la manera de un campo minado, una tarea poco viable. A ello abonaba tanto la insuficiencia de recursos financieros, como los temores del gobierno del Estado que argüía, su preocupación sobre nuestro quehacer visto en algún grado como “una acción subversiva que alborotaba la gallería” En esas circunstancias ni el CONACYT considero el proyecto como elegible para recibir financiamiento. En esas condiciones nunca tuvimos la certeza de contar más allá de seis meses con el presupuesto necesario para continuar. Así como el equipo se agrandaba se achicaba. En los mejores momentos contamos con seis personas contratadas y en los peores dos. Por su parte el personal académico del ColSan se asomó con la mejor voluntad, pero resultaba que por su naturaleza absorbente e incierta los compañeros prefirieron seguir con sus propios proyectos, dado que **adicionalmente este tipo de trabajo no daba puntos** y su dinámica en campo se caracterizaba porque salíamos por la mañana con solo el desayuno y no sabíamos si se comería es día, menos aun cuando se atascaba la camioneta que nos dejaba y después nos recogería. Problema que relativamente se solvento hasta el segundo año en que el ColSan adquirió un vehículo de doble tracción.

Al final el grueso del trabajo se realizó con personas de comunidad, fuera por designación de las asambleas o autoridades, o porque casi los

únicos que resistieron la dinámica, fueron jóvenes con estudios que se iniciaron como traductores y terminaron como aplicadores de ejercicios.

El asunto se ha adosado con múltiples paradojas pues por ejemplo el CONACYT requirió en el 2008 la presentación del proyecto ante el Congreso Federal como ejemplo de la utilidad del trabajo académico, cuando tres años antes negó el financiamiento pues no le resultaba lógico que un licenciado sin mayor grado coordinara el proyecto. De igual manera un director del CIESAS, considero al mismo como una propuesta romántica que solo buscaba legitimar al cacicazgo indígena, mientras que hoy la misma institución recibiría en 2012 un financiamiento de la CONADEPI para establecer “La identificación de comunidades” en Yucatán, Morelos, Oaxaca, Chihuahua, Chiapas y posiblemente en Jalisco y Michoacán. Trabajo que nunca terminaron.

En la primera etapa y durante nuestras visitas a comunidad, no consideramos las imágenes fotográficas, ni la importancia de la georreferenciación y ello represento un costoso error en tiempo y recursos pues las imágenes se constituyen en elementos probatorios y la georreferencia es medular para la construcción de mapas, que permitan ver y entender la geografía comunitaria, la cual es medular en la toma de decisiones.

A continuación, se presentan los hallazgos y algunos aportes significativos derivados del trabajo de campo:

La falta de un conocimiento claro y fundamentado, que permita identificar a las comunidades como unidades sociopolíticas que se reconocen a sí mismas como indígenas, ha instaurado una política excluyente y, diríamos, anticonstitucional. Tanto la legislación internacional suscrita por México como la Constitución Federal establecen el principio de la autoadscripción⁴ como criterio legalmente válido para el reconocimiento de los indígenas.

La identificación de los sujetos y titulares de derechos indígenas no es un problema exclusivo del ámbito potosino, sino que constituye un paso fundamental en cualquier entidad. No es casual que en 2008 el Consejo Consultivo Nacional de la CDI reclamara al presidente Felipe Calderón: ¿Por qué si en San Luis Potosí las comunidades indígenas eran reconoci-

4 Constitución Política de los estados unidos mexicanos. Título primero. Capítulo I de las garantías individuales. Artículo 2 (Párrafo tercero) la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. (reformado mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto del 2001).

das como sujetos de derecho y contaban con un padrón de comunidades, en otros estados eso no ocurría?

Planeación y estrategias del trabajo de campo y la consulta directa

Encontramos que en definitiva no podía haber una única estrategia para avanzar con la elaboración del padrón, pues la diversidad de condiciones, presencias, fuerzas y condiciones geográficas tenían una enorme variación, así por ejemplo los presidentes municipales de la huasteca norte promocionaban que todo mundo se reconociera como indígena para que llegara más dinero, mientras que en la huasteca sur había municipios controlados por antorcha campesina, organización que abiertamente estaba en contra del reconocimiento comunitario, en grado tal que con nuestra llegada empezaron a repartir sellos a cada barrio para que se independizara y así liberarse de fuerzas mayores y organizadas. En otros municipios, el sindicato de maestros presionaba para recibir un pago a cambio de su aparente apoyo. El análisis político específico y el régimen de lluvias, marcaban nuestra calendarización y programación de visitas.

El mismo gobierno del estado se asustó con el proyecto, pues como indicara un subsecretario de gobierno “estábamos alborotando la gallera”, frente a lo cual la autoridad del ColSan respaldó plenamente. En ese contexto quedaba claro que no podíamos incurrir en algún error que generara ruido. El muy bajo perfil, fue parte de la estrategia, por ello dejamos de convocar a reuniones de autoridades comunitarias y más bien nos la ingeniamos para incorporarnos a las reuniones generales o amplias a las que convocaba la autoridad municipal o alguna otra dependencia. De ellas, la convocatoria para nuestros fines más conveniente, es la que realizaba el poder judicial para capacitar a todos los jueces auxiliares y como ahí no había recursos o materiales los intermediarios políticos y toda clase de coyotes no se acercaban.

Frente a la promoción de algunos presidentes municipales y otros actores que promovían el autorreconocimiento como comunidad indígena en función de recibir recursos financieros, establecimos la política de no hablar de dinero y cuando nos preguntaban que ganaba la comunidad con este trabajo, siempre respondimos que su posible registro legal, pues nosotros nos comprometíamos a devolver el diagnóstico realizado para que ellos pudieran realizar su trámite ante la autoridad competente. En cada comunidad distribuimos copias del periódico oficial con la reforma al 9º constitucional y la ley reglamentaria respectiva. De hecho, ya en el INI

me había tocado la ingrata tarea de vetar el ingreso al programa de fondos regionales, para aquellos núcleos agrarios que buscaban su inclusión para tener acceso a los recursos.

Al mismo tiempo, establecimos como criterio que las reuniones no eran en la presidencia municipal o en un restaurant, sino directamente en la comunidad y con la presencia mínima de sus autoridades y deseablemente con la presencia en asamblea. Con ello, nos liberamos de claros actos de oportunismo.

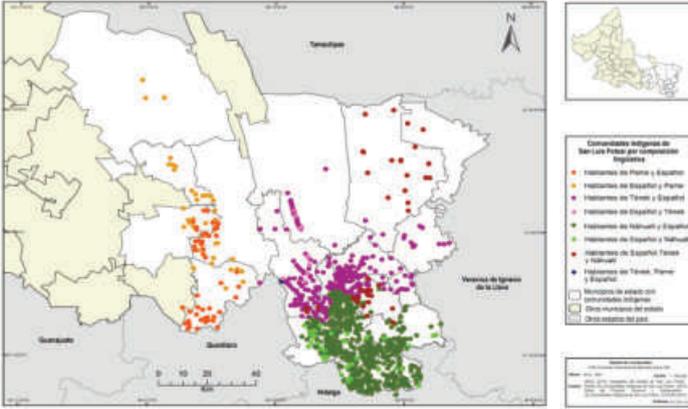
Nuestra respuesta resulto satisfactoria y más aún, cuando se sumaba a la expectativa adicional de contar con la historia de su comunidad, lo cual generaba emoción y un interés principal, que se acentuaba cuando conocían que sus vecinos ya tenían historia. Nos ocurrió en el municipio de Tancanhuitz, donde al principio resulto que varias comunidades no se interesaron y argumentaron que con las lluvias no se podía trabajar, sin embargo, cuando vieron que sus vecinos ya tenían historia, nos buscaron y llegaban desde las cinco de la mañana para decirnos que siempre sí. Ello nos impresiono, pues ahí estábamos en crisis financiera, dejamos el hotel y nos refundimos en unos cuartos en las afueras del pueblo, entonces ¿Cómo nos localizaron? Y digo que tienen un aparato de inteligencia para investigar.

Sucedía que, entre el cuidado de no quedar atascados, sin asistencia social y en la necesidad de ir a comunidades a donde ni la policía entraba, empezamos a delinear como estrategia el **acuerdo de que las autoridades se encargarían de nuestra seguridad y bienestar**, lo cual funciono de maravilla, al igual que en el proceso de consulta indígena. Justamente el tema de la seguridad en estos tiempos, se vuelve asunto prioritario.

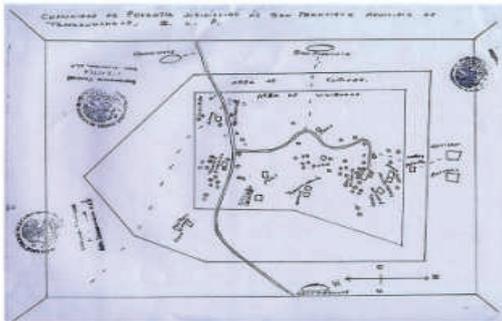
Estrategias de campo, planeación y pasos a seguir se fueron generando en el camino, en la búsqueda de alternativas y mucho fue enseñanza de las mismas comunidades, que una vez entusiasmadas se volvieron una fuerza arrolladora y amable.

