

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 26, NÚMERO 75, MAYO-AGOSTO, 2019



Antropología del Presente

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Adriana Konzevik
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Julieta Valle Esquivel
Dirección

Alejandro González Villarruel
Secretaría Académica

Luis Adrián Alvarado Viñas
Subdirección de Extensión Académica

Mariano Muñoz-Rivero
*Subdirección de Servicios
y Apoyos Académicos*

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

REVISTA *CUCULCO*

Francisco de la Peña Martínez
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Edith Vera Vallés
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 75 mayo-agosto 2019, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com. Editor responsable: Francisco de la Peña Martínez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203, ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030, Alcaldía de Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 22 de octubre de 2019.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

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

Imagen de portada:

Guillermo Schulz, "Sin título"

Óleo sobre tela

80x100 cm

2008

Consejo Editorial 2019

Elizabeth Araiza Hernández, El Colegio de Michoacán
Sergio Bogard, El Colegio de México
Gabriela Cano, El Colegio de México
Eliana Cárdenas, Universidad de Quintana Roo
Stephen Castillo, Museo Nacional de Antropología
Rosario Esteinou Madrid, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Lourdes Márquez, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Alfonso Muñoz Güemes, Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Françoise Neff, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Lina Odena, Escuela Nacional de Antropología e Historia
Patricia Pensado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
Maricruz Romero Ugalde, Universidad de Guanajuato
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Consejo Honorario

Larissa Adler Lomnitz, Universidad Nacional Autónoma de México †
Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille
Rebecca Storey, Universidad de Houston

ISSN : 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 26, NÚMERO 75, MAYO-AGOSTO, 2019

Antropología del Presente

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Francisco de la Peña Martínez

- Dossier: ANTROPOLOGÍA DEL PRESENTE 9
Coordinador
Francisco de la Peña Martínez

- De la hiperculturalidad a la hiperterritorialidad.
Defensores del territorio comcaac, cantos, tecnologías
y nuevas luchas por la vida 17
Jesús Ernesto Ogarrío Huitrón

- Turismo y chamanismo, dos mundos imbricados: el caso
de Huautla de Jiménez, Oaxaca 43
Saraí Piña Alcántara

- El mundo de los migrantes por estilo de vida, en
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas 67
Gustavo Sánchez Espinosa

- El mundo de la trashumancia:
los habitantes de las calles en la Ciudad de México 93
Itzel Martínez Arellano

- El mundo y los mundos de la discapacidad 117
Barut Cruz Cortés

- *Softpower Otaku*: de Japón a la Ciudad de México 149
Karina Juárez Morales

- El breve y extenso mundo de una misión coreana
en la Ciudad de México 171
Dinorah Lizeth Contreras Aragón

- Representantes, actores y legisladores: el mundo político del Congreso de la Ciudad de México 201
Francisco de la Peña Martínez

MISCELÁNEOS

- Performances afro y movilización social: articulaciones entre arte, política y memoria en Buenos Aires 225
Eva Lamborghini
- Memorias de piedra verde: miradas simbólicas de las reliquias toltecas 249
Stephen Castillo Bernal

RESEÑAS

- Los mundos mediáticos contemporáneos 279
Jorge Saúl Alonso López Escalera
- Más allá de las culturas 285
Cecilia Torres Suárez
- ¿Cuántas rayas cuentan un tigre? 291
Alessandro Questa

Comentario editorial

Este ejemplar de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* es el número 75 y comprende un *Dossier* temático, dos artículos misceláneos y tres reseñas bibliográficas. La portada de la revista es obra del artista plástico Guillermo Schulz, y evoca la temática del *Dossier* aquí publicado, que versa sobre la *Antropología del presente*. Se incluyen en este *Dossier*, que coordina quien esto escribe, ocho artículos de colegas que elaboran abordajes etnográficos de distintos fenómenos que tienen en común su relación con la contemporaneidad y con la antropología de los mundos contemporáneos, a la que etnólogos como Marc Augé, Marc Abélès, George Marcus o Michael Fischer, entre otros, han contribuido ampliamente.