En cuanto a las comunidades encontradas y registradas, se pueden señalar elementos comunes y constantes a lo largo del tiempo: Cada comunidad cuenta con un espacio geográfico o territorial, independientemente de su estatus legal, por lo que pueden ser ejidos, comunidades agrarias, propiedad privada, terrenos nacionales o, recientemente, colonias urbanas. Poseen un sistema de autoridad y cargos donde sus miembros cumplen con responsabilidades de funcionarios sin retribución económica, integrándose en una condición variable de derechos y obligaciones. Dis-

ponen de instituciones y prácticas propias, como la faena, los rituales y un calendario festivo-ceremonial interminable. Cuentan con una policía comunitaria y acuerdos para atender y resolver, a su manera, los conflictos, faltas y delitos que consideran de su competencia y facultades propias. Es decir, cuentan con un gobierno local propio y relativamente autónomo.



Es importante destacar la distinción entre comunidades unilocales o unitarias (aquellas conformadas por un solo asentamiento de población) y las plurilocales (constituidas por varios asentamientos o subunidades internas). Hemos encontrado que el 77.37% de la población que habita en comunidades reside en las de tipo plurilocal o complejas.



Comunidad de Poxantla, San Francisco

Padrón de comunidades indígenas del estado de San Luis Potosí (PCI).**389 comunidades indígenas registradas en 23 municipios**

Estatus legal de la tenencia de la tierra			Estatus legal del asentamiento urbano
Comunidades Agrarias	Ejidos	Propiedad Privada	Nuevo centro de población ejidal
147	186	37	19

Dos tipos básicos de comunidades	
Unitarias, simples o uni-local	Pluri-local o complejas
Se componen de un simple asentamiento o poblado, las cuales suman un total de 214 unidades.	Se caracterizan por contar con un centro y estar articuladas por una autoridad común entre dos y hasta 64 asentamientos internos . A este grupo corresponde 175 unidades.

*2016: 1329 Localidades (caseros, barrios, ranchos, haciendas).

*2019: 1278 Localidades (caseros, barrios, ranchos, haciendas).

Recogimos innumerables testimonios que revelan abusos, robos, violaciones, vejaciones y la leva cometidos durante la Revolución, sin distinguir entre carrancistas, villistas, huertistas o zapatistas. La población huyó para refugiarse en zonas deshabitadas, agrestes y en la selva cerrada. Años después, cuando la conflagración terminó, los sobrevivientes regresaron a sus lugares y comenzaron la reconstrucción de sus comunidades. En algunos casos se encontraron con otros refugiados, o estos llegaron poco a poco; muchos venían de otros lugares, hablaban lenguas distintas y portaban experiencias diferentes. Lo común es que, entre todos, reconstituyeron las comunidades y su vida cotidiana, en un marco de coexistencia y convivencia, estableciendo una autoridad, normas y valores compartidos. Huastecos, Nahuas, Pames, Otomíes y mestizos reconstruyeron las comunidades, compartiendo las tierras, sus beneficios y calamidades.

También registramos la presencia generalizada de diversas denominaciones religiosas en la región y en el interior de las comunidades desde hace 105 años. Afortunadamente, la tolerancia ha prevalecido y estas comunidades no se han convertido en un campo de conflicto religioso.

El estudio muestra una organización interna sólida y eficiente, con capacidad para autorregularse y una notable continuidad histórica. Frente a la visión general que reduce la representación comunitaria a **una ambigua e indefinida autoridad tradicional**, encontramos una estructura organizativa basada en principios consistentes. El nivel de participación en las tareas del bien común alcanza proporciones que van del 10% al 15% en

cada comunidad. Esto se inscribe en lo que Robert Putnam ha llamado “capital social”. De manera general, encontramos una estructura interna común de cargos con los siguientes niveles de autoridad:

Nivel de cargos de la autoridad indígena	
Nivel	Cargos
1	Asamblea General – Asamblea Agraria – Asamblea de Autoridades – Asamblea de Barrio
2	Juez auxiliar (1er juez, 2° juez y 3er juez) --- Delegado municipal (propietario y suplente) Gobernador pame
3	Comisariado (presidente, secretario, tesorero y suplentes) Consejo de Vigilancia (presidente, secretario, tesorero y suplentes)
4	Comandante – subcomandante y cabo
5	Policías y guardias rurales
6	Tequihuas – mayules – vocales – citadores – notificadores
7	Comités propios e institucionales
8	Grupos de trabajo y proyectos institucionales

Elaboración propia: Agustín Avila Méndez

Por otra parte, la gráfica que presentamos más adelante muestra el tipo de actividades que realizan los jueces auxiliares y los delegados municipales en el interior de las comunidades. No podemos omitir un hecho significativo: el cargo de delegado municipal no está reconocido en ninguna ley ni está presente en todos los municipios y comunidades. Parece ser predominante entre los nahuas, pero no exclusivo. Se trata, pues, de una autoridad de hecho que, en la práctica, es reconocida en los municipios como un interlocutor válido, con sello y cumplimiento de todos los protocolos de autoridad.

JUEZ AUXILIAR	JUEZ AUXILIAR Y/O DELEGADO MUNICIPAL
Justicia	Desarrollo
<ul style="list-style-type: none"> • Representación ante tercero • Conciliación civil, familiar y comunitaria • Atención a faltas administrativas • Resolución de faltas o delitos menores • Amonestaciones • Sanciones • Aval comunitario de residencias • Acción conjunta comunitaria 	<ul style="list-style-type: none"> • Planeación y organización del trabajo común y faenas • Coordinación de los Comités de trabajo • Promoción y manejo de la cooperación • Protección civil • Control de panteones comunitarios • Organización de actos ceremoniales y comunitarios • Organización de fiestas • Protección de los recursos naturales • Presidir los actos comunitarios • Convocar y dirigir las Asambleas

23 municipios	389 comunida- des Indígenas	1374 localida- des	2336 Jueces Auxiliares	990 "Delegados Municipales"
----------------------	---------------------------------------	------------------------------	----------------------------------	---------------------------------------

Concentrado de jueces auxiliares y delgados municipales registrados en el Padrón de comunidades.

Como se puede observar, se trata de un ejército de autoridades superiores. Si consideramos los demás cargos, la lista se hace interminable. En las comunidades indígenas de San Luis Potosí, las atribuciones directas para atender y resolver las disputas, conflictos, controversias y faltas o delitos se depositan principalmente en la figura del juez auxiliar y del delegado municipal. Los asuntos en materia administrativa, penal, civil y familiar, generalmente cuando se trata de ejidos o comunidades agrarias, son atendidos por la autoridad respectiva, es decir, el comisariado ejidal o de bienes comunales, quienes se ocupan de los asuntos agrarios. En el caso de las comunidades en propiedad privada, es el juez auxiliar quien generalmente atiende problemas agrarios de linderos, derechos de paso (servidumbre) y otros vinculados con el uso común de bosque, aguas y espacios colectivos en general.

Encontramos que, según el tipo y tamaño del problema, puede concurrir, para su atención, un grupo ampliado de autoridades de distinto nivel y ámbito. En ese mismo sentido, hay cuestiones que en definitiva son turnadas a la asamblea de barrio o a la asamblea general.

Se estima que alrededor de 140 comunidades indígenas ya existían para 1900, asentadas en tierras propias poseídas en común. De las historias comunitarias se desprende que al menos 104 comunidades se vieron obligadas a recomprar sus tierras durante el periodo de 1890 a 1940. Por ello, la mayoría se legalizó en este periodo como comunidades en propiedad privada (el condueñazgo, como una forma de propiedad privada colectiva, fue generalizado en el siglo XIX en esta y otras regiones del país).

Por otro lado, la faena aparece como una institución primordial para el desarrollo comunitario, en grado tal que presumiblemente un alto porcentaje de la infraestructura disponible se ha construido con trabajo gratuito en beneficio del común; es el caso de caminos, instalaciones diversas, entre las que destacan las escuelas. De acuerdo con los registros históricos de las propias comunidades, éstas construyeron sus escuelas y pagaron a los maestros por enseñar a sus hijos, incluso enfrentando la resistencia de la población mestiza asentada en las cabeceras municipales. Es por todo ello que podemos afirmar que, efectivamente, la comunidad indígena es una reliquia, pero en tal caso, una reliquia con futuro.

La gran diversidad de configuraciones de la comunidad indígena, desde las que parecen asemejarse a la República de Indias hasta la constitución

de los Nuevos Centros de Población, pasando por la reciente generación de colonias, nos lleva a ofrecer una primera clasificación de comunidades según su periodo de surgimiento. La lógica de las seguridades de la vida en comunidad se remonta a la colonia y, con una asombrosa continuidad, atraviesa los siglos XIX y XX para seguir siendo vigente. El interés por vivir en comunidad y concebir esta como un mecanismo importante en las estrategias de resistencia y supervivencia indígena es evidente, pues, como señala Miranda, “el factor principal en la defensa de la propiedad indígena no fueron las armas legales ni la política protectora de la Corona, fueron los indios a través de sus comunidades”.

La participación comunitaria, con alrededor de cinco mil autoridades indígenas, constituyó un componente trascendente del proyecto, que nos parece puede ser replicado en otras entidades.

La comunidad y la noción de legalidad

Vale recordar que, entre las innumerables controversias y demandas generadas al calor de la emisión de la legislación federal del 2001, queremos rescatar dos de ellas. La primera se refiere a si los sujetos de la ley eran los pueblos o las comunidades, y la segunda, si estas tendrían la calidad de sujetos de interés o de derecho público. Finalmente, el consenso del legislativo estableció en el primer caso un reconocimiento nominal tanto a pueblos como a comunidades. En el segundo caso, simplemente les otorgó una calidad por demás ambigua e insulsa al reconocerlos como sujetos de interés público. Con ello se otorgaron derechos a un sujeto indeterminado, pues entonces, ¿qué es un pueblo o comunidad y cómo llegamos a ellos?

Participación de las mujeres en el sistema de cargos dentro de las comunidades indígenas de S.L.P.			Participación de las mujeres en el sistema de cargos dentro de las comunidades indígenas de S.L.P.		
Municipio	Número total de comunidades indígenas	Comunidades donde las ocupan cargos superiores	Municipio	Número total de comunidades indígenas	Comunidades donde las ocupan cargos superiores
Alegrías	2	0	Santa Catarina	6	2
Agua Prieta	19	5	Tamazunchale	1	1
Asota	11	8	Tampamolón	12	9
Ciudad del Maíz	1	0	Tampacán	24	4
Ciudad Vieja	10	2	Tampacán	45	11
Comalá	29	4	Tarifa	13	7
Elmas	2	2	Tasajero	19	5
Indiaria	11	3	Tehuacán	24	5
Matías Romero	13	4	Tehuacán	4	2
San Antonio	10	2	Xilitla	15	17
San Martín	43	8			
San Vicente	13	4			

Acceso de las mujeres a los cargos superiores de las comunidades indígenas en 23 municipios (2010).Elaboración propia: Agustín Avila Méndez

Perspectivas

Está claro que mientras no se modifique la constitución, las atribuciones para el registro legal de las comunidades están claramente depositadas en las entidades. Por tanto, en este ámbito, la federación no puede pasar por encima de la competencia estatal. Al respecto, cabe señalar que el padrón de comunidades puede representar el camino corto para alcanzar el registro legal; de otro modo, hay que preguntarse cuántas demandas, juicios y tiempo serían necesarios para lograr dicho reconocimiento.

El padrón tiende a convertirse en un instrumento legal en defensa de la unidad comunitaria, de sus territorios y recursos tanto naturales como turísticos. Hacia allá apunta el caso de las cascadas de “Puente de Dios” en el municipio de Tamasopo, así como la capacidad negociadora de las comunidades para obtener beneficios y privilegios frente a la construcción de grandes obras, como los gasoductos, las hidroeléctricas y la ampliación de la carretera Valles-Tamazunchale.

En la misma dirección en padrón, los mapas y la concertación permitieron incidir en la re-distribución electoral del 2023, dando lugar por un lado que la comunidad de “La Palma” que se asienta en los municipios de Tamasopo y Rayón, no quedara dividida entre dos distritos. Al mismo tiempo, ello ayudó en el paso de dos a tres distritos locales electorales indígenas.

Con base en el padrón y el reconocimiento de las comunidades como sujetos de derecho público, así como, a partir de una consulta estatal indígena y como iniciativa del INDEPI, el Plan Estatal de Desarrollo 2022-2027 incluye la apertura programática para dar validez legal a la asignación directa de recursos a las comunidades. Con ello, el padrón empieza a ser un instrumento útil en la generación de una política de Estado para la materia indígena.

Tenemos la generación de una base de datos etnográficos en permanente ampliación, desde la cual se han sustentado diversas propuestas de ajuste a la legislación y disposiciones en materia indígena. La base de datos etnográficos se convirtió en un proyecto madre o paraguas, con capacidad de incubar pequeños proyectos articulados entre sí y vertebrados bajo la denominación de “Universo y Configuración Indígena Comunitaria en San Luis Potosí”, el cual se hizo acreedor al primer lugar en el área de desarrollo social del Premio Estatal José Antonio Villaseñor y Sánchez”, otorgado por el Consejo Potosino de Ciencia y Tecnología.

Bibliografía

- ARIAS, Patricia (2000) Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de Aquismón. Tesis para obtener el grado de licenciada en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México
- AUGUSTO, Luis *et al.* (1994). *Derechos culturales y derechos indígenas en la sierra tarahumara*, Universidad Autónoma De Ciudad Juárez.
- ÁVILA, Agustín (1991). Movimientos étnicos contemporáneos en la Huasteca. En A. Warman & A. Argueta (Coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, (pp. 47- 90). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México: Miguel Ángel Porrúa.
- _____ (1994). El camino de la autonomía indígena, Ensayo. *Reforma*, marzo, México, D.F.
- _____ (Coord.) (1997). *El municipio y la consulta nacional sobre derechos y participación indígena*. Instituto Nacional de Solidaridad. México.
- _____ (Coord.) (1998). Organización, desarrollo y gobierno indígena en la región Sierra del Nayar, SEDESOL, México.
- _____ (Coord.) (1998) *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la Tarahumara*. SEDESOL, México.
- _____ (2002). Organización social, autoridades indígenas y reforma constitucional. *Revista México Indígena*, Nueva Época Editorial, 1(3), 47- 58. Publicación trimestral del Instituto Nacional Indigenista.
- _____ (2003). Sistemas sociales indígenas contemporáneos. En Comisión Nacional de los Derechos Humanos (Ed.), *Prevención de la violencia, atención a grupos vulnerables y los derechos humanos: Los derechos de los pueblos indígenas*, Fascículo núm. 1, (1ª ed., pp. 71-82).
- _____ (2013). Aproximaciones al gobierno indígena y la justicia comunitaria. En Pérez, Ana Bella (Ed.), *La Huasteca: concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa* (1ª ed., pp. 227- 267). Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM: El Colegio de San Luis.
- _____ (2017). La policía comunitaria indígena. Noticias de su existencia. En A. Ávila, y J. Plata (Coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales* (1ª ed., pp. 77-110). El Colegio de San Luis.
- ÁVILA, Margarita; Ascencio, Doroteo; Velasco, Oscar y Suárez Sto, María de la Luz (1998). La cultura alimentaria de los teenek de Aquismón, San Luis Potosí. En: Jesús Ruvalcaba Mercado, *Nuevos aportes al co-*

- nocimiento de la Huasteca*. CIESAS, Centro de investigaciones históricas de San Luis Potosí, Centro francés de estudios mexicanos y centro americanos. México.
- BARTOLOMÉ, miguel (1995). Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México, Instituto Nacional De Antropología E Historia, Oaxaca.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1997). *Gente de Costumbre y Gente de Razón*, Editorial Siglo XXI / INI, México.
- CARLSEN, Laura (1999). Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición. *Revista CHIAPAS* 7, ERA-IIIEc, México.
- CARRASCO, Pedro (1991). La transformación de la cultura indígena durante la Colonia. En Bernardo García Martínez (Comp.) *Los pueblos de indios y las comunidades*. El Colegio de México, México.
- DE León, Lourdes. (Coord.) (2001). *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*. CIESAS y Miguel Angel Porrúa. México.
- GONZALO, Beltrán (1991). *Formas de gobierno indígena*, Universidad Veracruzana
- INSTITUTO Nacional Indigenista (1995). Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, INI/SEDESOL.
- KORSBAEK, Leif (1996). Introducción al sistema de cargos: Antología, Universidad Autónoma Del Estado De México.
- MEDINA, Andrés (1995). Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico, *Alteridades*, año 5, núm. 9, UAM-Iztapalapa.
- OROZCO, Luis (1943). Las Instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial, *Revista América Indígena* núms. 1-4, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- WOLF, Eric (1979). *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*. México. Editorial Era.

La ética como elemento disruptivo en la formación profesional de antropólogos físicos en México. Experiencia en la segunda mitad de los años setenta del Siglo XX

RODOLFO CORONADO RAMÍREZ

Introducción

El estudio o reflexión disciplinaria sobre ética y formación antropológica, ha ido en aumento en los últimos años. No por nada el tema ha sido posicionado en las primeras décadas del presente siglo por parte de algunas instancias de la antropología nacional, como la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (REDMIFA) o el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS). E igualmente, ha sido un tema recurrente en diversos espacios y situaciones como son la organización de coloquios y encuentros académicos regionales o nacionales, en el diseño de contenidos curriculares dentro de los programas de formación de antropólogos profesionales, en la elaboración de condición para las acciones gremiales e institucionales.

Ética en la formación de antropólogos, es un tópico que en lo general, debe de ser considerado como componente sustantivo en el estudio de la historia de la disciplinas antropológicas, en lo específico, tiene que ser tomado en cuenta en el debate sobre el diseño de contenidos curriculares y el establecimiento de estrategias pedagógicas de los docentes, lo importante en este sentido, es propiciar la enseñanza y el aprendizaje de posturas y valores morales en la formación de futuros antropólogos profesionales.