En la presentación del *Dossier* se detalla puntualmente el alcance de la antropología del presente y el contenido de los artículos que forman parte del mismo, por lo que aquí sólo haremos una breve descripción de ellos. El primer artículo, escrito por Jesús Ernesto Ogarrío Huitrón, aborda el mundo de los jóvenes *comcaac* o *seris*, y el uso que hacen de las nuevas tecnologías mediáticas (Internet, telefonía móvil) y los géneros musicales contemporáneos (Hip Hop, Rock Metal) con el fin de recuperar y revitalizar sus tradiciones orales y su identidad cultural. El segundo artículo, de Saraí Piña Alcántara, explora las imbricaciones entre los mundos del turismo y del chamanismo en la región oaxaqueña de la Sierra Mazateca, en el pueblo de Huautla de Jiménez. El trabajo de Gustavo Sánchez Espinosa, por su parte, aborda el fenómeno de los migrantes por estilo de vida que, venidos de diferentes ciudades de México y el mundo, se instalan en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, con el fin de desarrollar un modo de vida "alternativo". El cuarto artículo es de Itzel Martínez Arellano, y aborda el mundo de los indigentes o trashumantes que habitan en las calles de la Ciudad de México, quienes recurren a estrategias complejas de supervivencia e interacción social que son atinadamente descritas. El artículo de Barut

Cruz Cortés nos ofrece una panorámica del mundo de los discapacitados motrices, la forma en la que construyen su identidad personal y enfrentan la estigmatización social. En el sexto artículo, Karina Juárez aborda el mundo de los jóvenes *Otakus*, fanáticos y simpatizantes mexicanos de la cultura popular asiática, y en particular de la japonesa, de la que se nos ofrece una semblanza puntual. Dinorah Lizeth Contreras nos brinda en su texto una etnografía de la comunidad coreana y sus vínculos con los no-coreanos, a través del análisis de una iglesia cristiana de origen coreano que opera en la Ciudad de México. En el octavo y último artículo, Francisco de la Peña aborda el mundo del Congreso de la Ciudad de México para mostrar la importancia que tiene la actividad ritual, simbólica y ceremonial, sólo en apariencia opacada por la actividad racional e instrumental que se supone orienta el quehacer político de los congresistas.

Se incluyen también dos artículos misceláneos. El primero está escrito por Eva Lamborghini, antropóloga argentina que aborda el fenómeno de las expresiones culturales afro-latinoamericanas a través de performances artístico-políticos que se realizan en los espacios públicos de la ciudad de Buenos Aires. El segundo es un texto del arqueólogo Stephen Castillo que analiza un conjunto de placas de piedra verde del periodo Epiclásico Tolteca, que representan guerreros, dignatarios y sacerdotes. Siguiendo a Victor Turner, se propone una interpretación según la cual se trata, no de sacerdotes en estado de trance, como algunos piensan, sino de figuras de muertos ilustres.

En la parte final de este número se publican tres reseñas bibliográficas. La primera, escrita por Jorge Saúl López, es sobre el libro del comunicólogo español Israel Márquez titulado *Una genealogía de la pantalla*. Se describe el panorama que el autor nos ofrece sobre la historia de las pantallas en el siglo xx, desde el cine y la televisión hasta la computadora y el teléfono móvil, así como el impacto sociocultural que cada uno de ellos ha tenido en cada época. La segunda reseña está a cargo de Cecilia Torres Suárez y aborda el más reciente trabajo del filósofo coreano-alemán Byun-Chul Han, que lleva por título *Hiperculturalidad*. La autora de la reseña sintetiza los principales tópicos que aborda este ensayo, sin duda del mayor interés para cualquiera interesado en la crítica cultural del presente.

En la tercera reseña, Alessandro Questa nos habla del primer libro traducido al castellano del antropólogo Roy Wagner, *La invención de la cultura*. En ella, el reseñista da cuenta del estilo de este antropólogo así como de lo más decisivo de su propuesta: la cultura, lejos de constituir un conjunto de normas y acciones significativas que integran la vida de las personas, es algo que las personas forman; en otras palabras, la cultura,

lejos de aprenderse se inventa y es el producto de una interacción en dos sentidos, la del antropólogo y de sus sujetos de estudio.

Esperamos que este ejemplar de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* sea del agrado de nuestros lectores. Recoge los intereses que muchos investigadores sociales tenemos en explorar nuestra actualidad y los variados y nuevos terrenos que se abren a las Ciencias Antropológicas, exigiéndonos un cada vez más amplio esfuerzo interdisciplinario.