Ahora bien, nosotros partimos de la idea de que el tema, debe de ser abordado desde lo que Max Weber señala “ética de la responsabilidad”, es decir, tomando como centro las consecuencias y responsabilidades de los actos o acciones conscientes y libres de las personas, que son producto a su vez, de convicciones, asumidas a partir de las realidades socio-his-

tóricas, político-económicas y culturales. En nuestro caso, hablamos de ética desde el consecuencialismo de Weber, aplicado en el proceso de formación antropológica, es decir, en el espacio donde el estudiante, decide sobre su formación teórico-práctica ateniendo a sus intereses académicos y políticos, formación que le permitirá desarrollar en su diseño de futuro, un uso que no abuso, de su capital científico. En ese sentido, ética implica no sólo sostener valores o ideas morales sobre lo bueno o deseable, el tener un código deontológico o una serie de reglas (convicciones para Weber), sino que también incluye considerar conscientemente las consecuencia de nuestros actos, nuestras acciones y, donde nuestros principios, apelan a ir “más allá de una regla de conducta”, a un resultado moral y político positivo de beneficio social. Así ética es vinculante tanto con la posición del sujeto dentro de la estructura como la toma de decisiones; en ese sentido, ética refiere a lo político, es decir, al mundo de las “interacciones y decisiones a partir de posiciones de poder”.

Para este trabajo, ética en la formación de antropólogos, refiere a un sujeto social que racionaliza su realidad, cuestionándola, criticándola y tomado posturas para su transformación, ello a partir de la puesta en práctica de principios y valores (convicciones, según Weber) que desde la formación antropológica inducirán al bienestar, la justicia, la no malidicencia o daño, aspectos que para el sujeto, le proporcionan legitimidad social. Es lo que precisamente tratamos en este trabajo, al abordar a un grupo de antropólogos físicos (en su actitud docente) y de aspirantes a serlo (en su papel de alumnos), en un contexto institucionalizado de la antropología física en México (la carrera de antropología física en la ENAH), y en un momento socio-históricamente determinado, de 1975 a 1981.

Posturas éticas en antropología. Algunos antecedentes

Podemos decir que lo ético, ha sido uno de los aderezos permanentes en la antropología en México, lo que ha permitido o provocado profundas discusiones político científicas que marcaron el perfil profesional de generaciones. Por ejemplo, en la década de los años sesenta del siglo pasado, en las postrimerías de la llamada ruptura política de la antropología social en México (Medina y García, 1990), se generó una profunda discusión entre la comunidad antropológica nacional; por un lado estaban los formados en la “época de oro” de la antropología o tradición antropológica mexicana, por el otro, se encontraban jóvenes antropólogos recién egresados de la institución insignia como lo era la Escuela Nacional de Antropología e

Historia (ENAH), conocidos como los críticos. En el fondo, existía una profunda discusión sobre dos temas fundamentales: antropología para qué y antropología para quien. En este sentido, era la primera vez que, cabe resaltar, se confrontaban con toda nitidez posturas éticas al interior de las disciplinas antropológicas.

Uno de los ejes importantes de la discusión era la polémica en torno al papel jugado por los antropólogos en México, en la labor indigenista del Estado mexicano durante la formación de la República y la consolidación del proyecto modernizador posrevolucionario en buena parte del siglo XX. De manera emblemática, podemos referirnos a los intensos debates desatados en la segunda mitad del siglo XX, entre los ideólogos y practicantes del indigenismo mexicano como Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Caso o Agustín Romano Delgado, respectivamente, y un círculo representativo de los llamados críticos de la antropología tradicional o de oro, que en el argot antropológico nacional fueron conocidos como los “siete magníficos”. De esa extensa polémica (sobre los resultados y consecuencias del indigenismo mexicano y el papel jugado por los antropólogos) saldrán ríos de tinta e innumerables documentos, muchos de ellos convertidos hoy día en fuertes incontrovertibles para la historia de la antropología en el país.

Ahora bien, otros ejemplos destacados a un nivel más bien doméstico o específico dentro de ese amplio espectro de la antropología nacional en todo el siglo XX lo fueron por ejemplo, lo ocurrido en los inicios o antecedentes de la ENAH, es decir, en los tiempos de la Carrera de Antropología en la Universidad Obrera (UO), y el propio Departamento de Antropología (DA) en el recién creado Instituto Politécnico Nacional (IPN) cuando los alumnos estando sumergidos en el espíritu cardenista de la época, pugnaron abiertamente por el cumplimiento cabal de los principios de la revolución mexicana en la labor antropológica (Coronado, 1990); igualmente, tenemos la lucha emprendida por los alumnos de la escuela (cuando era Escuela Nacional de Antropología ENA) en el primer lustro de los años cuarenta del siglo pasado, al momento de defender a su compañero de aula de origen panameño, al ser éste activista de un movimiento de liberación nacional de su país, atributo que fue directamente cuestionado por la entonces Organización de Estados Americanos (OEA) (Villalobos y Coronado, 2003); otro momento más, sucedió a mediados de los años cincuenta del siglo XX, cuando “los chicos del cambio”, es decir, estudiantes del plantel, en su mayoría de la subespecialidad de antropología social, pugnaron por distanciarse de la formación antro-

lógica convencional y apostar por una antropología aplicada dentro del Instituto Nacional Indigenista (INI), el punto consistía en utilizar las ventajas técnico científicas de la disciplina para colaborar en la asistencia e integración económica y cultural de los sectores indígenas del país lo que permitiría que éstos, se vieran finalmente beneficiados por los avances económicos, tecnológicos y sociales que presentaba la nación (Villalobos y Coronado, 1993).

Cada uno de estos momentos propiciaron discursos, prácticas e identificaciones cuya base fueron posturas éticas, académicas y políticas. Frases como “por una antropología nacionalista” (estudiantes en antropología de inclinación cardenistas), “por una antropología por el cambio” (estudiantes de antropología social de los años cincuenta, futuros colaboradores del INI), “hagamos una nueva antropología”, “hagamos una antropología crítica, comprometida, militante” (razonamientos y sentimientos de las generaciones pos 1968 y de toda la década de los años setenta del siglo pasado), ejemplifican, desde nuestra perspectiva, no sólo la manera de asumir la preparación profesional con determinados esquemas teóricos-metodológicos y aplicados, sino también posturas éticas que implica la portación de valores y la práctica consciente de acciones cuyas consecuencias son buscadas, pretendidas en beneficio de los sectores sociales estudiados e intervenidos.

El contexto político y de organización académica en donde surgirá el Seminario de Investigación en Antropología Física (SIAF)

Un hecho destacado y contemporáneo que involucra al componente ético como uno de los detonadores del razonamiento y actuación científica en el campo de la especialidad de antropología física en México, lo fue el surgimiento en el año de 1975, del Seminario de Investigación de Antropología Física (SIAF) en el seno de esa especialidad antropológica en la ENAH. Hecho o experiencia digamos pedagógica que buscó romper, por parte de un grupo de estudiantes y profesores de esa especialidad y de algunos alumnos la carga de antropología social, la hegemonía oficial respecto a las formas de enseñanza y los contenidos curriculares en ambas especialidades. La intención del SIAF, como lo señala uno de sus fundadores fue “construir una nueva realidad... reformular el objeto de estudio de la AF”. (Dickinson, Comunicación personal, 2022). La experiencia del SIAF representó ser, no sólo un “espacio más de lucha” (el pedagógico), sino también un nicho formativo donde se cultivaron nuevos plan-

teamientos teóricos y de investigación en el área de la antropología física, posturas que posteriormente serían presentadas en importantes eventos académicos como el coloquio Juan Comas de Antropología Física, realizado en el año de 1980.

En toda la década de los años setenta del siglo pasado, como muchas otras escuelas de educación superior en el país, la ENAH experimentó un clima de intensas protestas, búsquedas y luchas políticas internas, años donde se enfatiza por parte de los movimientos políticos y sociales la democratización y el autogobierno para las instituciones educativas de nivel superior; en el caso particular de la ENAH, se suma a esta situación los efectos de la llamada “ruptura política” en antropología, ya comentada con anterioridad, lo que trae a su vez la discusión y debate sobre asuntos de carácter epistémico y ontológico de la disciplinas antropológicas, asuntos que igualmente impactaron su concepción, organización institucional y modelos de aprendizaje. En antropología física en particular, los debates escolares dentro y fuera del aula giraron en torno a puntos nodales como por ejemplo “la definición del objeto de estudio”, la intención de unidad del propio conocimiento antropológico”, “la relación entre las teorías antropológicas clásicas y el marxismo”, “el uso amplio y convincente del enfoque bio-social, como exigencia interdisciplinaria”, entre otros temas.