Francisco de la Peña Martínez
Editor de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

DOSSIER

*ANTROPOLOGÍA
DEL PRESENTE*

Presentación

El presente Dossier está dedicado a la *Antropología del Presente*. Éste es un término que evoca a otros con los cuales está asociado: antropología de lo próximo, antropología de lo contemporáneo, antropología de nosotros, antropología post-exótica o antropología de lo cercano.

Decir antropología del presente es remitirse a los acelerados cambios a escala planetaria de los que somos testigos, resultado de varios fenómenos indiscutibles. Por un lado, la difusión y multiplicación de las nuevas tecnologías mediáticas, llamadas también post-masivas por su carácter personal, horizontal, multidireccional e interactivo (computadoras y teléfonos móviles). Las innumerables opciones y usos que posibilitan las redes sociales, correo y chateo electrónico, consumo de música, prensa, cine, radio y televisión en línea, cámara fotográfica y de video, acceso a información de todo tipo, libros y enciclopedias, compras en línea, videojuegos, mapas y geolocalización, por dar sólo algunos ejemplos, están trastocando profundamente la vida cotidiana, las formas de la subjetividad, el mundo de la política y las dinámicas culturales de todas las sociedades. Asistimos a una creciente interconexión mediática del planeta que acarrea su estrechamiento y unificación real, así como la interacción entre todas las culturas y grupos humanos, pero también entre los miembros de cada sociedad.

En este sentido hablamos de contemporaneidad para referirnos a una temporalidad que impacta por igual a todos los grupos humanos, que conviven en un mismo tiempo compartido y sincrónico. Una antropología de la contemporaneidad es así una antropología que va más allá de la ilusión de alocronía o heterocronía que durante tanto tiempo alimentó el imaginario antropológico, justificando la idea de una diferencia irreductible o de una jerarquía entre las culturas. Es también una antropología que se asume como post-exótica, pues reconoce que las culturas han perdido su alteridad, su distancia, su aura o su extrañeza en el tiempo y en el espacio. Una

antropología para la que el estudio de los otros es también el estudio de nosotros en el marco de un mismo espacio-tiempo mundial, dado que el horizonte de la globalización, la mediatización y la yuxtaposición entre los unos y los otros es un mismo contexto para todos, más allá de las añejas dicotomías entre centro y periferia, cercano y distante, urbano y rural, tradicional y moderno, indígena y no-indígena, simple y complejo, oral y escrito o acción ritual y acción racional.

El turismo es otro fenómeno global que favorece la interconexión planetaria a otro nivel, diluyendo las fronteras entre culturas y alentando los encuentros entre turistas y anfitriones o extranjeros y locales, en todos los contextos imaginables. La multiplicación de las rutas y vías de comunicación, la accesibilidad a los medios de transporte aéreos o terrestres, las facilidades para desplazarse libremente por extensas regiones del planeta y visitar cualquier lugar, no sólo alientan la experiencia turística. Las ofertas, los destinos y los mercados turísticos se han diversificado, dando pie a determinados tipos de turismo (de masas o a la carta) y de turistas muy variados, y a experiencias viajeras en las que el encuentro cultural es el resultado de estrategias mercadotécnicas prefabricadas. La folclorización, la hibridación, la destrucción, la mercantilización o la invención de tradiciones, rituales y toda clase de bienes culturales, son fenómenos asociados con el turismo y la turistificación del planeta, cada vez más significativos, que no pueden ser desatendidos por la mirada antropológica, obligada a pensar el presente cultural en toda su radicalidad y con todos sus excesos; excesos que Marc Augé ha propuesto designar con el concepto de *sobremodernidad*.

Las migraciones y las muy diversas modalidades de la movilidad humana que hoy en día existen están asociadas a esta proliferación de los medios de transporte y de los medios de comunicación, y han dado origen a la multiplicación de nuevos fenómenos, como el de las culturas viajeras, culturas desterritorializadas y translocalizadas que circulan en todas direcciones a través de sus agentes y portadores, por las más diversas razones (económicas, religiosas, artísticas o políticas). Culturas que se recrean y se reinventan en interacción con otras y que circulan en imágenes fotográficas o de video. Culturas locales que se difunden a través del ciberespacio y se relocalizan y se arraigan en otras latitudes, como la cultura popular asiática en Occidente, o migraciones por estilo de vida que conducen a muchas personas a buscar en otra cultura un modo de vida alternativo, alejado de su sociedad de origen.