Uno de los espacios más convulsos de la vida escolar (aparte de la lucha por el autogobierno), entonces, lo fue precisamente la organización académica. Muchos autores concuerdan en señalar que los años setenta, se caracterizaron por ser tiempos conflictivos, llenos de inconformidades y de búsqueda de un nuevo proceder tanto en las formas de organización política como el sentido que debía de tomar el aprendizaje de la ciencias antropológicas así como su posterior aplicación; formas que debían de equilibrar tanto las libertades ideológicas y políticas, como la calidad de la formación académica y científica. Coronado (1999) nos remite a dos autores que caracterizan como crítico este lapso de la trayectoria de la ENAH: para José Lameiras, los años setenta representaron un periodo sobre todo de crisis: “como nunca antes, arguye el clima de un cuestionamiento exagerado y (de) crítica radical (desde el marxismo ortodoxo hacia la teoría clásica en antropología y todo lo que ella implicaba” (Lameiras en Coronado, 1999: 354), por otra parte, para Julio César Olivé, el periodo significa padecimientos y cambios radicales no sólo de formas de gobierno, sino de planes de estudio: “esta fase representa el ensayo permanente para implantar, por las vías del hecho diversas formas de go-

bierno y académicas, bajo las demandas de democratización y el diálogo” (Olivé en Coronado, 1999: 354).

Otro autor, referente importante en lo que respecta a la historia de la antropología mexicana Andrés Medina (1999), llega a concordar con dichas afirmaciones, al señalar que, aunque el periodo ha sido poco documentado, el sello de la década fueron los cambios y la lucha por la estabilidad

Los cambios que sufre el plan de estudios de la ENAH a lo largo de los años setenta expresa más un proceso de desintegración que el diseño de una nueva perspectiva teórica y docente; es una época de búsquedas y ensayos. Un hecho de importancia fundamental será la creación de una base de profesores de tiempo completo, inexistente antes. Sin embargo los conflictos políticos internos conducen a una fragmentación de las especialidades con la desaparición del tronco común. Hay un rechazo a las orientaciones teóricas anteriores que lleva a la desaparición de la especialidad de etnología y de la etnografía como materia obligatoria (Medina, 1999: 180)

Uno de los aspectos importantes para distinguir la producción de conocimiento en las ciencias es su institucionalización. En ese sentido, en toda la década, la estructura académica de la ENAH consistió en mantener entre 1971 y 1977, un área de años generales y otra dedicada a la organización de cuatro especialidades, además de una sección específica lo fueron los talleres de investigación. Dicha estructura es modificada a partir de 1978, cuando desaparece el área común o “años generales”, posteriormente conocida también como “tronco común” o “introductorias”, con lo cual, todas las carreras empezaron sus contenidos de especialización desde el primer semestre. Igualmente años después aparecen dos nuevas carreras: etnología en 1979 e historia en 1980. Además aparece en el escenario la unidad de posgrados en antropología social al inicio de la década de los años ochenta.

Por otra parte, tenemos los planes y programas de estudio oficiales donde se especificaron los contenidos curriculares, lo correspondiente al trabajo de campo y los requisitos de titulación. Los grados que se otorgaban eran de licenciatura y el conocimiento se planificaba a través del sistema de créditos, unidades para contabilizar la cantidad y calidad de conocimiento adquirido por parte del futuro profesional. Ahora bien, cada especialidad antropológica conto de manera irrestricta con instancias de organización administrativa y de decisiones escolares básicas, que por lo

general tuvieron funciones de coordinación. Hay que comprender que el orden académico estaba estrechamente articulado a las forma de gobierno, sobre todo a la toma de decisiones políticas de cada especialidad, es por ello que hubo en la forma muchas modalidades para sumir a nivel del funcionamiento de las carreras, el “autogobierno”.

Cabe resaltar que a nivel formal había una autoridad, que era el director, mismo que representaba al exterior al plantel ante las autoridades del INAH, pero que al interior, toleraba y legitimaba ante los alumnos y profesores las decisiones del autogobierno; la base estudiantil junto con sus representantes, más los profesores tanto del área de años generales como de especialidad, eran los que finalmente tomaban las últimas decisiones sobre el funcionamiento de las especialidades, condiciones que finalmente avalaba y legitimaba la dirección del plantel. El director únicamente cumplió con dos cosas básicas: dar curso a la administración escolar [sin] violentar el proceso autogestivo todavía candente en el plantel (Coronado y Villalobos, op. cit.: 388)

Romerito estaba como un elemento decorativo, firmaba documentos, les daba curso legal propiamente dicho, pero en sí, la escuela se regía por las decisiones que tomaban las coordinaciones, los representantes de las especialidades (Valiñas en Coronado, op. cit.: 389)

Sobre los contenidos curriculares cabe señalar que si bien estaban planteados como referencia normativa, durante esta década pervivió un fenómeno de “simulación académica” o “alteración legítima de los enunciados o nomenclatura de cursos y materias”, dada las exigencias de mejores explicaciones científicas y políticas por parte de gran parte de alumnos y profesores, quienes demandaban trascender la antropología clásica y estudiar teorías y métodos provenientes sobre todo del marxismo

Al hacer este movimiento, lo que hicimos fue tratar de elaborar planes de estudio con todas las teorías de moda, las teorías dependentistas. Eso era lo que estudiábamos, eso nos parecía que era lo que había que estudiar ¿no? no es que tuviéramos una clara conciencia... del momento sino que nos parecía que eso era el marxismo en su máxima expresión... Queríamos estudiar solamente a Marx y a Engels y Lenin, y bueno a todos los dependentistas: Gunder Frank un ídolo para nosotros...Esto cristaliza en una modificación real, verdadera pues, de los planes de estudio. Lo que se estudiaba eran problemas de México, problemas económicos de América Latina, marxismo. Eso era lo que se metía en los planes de estudio (Artís en Coronado, 1993: 402)

No hay que olvidar también que la parte estrictamente académica, estuvo y en muchos términos determinada por lo ideológico y lo político, veamos este testimonio altamente sugerente

A riesgo de parecer anecdótico, cabe recordar que muchas de estas manifestaciones ideológicas y partidarias tuvieron expresión concreta en la vida académica... en las coordinaciones de las especialidades se rechazaban tesis con la consigna de que “tu proyecto de tesis, compañero, no refleja la lucha de clases”. Muchas asignaturas, obligatorias tenían una denominación oficial y una práctica real: “Teoría de la Historia” era “Materialismo Histórico”; “Estadística y Matemáticas” era “Materialismo Dialéctico”, “Metodología” era “Lectura de El Capital”. Y por supuesto, “Economía” se dictaba con manuales de ínfimo valor doctrinario y sí mucho de publicidad política. Entre las asignaturas optativas, no faltaron algunas de humor involuntario: “La danza como expresión de lucha de clases en Yugoslavia”, “Aplicación de la dialéctica marxista en el ejido fulano”; “Vudú y marxismo” (Vargas, 1999: 379)

La carrera de Antropología Física y los antecedentes de un aprendizaje crítico

A pesar de todo lo anterior, AF contó con su perfil de estudios, tomando como referencia el año de 1976, AF tuvo como objeto formar profesionales “orientados al estudio de la variabilidad biológica de las poblaciones humanas tomando como indicador la normalidad estadística” (Coronado y Villalobos op. cit.: 417). En este sentido, interesaban los procesos filogenéticos y ontogenéticos comprendidos a nivel totalizante y en particular, ambos en su situación históricamente definida. Se pretende que el alumno se adiestre en el trabajo interdisciplinario con áreas afines lo que le permitirá construir un enfoque bio-sociocultural. Constaba de 12 cursos básicos de teoría y técnicas, 8 optativas y 5 laboratorios. El mapa curricular abarcaba cinco semestres y alrededor de 320 créditos.

Un componente importante que experimentaría AF junto con otras especialidades, fue la continuidad o no de los llamados “años generales”, “tronco común” o “introductorias” según el momento político: el tema era si las especialidades debían de tener o no un contenido compartido al inicio de la formación, apelando al sentido integral y holístico de la antropología. AF fue una de las especialidades que impulsó el mantener ciertos contenidos compartidos, que para 1977 fueron llamados “tronco común”; AF apeló, entre otros aspectos, que era razonable la propuesta

ya que todas las especialidades de la ENAH compartían como una de sus bases teóricas el materialismo histórico. Los antropólogos físicos Carlos Serrano y Felipe Montemayor, fueron dos de los participantes de la expresión política y académica que luchó por esa unificación y que tomó forma en el llamado Taller Abierto de Antropología (TAA).

No obstante, al no poderse reinstalar el denominado tronco común, AF como todas las demás especialidades, emprendieron a partir del año 1978 el camino de los planes de cuatro años, iniciando los contenidos de especialización a partir del primer semestre.

Antropología Física de llevar un promedio de cinco materias por semestre para cumplir un total de 320 créditos, ahora planteaba un plan de 396 créditos lo que equivale a un plan de seis materias por semestre. En este plan de 1978 se eliminan las materias sobre las teorías del subdesarrollo, la materia de “Habitat, economía y sociedad”, el “Taller de discusión” y las introductorias generales. Se acrecienta el número de optativas y se mantienen las asignaturas de “Osteología”, “Anatomía Humana”, “Bioquímica” y “Crecimiento y Desarrollo”. Se eliminan los cursos sobre “Raciología”, “Morfología Humana e Inmunología”. Se incluyen a su vez materias como “Genética de Poblaciones”, “Embriología”, “Nutrición”, “Ecología y Adaptación Humana” y “Endocrinología”. Esta intención de crear nuevas líneas de trabajo contrasta con los cursos que son incluidos desde los primeros semestres como “Teoría de la Historia”, “Economía Política”, “Teoría Antropológica”, “Teoría del Conocimiento” y “Teoría de los Ideologías” (Coronado y Villalobos, op. cit.: 431)

Ahora bien, a pesar de la formalidad académica representada por las carreras de la ENAH, y entre ellas la especialidad de AF, existió en el común del plantel, experiencias educativas extraoficiales que antecedieron e inspiraron la posterior formación del Seminario de Investigación en Antropología Física (SIAF). Una de las experiencias más trascendentales, que confrontaron los planes de estudio “oficiales” de los años setenta, fue la denominada Libre Aprendizaje (LA). LA originada en los primeros años de la década, incluyó dos áreas: la Introductoria o de Formación Básica y la de Investigación. En la primera, integra contenidos donde el alumno de manera crítica “define su determinación de ser antropólogo y de cómo ejercerá su profesión” (Coronado y Villalobos, op. cit. 410). El método de trabajo consiste en colaborar en grupos y en cuanto al método pedagógico “se recurre al principio de la educación activa y la igualdad entre educador y educando” (ibidem.: 410). En cuanto a la Formación Bási-

ca se propone que el educando adquiriera teorías contemporáneas “donde la concepción teórica predominante sea aquella a fin, a la práctica antropológica del explotado” (ibid.: 410). Finalmente, en el área de investigación

Las prácticas de campo responderán a las situaciones reales y concretas de cada uno de los sectores de la población explotada, situaciones de explotación que exigen trabajo interdisciplinario, investigación integral y unitaria de la antropología... el alumno debe de aprender en trabajar en colectivo... en problemas de arqueología, antropología física, lingüística, etnología, articulando su especialización con otros estudiosos como el economista, sociólogo, médico... como principales problemas de estudiar son los problemas de los sectores... temas como por ejemplo nutrición, genética, salud pública, estructuras de lenguaje, alfabetización, lenguaje y pensamiento, educación y enseñanza (Coronado y Villalobos, op. cit.: 411)

LA, incluyó grupos de estudiantes organizados independientemente de la parte oficial, donde le alumno pudo ejercer una gran capacidad crítica y analítica a temas previamente seleccionados, analizados desde posiciones dominantes, como el marxismo. La antropóloga Sara Lara señala que LA se crea entre 1971 y 1972, cuando había dispersión de materias y no se respetaban los planes de estudio, había mucha deserción, señalaba que se tomaban clases por convicción, no por formalidad, hubo gente que se fue a la guerrilla. LA eran materias que giraban en torno a un tema de problemática social, los maestros eran gente de la escuela y gente de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Remata señalando que LA llegó a ser la mitad de la escuela, en la medida que esa mitad pertenecía a la especialidad de antropología social.

El surgimiento y alcances del SIAF

El SIAF, surge en la segunda mitad de la década de los años setenta del siglo XX con el propósito de proveer a los alumnos de la carrera de AF, como ya señalaba Dickinson, de una propuesta “crítica y comprometida” en su formación como científicos sociales. El Seminario, será impulsado por tres profesores recién incorporados a la especialidad y provenientes de otros campos de conocimiento: Ellos fueron Raúl Murguía, Federico Dickinson e Ismael Dávila.

El SIAF, aunque tuvo una vida relativamente corta, entre 1975 y 1981, significó una experiencia muy relevante como espacio o “grupo de estudio”, alterno a los cursos curriculares oficiales. Josefina Ramírez (2010)

en su trabajo testimonial “De la investigación comprometida del Seminario de Investigación en Antropología Física, a la construcción de una antropología física crítica en la ENAH”, nos proporciona un acercamiento importante. Primeramente, nos habla de la motivación de los estudiantes por incorporarse a este grupo de estudio “gracias a esa búsqueda constante de nuevas formas de aprender la antropología física, reconocimos [en el SIAF] una disciplina que emergía con renovados planteamientos” (Ramírez, 2013: 484). Nos precisa:

Desde este marco de lucha por las ideas. La ENAH abrió sus puertas a profesores de otras disciplinas... en la antropología física de ese momento aprendimos a ver la evolución desde nuevas formulaciones sobre el hombre, la sociedad, la cultura y la historia. En estas emergían, con un tono rotundo y contestatario, varias ideas que posteriormente fueron tomando forma desde una nueva conceptualización del objeto de estudio de la AF. Por ejemplo, la idea de que la talla baja no puede ser interpretada sólo como un proceso de adaptación y al margen de una mirada crítica sobre el sistema de apropiación de los bienes materiales de subsistencia, o bien, que en los procesos biológicos como la fecundidad, y la fertilidad, están implicadas las relaciones sociales, la economía política y el poder. Estas nociones primarias llevaban claramente implícita una lectura de clase que conducía a intentar explicar la importancia de estudiar los efectos de la organización social sobre los sectores más desposeídos, elementos que no se vislumbraban en las formas de pensar tradicionales de la especialidad (Ramírez, 2013: 483-484)

Para la autora, el Seminario permitió que por “primera vez”, y tomado como referencia en lo fundamental el marxismo (elemento base para el análisis social), surgiera una mirada crítica para abordar la producción teórica, metodológica y aplicada de la disciplina, con ello, de alguna manera se articulaba –en lo correspondiente a la crítica de los procedimientos metodológicos tradicionales y no en el uso del marxismo como marco conceptual básico– a los movimientos anglosajones de mediados de siglo conocidos como “nueva antropología física” y “la más nueva antropología física”.

Desde el SIAF se plantearon nuevas formulaciones teóricas inspiradas en el materialismo histórico y la economía política, se puso en tela de juicio la estructura teórica y conceptual de la antropología física y la falta de claridad de su objeto de estudio. Dicho cuestionamiento puso de manifiesto que si bien el estudio de la variabilidad humana se había

hecho tomando en cuenta dos grandes niveles de análisis –el filogenético para explicar la cercanía o distancia entre la especie humana y el resto de la escala zoológica, y el ontogenético poniendo atención en los diferentes estadios que comprenden el proceso de crecimiento y desarrollo, hasta el envejecimiento–, existe escaso interés por explicar las causas y los procesos que implicaba la variabilidad humana, en tanto sólo se habían desarrollado supuestos que apuntaban al medio ambiente y a la carga genética transmitida a través de la herencia como posible factores de origen (Ramírez, 2014: 130)

El SIAF, ejercido como espacio de creatividad científica, puso como centro de discusión temas de nodal importancia para la historia y constitución de la disciplina, como lo ético y político en la formación científica, donde tenemos primeramente, el papel del investigador y de la investigación, que aquí (como en LA), se dio en llamar “investigación comprometida”. Igualmente, el SIAF desarrolla su postura respecto a un tema tan debatido como lo es la delimitación y abordaje del objeto de estudio, donde las categorías “el estudio de la realidad concreta” y el “principio de totalidad causal” son fundamentales. Por otra parte, éste problematiza bajo las posibilidades que le proporcionan el materialismo histórico y la economía política, los grandes temas sobre la evolución y la variabilidad humana. Finalmente, el SIAF tuvo como finalidad debatir y aplicar el razonamiento interdisciplinario, tomando como punto central el enfoque bio-social o bio-psico-social en antropología física.

Sobre la antropología comprometida, Josefina Ramírez, anota que éste principio del SIAF fue uno de los más llamativo para los jóvenes estudiantes de la carrera, ya que invitaba a que el alumno se formara de manera temprana “en campo” (es decir frente a la realidad material/concreta de los problemas estudiados) y con ello en la investigación

La premisa central era generar antropólogos comprometidos con la realidad social y esto, en términos sencillos, quería decir primero conocer la realidad y lograr empatía con los sectores más desprotegidos a fin de comprender que la función del investigador no solo es producir conocimiento sino clocarse claramente en la sociedad de manera activa. En este sentido desde una perspectiva marxista la función del investigador no debería ser legitimar el orden social sino cuestionarlo, reconociendo la desigualdad social, y por ello atender a las clases dominadas. De ahí la necesidad de comprender el sentido del compromiso social, por la lucha popular y hacia el cambio social (Ramírez, 2013: 485)

Sobre la variabilidad de la especie humana, el SIAF avanzó en la crítica de las causas y procesos que la han originado, y aquí, se sobrepuso a posturas donde dominaba las explicaciones genetistas o adaptativas que enfatizaban lo meramente biológicamente heredado o el peso de la interacción con el medio: “la perspectiva crítica [del SIAF] apuntaló la importancia de descubrir... las relaciones entre la sociedad y lo genético, morfo-estructural, fisiológico y psíquico del hombre. La ambición teórica estaba en poner a la sociedad de clases en un orden mayor, y a lo biológico como determinado por aquella” (Ramírez, op. cit.: 488) En ese sentido, el contexto histórico y sociopolítico es fundamental junto con las explicaciones del orden natural o biológico. La contradicción y el conflicto, las relaciones de producción y de poder, entre los grupos de población, son elementos que aportan explicaciones para comprender su crecimiento y desarrollo, todos estos elementos para el SIAF, juegan un papel destacado en las explicaciones “biosociales”.