En este proceso constatamos la emergencia de un horizonte nuevo, el de la *hiperculturalidad*, que como afirma Byung-Chul Han, se distingue de

la interculturalidad y la multiculturalidad. Si estas últimas aún son deudoras de una idea de la cultura como totalidad delimitada y dotada de fronteras, si lo que enfatizan son la lógica del reconocimiento, la tolerancia, la integración y el diálogo entre grupos culturales diferentes, la hiperculturalidad va más allá de cualquier frontera, es una identidad rizomática en forma de red, hipertextual e hiperindividual, que abre a innumerables ventanas y a la yuxtaposición y el consumo desespacializado de todas las formas culturales.

El concepto de cultura, en este sentido, resulta insuficiente para pensar las nuevas realidades globales que confrontan a los antropólogos. George Marcus ha propuesto sustituir la noción de cultura por la de *lo cultural*, que más que como una totalidad debe ser pensada como una dimensión o arista específica de los fenómenos humanos. Augé, por su parte, ha desarrollado la noción de *mundos contemporáneos* en sustitución del término de cultura, para referirse a modos de vida diversos, pero abiertos, imbricados y yuxtapuestos en varios planos (mediáticos, sociales, individuales), atravesados por la dialéctica entre lo local y lo global, los lugares y los no-lugares, lo masivo y la soledad, el consumo y la exclusión.

En este Dossier se ilustran algunas de estas dimensiones de la antropología del presente a través de trabajos de exploración etnográfica que deben mucho a las ideas aquí esbozadas. En el primero de ellos, Jesús Ogarrio nos describe la forma en la que las nuevas tecnologías de la comunicación son utilizadas por los jóvenes comcaac para recrear y difundir sus tradiciones culturales (pinturas faciales, vestimenta, artesanía, rituales), sus demandas políticas y la defensa de su territorio. A través de géneros musicales como el rock metal, el Hip Hop o la balada pop, los jóvenes recuperan cantos rituales de tradición oral que revitalizan y actualizan, difundiéndolos por el ciberespacio y en escenarios locales y translocales que propician la emergencia de una hiper-territorialidad *on line* y *off line*.

Saraí Piña, por su parte, analiza la imbricación del mundo del turismo y los turistas con el mundo del chamanismo tradicional y neo-tradicional en la Sierra Mazateca. El turismo chamánico asociado con el consumo de hongos psicoactivos ha dado pie al surgimiento de un mercado de prácticas pseudo-rituales para satisfacer la demanda de viajeros venidos de todas partes. Ello ha convertido al pueblo de Huautla de Jiménez en un santuario de peregrinación para *new agers*, neo-hippies y psiconautas de todo tipo, menos interesados en la cosmología y la terapéutica autóctona que en la experiencia sensorial, individual y descontextualizada.

En la tercera contribución a este Dossier, Gustavo Sánchez nos ofrece una etnografía del mundo de los migrantes por estilo de vida que habitan

en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Una ciudad a la que arriban personas provenientes tanto de México como de países extranjeros, atraídos por la búsqueda de un modo de vida alternativo asociado con el mundo indígena y a diversas expresiones culturales: artísticas, políticas, espirituales o ecológicas.

Por su parte, Itzel Martínez Arellano nos propone en su trabajo una aproximación al mundo de los indigentes urbanos que viven en las calles de la Ciudad de México. La trashumancia urbana nos lleva a reflexionar sobre la condición, la identidad y las estrategias de quienes circulan y habitan en la vía pública, personas en su mayoría adultas que se apropian y resignifican a su manera los espacios urbanos, y que tejen acuerdos y modos de convivencia tanto con los transeúntes como con las instituciones que los asisten.

Barut Cruz Cortés, aborda desde las entrañas de sus interlocutores, el fenómeno de la discapacidad y el mundo de los discapacitados motrices. A través del testimonio de sujetos con discapacidad, se reflexiona sobre su situación familiar, social, sexual o laboral, y sobre la percepción que tienen de su propia identidad (pues al contrario de lo que muchos piensan, no todos los discapacitados se consideran como tales), en contraste con el etiquetado que reciben de los otros por la vía del estigma y el estereotipo.