Respecto al esclarecimiento del objeto de estudio de la AF, el SIAF propuso, retomando a Dickinson, delimitar como aspecto sustantivo el estudio (filogenético y ontogenético) del cuerpo humano, no únicamente desde criterios y posiciones biológicas, adaptativas o genéticas, sino socio-históricas donde la corporeidad de los sujetos debe de ser estudiada desde la perspectiva de clase. Con ello, hablamos de un cuerpo productor de sentido, constreñido a redes de poder y dominación, donde lo social y cultural confirman una nueva línea de pensamiento que inciden en la ontología y epistemología de la AF (Dickinson, Comunicación personal, 2022).

Aquí cabe resaltar, en toda la propuesta del SIAF, la idea de establecer el discurso del poder no sólo en el propio quehacer del investigador, sino en la concepción de la realidad bio-social, en este caso en el estudio del hombre/cuerpo. Viene a colación las reflexiones hechas por Silvia Téran (1980), en su texto “Aquí se estrelló la ciencia”, publicado en la revista alternativa “El Pirata”, editada entre la Facultad de Antropología, Universidad de Veracruz y la ENAH. En su texto la autora nos adelanta dos puntos sustantivos que tiene que ver con la ética y la política en la ciencia antropológica; la humanización del investigador se da gracias al trabajo de campo ya que con éste se ejerce una innegable reflexión ante la objetivación del sujeto de estudio, además de un acto consciente de reconocer a la investigación antropológica como un acto y una relación de poder.

La experiencia (del trabajo de campo antropológico) nos revela que estamos en contacto con el otro porque nos une una relación de conocimiento. Yo investigador, sujeto del proceso de conocimiento, estoy aquí en la casa de este obrero, campesino o lo que sea, no porque sea un amigo invitado de él, sino porque este señor es mi informante, mi objeto de estudio. La violencia que se revela en la relación de conocimiento por la objetivación que hacemos del otro a quien estudiamos es una de las experiencias más conmocionantes y transformadoras a las que nos vemos sometidos los científicos. Yo diría que cuando nos sucede esto empieza una revolución interna que conduce a un proceso de humanización de nuestro quehacer, no sin pasar antes, por una fuerte crítica del proceso de conocimiento científico (Terán, 1980: 4)

Si, la ciencia se muestra como un conocimiento superior como instrumento de poder, frente a otros conocimientos producidos por otras clases cuyos objetivos nos son el poder, sino simplemente la reproducción satisfactoria de su existencia. Si, la ciencia es el conocimiento propio de la sociedad occidental, o más específicamente de las clases dominantes de la sociedad occidental... la relación de conocimiento (antropológico) no (es) radicalmente diferente de otras relaciones que las clases dominantes establecen con los explotados y que en ese sentido (son) una expresión más de las relaciones de dominio que la cultura burguesa ha creado para reproducir el orden (Terán, 1980: 5)

Ambos aspectos sugiere, son válidos no sólo para la antropología social, sino para todas las disciplinas antropológicas; al final, ante la “desaparición del objeto de estudio de la antropología” dado el proceso de homogenización social a que ha obligado el capitalismo, y con apoyo del marxismo como herramienta de análisis, se tiene la posibilidad de reflexionar profundamente sobre las posibilidades cognoscitivas y humanas del trabajo de campo del antropólogo, no sólo por ser una estrategia eficaz para el acceso y el análisis crítico del dato social, aspecto que en sí, deriva a una relación de poder del antropólogo frente al sujeto investigado; sino porque emerge cierta capacidad para generar información que puede ser utilizada política y socialmente. Todo ello dentro de un contexto como lo es la explotación capitalista.

La autora remata señalando que “la relación científica es una relación de poder” y lo hace destacando varios puntos: 1) los problemas que se estudian los definen los propios investigadores, un sector social... no lo hace la población, 2) del pueblo se extrae la materia prima, su papel o voz

cae dentro del proceso de producción científica que nosotros hacemos, nosotros racionalizamos sus interpretaciones y visiones, 3) elaboramos productos especializados que sólo consumirán otros especialistas o personas de otras clase sociales, 4) lo que producimos finalmente se vende como una mercancía (pagada mediante salario o regalía) y al suceder eso nos proporciona movilidad o mejoras laborales o contractuales, 5) nos colocamos frente a los informantes en un nivel superior apuntalando la relación saber-ignorancia, o poder-sumisión, al ser ellos (los informantes) materia prima en el proceso de producción científica, 6) nosotros como científicos igualmente nos convertimos en un engranaje de la explotación del capital.

Ahora bien, el SIAF toma como punto de partida incorporar al marxismo como herramienta para hablar de la sociedad, una sociedad desigual y explotada, donde los cuerpos de las clases explotadas estaban marcados por la desesperanza y la pobreza. Y para ello retoma no un marxismo doctrinario, de manual, sino un marxismo que inspire una “praxis” hacia la transformación, en ese sentido, se retoma por ejemplo, a filósofos como Adolfo Sánchez Vázquez y su obra “Para una filosofía de la praxis”. (Dickinson, Comunicación personal, 2022)

El SIAF como espacio de aprendizaje antropológico, propicio investigaciones donde puso en práctica los planteamientos de la antropología comprometida, una de estas investigaciones fue la realizada por la generación 1976-1980, con el tema infertilidad de la mujer mexicana en el estado de Chiapas. Según comenta Ramírez Vázquez, se formaron varios grupos para abarcar de manera regional a los grupos de población, norte, centro y costa. Para esta autora los productos fueron notables, aunque lamentablemente nunca se publicaron los resultados. Otros temas desarrollados por los integrantes del SIAF, se dieron a través de tesis las cuales abordarán problemáticas como la proporcionalidad corporal (talla física) y condición social, la relación entre cuerpo y trabajo industrial, problemas nutricionales entre la población infantil, la salud entre la fuerza laboral industrial, entre muchos otros temas.

La desintegración del SIAF y la no continuidad

El SIAF como una de tantas experiencias docentes y de investigación en la ENAH “no oficiales” de la década, tuvieron una efímera pero valiosa trayectoria. No obstante, no hubo oportunidad de su continuidad más allá de 1981. De las tesis manejadas que explican su desaparición, está la de

Josefina Ramírez, quien comenta que la no continuidad se debió a que los profesores, impulsores de la experiencia, dejaron el plantel para seguir nuevas rutas profesionales, por otra parte, muchos de los alumnos participantes del Seminario, al egresar de la carrera, ya no mantuvieron lazos o vínculos con él. Igualmente, lanza a nivel de autocrítica, que el SIAF no tuvo la capacidad de persuadir o convencer a un mayor número de integrantes, al persistir una creciente crítica dentro y fuera de la academia, hacia las propuestas hechas por el Seminario, de análisis de la realidad bio-cultural del hombre en sociedad, desde postulados teórico-metodológicos marxistas.

Conclusión

Como lo señalábamos al inicio de este artículo, un componente sustantivo en el estudio del desarrollo científico, lo constituye el documentar y analizar lo referente a las posturas éticas en la formación y el desempeño profesional de los científicos. Lo anterior nos permite delinear tanto la participación del estudiante en la organización y práctica de los procesos de enseñanza y aprendizaje (o pedagogías) –con lo cual se realiza la obtención del conocimiento vigente o dominante–, así como lo relacionado a la pertinencia social de ese conocimiento y su aplicación concreta, en este caso, en beneficio de los diferentes grupos sociales subalternos.

En cierto sentido el estudio del comportamiento ético en el quehacer de los antropólogos físicos en México, está presente. De acuerdo a lo disponible sobre el tema, tenemos por ejemplo el grupo de materiales compuestos por anecdóticos o reseñas testimoniales, en donde el protagonista describe sus vivencias e interpretaciones, mismas que pueden ser utilizados en el análisis de la institucionalización de la antropología en el país. Por otra parte, también, tenemos los documentos o narrativas que son parte de actos de introspección colectiva, producto de la conmemoraciones de la vida institucional de las escuelas de nivel superior en antropología, por parte de sus comunidades. Un caso excepcional lo es el grupo de evaluaciones y reflexiones elaboradas por alumnos y profesores (como etnología e historia de la ENAH) al evaluar el desempeño de sus especialidades y del plantel en lo general, esto como respuesta a un clima de crisis e inestabilidad institucional. En todos estos trabajos encontramos una ética del actor subyacente respecto a la realidad circundante.

No obstante, la gran diferencia de estos trabajos con nuestra reflexión, consiste en que éstos no valoran como dato para el análisis de la consti-

tución y trayectoria de la antropología física en México, la propia eticidad consciente de los estudiantes de antropología física, es decir, su “ética de la responsabilidad” según Max Weber. Para nosotros, esta eticidad ayuda a explicar el papel disruptivo presente a finales de los años setenta en la antropología física en México, manifestado a nivel de la docencia, la organización de foros académicos, y el surgimiento de muchas futuras investigaciones.