En el sexto artículo, Karina Juárez nos introduce en el mundo de los fans de la cultura popular asiática, específicamente la japonesa, conocidos como *Otakus*. Alentada por el gobierno nipón, pero sobre todo gracias a la difusión a través de Internet y las redes sociales, el mundo de la cultura *Otaku* ha arraigado entre los jóvenes mexicanos que se identifican con el orientalismo propio del anime, el manga, el *cosplay*, la música, las series televisivas, la comida y el conjunto de las expresiones del *ethos* japonés. Su impacto es revelador de las demandas de conversión y apropiación de identidades culturales consideradas alternativas en el contexto de la globalización.

Dinorah Contreras abre el camino para ofrecer un testimonio del mundo de la comunidad coreana en nuestro país, a través de la etnografía de una Iglesia cristiana de origen coreano asentada en la Ciudad de México. Ejemplo destacado de cultura viajera, se describen la organización, la interacción y las manifestaciones interculturales que se dan entre los integrantes de dicha Iglesia, conformada por coreanos, no coreanos y coreanos no coreanos (es decir, coreanos nacidos o venidos de Corea, mexicanos y coreanos nacidos en México).

El último artículo de este Dossier, escrito por Francisco de la Peña, es una incursión etnográfica en el mundo de la política y el quehacer de los

representantes políticos del Congreso de la Ciudad de México. Describe el aparente contraste que se da entre las sesiones ordinarias, orientadas a la actividad técnica y racional para elaborar y negociar iniciativas y reformas legales y políticas, y las sesiones solemnes, donde la ceremonia, la conmemoración y la ritualidad son preponderantes. Se busca demostrar que más que contraponerse, tanto las sesiones ordinarias como las solemnes demuestran la importancia que la puesta en escena, la teatralización y la mediatización tienen en la esfera de la política y en el quehacer de los actores políticos, dentro y fuera del recinto parlamentario.

La antropología del presente lo es de los mundos contemporáneos, pero también de los mundos emergentes, que nacen por doquier, y los trabajos aquí reunidos aspiran a ilustrar los muchos terrenos a explorar por quienes nos dedicamos al estudio de los grupos, comunidades y colectividades humanas. Ellos son el producto de un esfuerzo colectivo que desde hace muchos años venimos alentando en la ENAH, con el fin de promover la investigación y abrir la discusión y la reflexión sobre la antropología por venir.

Francisco de la Peña Martínez

De la hiperculturalidad a la hiperterritorialidad. Defensores del territorio comcaac, cantos, tecnologías y nuevas luchas por la vida

Jesús Ernesto Ogarrio Huitrón*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El presente artículo lleva a cabo una reflexión teórico-metodológica a partir de la experiencia etnográfica dentro y fuera del territorio comcaac. Con ello, se busca dar cuenta de las posibilidades de comunicación y tránsito que las nuevas tecnologías van trazando al incorporarse a la vida cotidiana, ya que permiten la configuración de nuevas formas de ser y estar. Así, la noción de hiperculturalidad se vuelve cada vez más necesaria para ser incorporada como una matriz de análisis de los fenómenos de la contemporaneidad. El artículo aquí presentado pretende ensanchar las posibilidades de análisis de dicha noción a partir del trabajo etnográfico con los comcaac, para establecer las bases materiales y simbólicas que den paso a la noción de hiperterritorialidad.*

PALABRAS CLAVE: *Hiperculturalidad, “Defensores del Territorio Comcaac”, territorio, redes sociales, cantos, co-presencia, hiperterritorialidad.*

From hyperculturality to hyperterritoriality. Defenders of the Comcaac territory, songs, technologies and new struggles for life

ABSTRACT: *This article carries out a theoretical-methodological reflection based on ethnographic experience inside and outside the Comcaac territory. To this end, this paper presents an account of the communication and transit possibilities that new technologies provide —once incorporated into daily life— since they allow the configuration of new ways of life and living. As a result, it becomes increasingly necessary to incorporate the notion of hyperculturality as a matrix of analysis with regard to contemporary phenomena. This paper expands the possibilities of analyzing the said notion through ethnographic work with the Comcaac and thus establishes the*

* ogarrioshanti@gmail.com

material —and the symbolic bases— that may pave the way to the notion of hyperterritoriality.

KEYWORDS: *Hyperculturality, “Defenders of the Comcaac Territory,” territory, social networks, songs, co-presence, hyperterritoriality.*

PREÁMBULO

Actualmente, los *comcaac* son mejor conocidos como seris, nombre “registrado en los documentos históricos desde 1692” [DiPeso y Matson 1965 *apud* Marlett 2006]. Sin embargo, ellos prefieren ser llamados *comcaac*, “un sustantivo plural, el singular es **cmiique** [...]”. “En la década de los setenta, por decreto presidencial les fue restituido parte de su territorio ancestral. La Isla Tiburón (110 000 ha) quedó como propiedad comunal, Ejido Desemboque y su anexo Punta Chueca (90 000 ha) como propiedad ejidal” [Luque y Doode 2009]. Su población al día de hoy apenas supera los mil doscientos habitantes entre ambas comunidades, según datos del gobierno actual.

Múltiples son las razones que atraen a los investigadores, así como a las distintas disciplinas y enfoques con los que se ha observado al territorio *comcaac* y su cultura milenaria. Este pueblo ha motivado a que se hayan hecho estudios relacionados con el tema de finales del siglo XIX, como el de William J. McGee, *The Seri Indians* [1898], de carácter antropológico, quien se acercó a un grupo de seris con los que vivió por algún tiempo, logrando así, una densa descripción de su forma de vida y organización ancestral, y uno de los registros más completos de la época. Posteriormente, en el siglo XX, grandes aportaciones, como el trabajo de Fleger y Moser [1985], quienes a partir de un riguroso ejercicio interdisciplinario (entre la biología-botánica y la lingüística), lograron la compilación y clasificación de una amplia gama de especies vegetales y registraron sus propiedades alimenticias, al basarse en los saberes de orden tradicional desarrollados por los *comcaac* durante milenios.

Por otra parte, Carolyn O’Meara [2004], se acerca al territorio *comcaac*, a partir de las referencias espaciales expresadas en topónimos (nombres de lugares) en *cmiique iitom*, construcciones lingüísticas que ubican un evento y sus características como punto de referencia en el espacio. La lingüista estudia las rutas y desplazamientos en la navegación del mar y las estrellas que los pescadores utilizan para su traslado de un punto a otro dentro del territorio. En su trabajo se aproxima a la construcción simbólica del espacio de los *comcaac* contemporáneos a partir de las experiencias cotidianas con el territorio. En las narrativas personales en torno al paisaje, los actores dan cuenta de que el territorio también se encuentra inscrito en la memoria.

En ese sentido, el trabajo de Carlos Ogarrio [2011], es una referencia importante en torno a los mapas memoria y la tradición oral de los *comcaac* contemporáneos, ya que durante los últimos veinte años ha recopilado una gran variedad de cantos tradicionales, así como las nuevas composiciones de la familia Barnett. Tales expresiones poéticas comprenden no sólo una cualidad estética del *cmiique itom*; detrás de cada canto hay un gran conocimiento, evidencia de una profunda relación material y simbólica con los elementos y fuerzas que conforman el *Hant Comcaac*.

Desde la etnomusicología, Otila Caballero [2016] se aproxima a los *hacáatol cöicóos* o los así llamados cantos de poder, los cuales han llamado su atención por sus cualidades medicinales. Dichos cantos deben ser ejecutados única y exclusivamente por un *haaco cama* (“chamán” o “brujo”), ya que nadie más tiene el poder de dominar y contener su fuerza. Caballero se acerca al poder curativo de los cantos de poder a partir de las narrativas de los abuelos Barnett, Astorga, Montaña, Ibarra y Morales, para analizar los cantos desde su estructura lingüística y musical. El misticismo que está detrás de los *hacáatol cöicóos*, le atribuyen cualidades curativas muy poderosas, pero en ciertas ocasiones pueden representar peligro, algo que puede llegar a asustar a las personas, “esos cantos no se cantan en cualquier lugar, no son para las fiestas, porque cada vez que alguien hace esos cantos las fuerzas de la naturaleza se mueven, se dice que hasta pueden llegar a causar terremotos y huracanes. Son palabras muy antiguas, y ya son muy pocos los que saben su verdadero significado, solo un haaco cama es capaz de entenderlos, de componerlos y utilizar su verdadero poder [...]” [Zara Monrroy, Punta Chueca, 2014].