La existencia del SIAF fue consecuencia del clima de crítica y compromisos éticos, políticos y sociales de las nuevas generaciones de antropólogos entre 1960 y 1970. Una experiencia pedagógica para el aprendizaje y la investigación que provocó aunque sea de manera breve un momento disruptivo al interior de la AF en la ENAH. Como lo señala Josefina Ramírez

Puedo afirmar que el cuestionamiento más crítico del quehacer antropológico se generó bajo un movimiento teórico y práctico que, a mediados de los años 70, se conformó por estudiantes y profesores bajo el nombre de Seminario de Investigación en Antropología Física (SIAF). Desde éste se fueron construyendo nuevas interrogantes, formulaciones teóricas y conceptuales que marcaron distancia con los planteamientos tradicionales que seguían manteniendo los postulados centrales de una disciplina poco crítica, y que hasta entonces sólo alcanzaba a estudiar al hombre con el afán de diferenciarlo por razas y ubicarlo a distancia en la escala zoológica (Ramírez, 2014: 130)

Puede decirse que el SIAF, como todas las experiencias pedagógicas surgida en el periodo, tuvieron como común denominador navegar entre las posiciones académicas inclinadas por aprender de manera primordial el conocimiento clásico en antropología sin desprenderse de posiciones políticas propias, y aquellas que pugnaban por asumir y sustentar ese contenido tradicional de manera “crítica y comprometida”; esto último obliga a pensar y actuar por lo menos en tres vertientes permeadas por disposiciones ético-políticas; estudiar nuevas realidades y temas bio-sociales e incluir procedimientos teórico-metodológicos más amplios, discutir la pertinencia social de las investigaciones y luchar por el uso social de los resultados científicos obtenidos.

A pesar de ello, el SIAF, para sus protagonistas, tuvo logros importantes, como lo fueron el aportar una visión crítica de la disciplina, lo que significa que también tiene una función social, lo cual implica reconocer que es una actividad dedicada a la “producción de conocimiento”, pero

desde una base “moral”, es decir, la tarea es verificar las causas biológicas y sociales de la variabilidad humana, sin desdibujar la desigualdad y condición subordinada de los grupos de población. Otro aporte derivado lo será impulsar la investigación “éticamente responsable y políticamente comprometida” al enfocar los problemas de interés disciplinario desde un “punto de vista de clase”. En cuanto a la delimitación del objeto de estudio aportó enfocar al sujeto desde una perspectiva social e histórica donde interviene la estructura social y la posición dentro de las relaciones sociales y de poder. Otro de los puntos considerados asertivos fue el desuso de la clasificación humana por “razas” y si reconocer las situaciones de subordinación, marginación pobreza y enfermedad. Finalmente el SIAF detecto y desarrollo nuevos temas de estudio como “cuerpo y producción y trabajo”, “cuerpo y procesos de salud y enfermedad”, entre otros.

Consideramos que los resultados del SIAF, nos muestra cómo es que los procesos de enseñanza-aprendizaje o pedagógicos en la organización de las disciplinas científicas, en este caso la antropología física, se posicionan para comprender no sólo su constitución y desarrollo como campos del saber, sino como es que éstos, sirven para distinguir claramente posturas éticas y políticas de sus futuros ejercitantes. Qué es lo que precisamente sucedió en la segunda mitad de los años setenta del siglo XX en México.

La propuesta de Max Weber sobre ética de la responsabilidad, es un buen manto para explicar los posicionamientos de los antropólogos en formación. No solo porque revela las decisiones sobre la formación científica, ética y política que uno pretende en la vida escolar, sino porque integra el nivel de las consecuencias de las acciones que cada científico, finalmente, deseará desempeñar.

Bibliografía

- CORONADO Ramírez, Rodolfo. (1990) Antecedentes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Antropológicas, *Revista Anales de Antropología*, vol.27, no.1, Universidad Nacional Autónoma de México, México (pp. 217-249).
- CORONADO Ramírez, Rodolfo y Villalobos Nájera, Hugo (1993). La ENAH un proyecto académico político de Estado. Tesis de Licenciatura, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- CORONADO Ramírez, Rodolfo. (1999) Tejiendo historias: memoria y testimonios orales a los sesenta años de la Escuela Nacional de Antropo-

- logía e Historia, Eyra Cárdenas Barahona (comp.), *Memoria. 60 años de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México (pp. 353-362).
- DICKINSON, Federico. (1983) Una discusión teórico-metodológica en antropología física. Elaboración de los lineamientos de una epigenética política. Tesis de Maestría. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- MEDINA Hernández, Andrés y García Mora, Carlos (1983) *La quiebra política de la Antropología Social en México. Antología de una polémica I. La impugnación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MEDINA Hernández Andrés, (1999) La Escuela Nacional de Antropología e Historia y la configuración de la antropología contemporánea en México, Eyra Cárdenas Barahona (comp.) *Memoria. 60 años de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México (pp. 161-183).
- RAMÍREZ Velázquez, Josefina (2013). *De la investigación comprometida del Seminario de Investigación en Antropología Física, a la construcción de una antropología física crítica en la ENAH*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Estudios de Antropología Biológica, XVI, México, (pp. 479-505).
- RAMÍREZ Velázquez, Josefina (2014) La antropología física desde las márgenes: una forma de resistencia y de compromiso. *Revista Dimensión Antropológica*, México, año 21, vol. 60, enero/abril.
- TERÁN, Silvia (1980), Aquí se estrelló la ciencia, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, *Revista El Pirata*, Universidad de Veracruz y Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- VARGAS Martínez, Gustavo. (1999) La guerra fría en la ENAH en los años setenta, Eyra Cárdenas Barahona. *Memoria. 60 años de la ENAH*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México (pp. 377-379).
- WEBER, Max. 1919. La Política como vocación, citado por V. Yazmin García Morales “La ética de la responsabilidad en Weber en la política de seguridad” <https://archivos.juridicos.unam.mx/www/bjv/libros713/6032/8.pdf>

. . .

COMUNICACIÓN personal, Sara Lara, enero 1988, México

COMUNICACIÓN personal de Josefina Ramírez Velázquez, julio de 2022, México

COMUNICACIÓN personal de Federico Dickinson, abril de 2022, México

Antropología e identidades

se terminó de editar en Grupo Editorial Biblioteca, S.A. de C.V.
ubicados en Manantiales 29, Colonia Chapultepec,
Cuernavaca, Morelos, C.P. 62450
en el mes de diciembre de 2024.

Su edición consta de 700 ejemplares.

ANTROPOLOGÍA E IDENTIDADES

Esta obra aborda dos temáticas diferentes pero vinculadas. Antropología e identidades son elementos que caracterizan el quehacer disciplinar de quien se ha formado académicamente en este modo de acercarse a la vida de las personas y los grupos sociales.

Analizar las prácticas propias de ciertas áreas de la vida humana suele conducirnos por veredas no siempre estables o seguras. Antes bien, la mirada antropológica permite incorporarse a otras maneras de ser y hacer, abriendo el horizonte para adentrarse en aspectos no siempre convencionales.

El trabajo de campo prolongado es la forma en que la antropología se compromete con las personas interlocutoras, aportando los rasgos esenciales para comprender las causas y los perfiles de la vida social. Es una suerte de viaje que permite compenetrarnos con las concepciones y manera de pensar y proceder de nuestros contemporáneos. Las prácticas religiosas son un buen botón de muestra de cómo se expresan cosmovisiones y formas de estar en el mundo. Estudiar el cuerpo doctrinal de una sistema religioso, así como su efecto en la existencia humana, permite mostrar algunas de las dimensiones más significativas de la vida de las personas.



9 786078 792689 >



LA BIBLIOTECA

ANTROPOLOGÍA E IDENTIDADES

ANTONIO HIGUERA BONFIL
Coordinador

ANTROPOLOGÍA E IDENTIDADES

ANTONIO HIGUERA BONFIL
Coordinador

Esta obra aborda dos temáticas diferentes pero vinculadas. Antropología e identidades son elementos que caracterizan el quehacer disciplinar de quien se ha formado académicamente en este modo de acercarse a la vida de las personas y los grupos sociales.

Analizar las prácticas propias de ciertas áreas de la vida humana suele conducirnos por veredas no siempre estables o seguras. Antes bien, la mirada antropológica permite incorporarse a otras maneras de ser y hacer, abriendo el horizonte para adentrarse en aspectos no siempre convencionales.

El trabajo de campo prolongado es la forma en que la antropología se compromete con las personas interlocutoras, aportando los rasgos esenciales para comprender las causas y los perfiles de la vida social. Es una suerte de viaje que permite compenetrarnos con las concepciones y manera de pensar y proceder de nuestros contemporáneos. Las prácticas religiosas son un buen botón de muestra de cómo se expresan cosmovisiones y formas de estar en el mundo. Estudiar el cuerpo doctrinal de una sistema religioso, así como su efecto en la existencia humana, permite mostrar algunas de las dimensiones más significativas de la vida de las personas.

ANTROPOLOGÍA E IDENTIDADES