El poder de los cantos de la antigua tradición musical de los *comcaac*, radica en su significado, en la historia que está detrás de las palabras, según los abuelos Barnett, al momento de ser ejecutados existe una conexión directa con las fuerzas de la naturaleza y con aquellos espíritus que les enseñaron a construir el territorio a partir de la palabra, donde el canto es la única forma en la que se puede estar en el *Hant Comcaac*.

Tú puedes estar parado aquí y no estar bien parado en mi tierra. Si le cantamos al cerro y al mar, invocamos ese poder, a la fuerza de ese momento, eso es una forma de agradecer, pero también una forma de estar aquí, si no sabes cantar, estás y no estás en esta tierra. Cuando formas parte de esta tradición, estos cantos simplemente te llegan, se escuchan entre los cerros, en el eco del mar y las montañas de la isla. Son mensajes de los espíritus que cuesta mucho tiempo entender su total significado. Hace pocos días descifré el significado de este canto que escuché hace veinticinco años cuando fui a la Isla del Ángel de la Guarda,

allá en la punta de un cerro picacho en forma de vela. Estaba contemplando el atardecer viendo hacia la Baja California sobre un médano, de pie y con los brazos extendidos, porque esto sólo llega por inspiración divina en lugares muy especiales. Ahí en ese lugar, por primera vez, escuché este canto y ahí mismo lo canté [Francisco “Pancho Largo” Barnett, Punta Chueca, 2013].

“Yo soy tú, tú eres yo”

“He haa ha ha, Me haa ha ha

He haa ha ha, Me haa ha ha

He haa ha ha, Me haa ha ha

He haa ha ha, Me haa ha ha...

Me haa ha ha, he haa ha ha

Me haa ha ha, he haa ha ha

Me haa ha ha, he haa ha ha

Me haa ha ha, he haa ha ha...” [Ogarrio 2011: 72].

Esta canción habla de sí mismo y después habla de la segunda persona que está presente cuando uno canta. *Me haa ha ha*: Tú eres, tú eres, tú eres el que vive para siempre, tú eres el que lo hace todo, tú eres el bien de todo, tú eres el todo. *He haa ha ha*: Yo soy, yo soy, yo soy el que vive para siempre, yo soy el que lo hace todo, yo soy el bien de todo, yo soy el todo. Entonces analizándolo y meditándolo por mucho tiempo he llegado a una conclusión de cuál sería el propósito de la canción. Y es que la canción es para ti y es para mí, entonces esto tiene que ver mucho con la actitud de uno mismo; por ejemplo, de tu actitud, de mi actitud, de tu forma de ser, de mi forma de ser, tus pensamientos, mis pensamientos, tus rencores, mis rencores, tu buena voluntad, mi buena voluntad, así va la canción [Francisco “Pancho Largo” Barnett, Punta Chueca, 2013].

Los cantos en *cmiique iitom*,¹ dan cuenta de una territorialidad muy particular construida desde las arenas de la subjetividad, con efectos reales en sus formas de socializar la naturaleza a partir de los saberes encerrados detrás de cada canto. Son la unidad de análisis que se toma como referencia principal para problematizar las hibridaciones [García-Canclini 1990] y mestizajes culturales, producto de las relaciones e intercambios simbólicos

¹ El *cmiique iitom* (lengua seri) es una lengua aislada. Se ha hipotetizado que es parte del tronco “hokano”, pero según han probado las investigaciones la evidencia es poca. Véase Marlett [2006]. Las palabras *cmiique iitom* o lengua *comcaac*, contenidas en este texto serán interpretadas a partir del diccionario [Moser y Marlett 2005]. El texto contiene algunas transcripciones propias de cada informante, las cuales serán respetadas ya que existe una formalidad gramatical que pretende articular *cmiique iitom*, a estructuras.

que se dan dentro y fuera en los mundos de Internet. Pero ¿qué relación puede haber entre una antigua tradición musical, los mundos de Internet y el despliegue de nuevas formas de ser y estar en el mundo global? El valor epistemológico de la antigua cultura musical de los *comcaac* radica en la plasticidad que deviene en su transfiguración, cualidad que le ha permitido ser uno de los motores principales del cambio social para las nuevas generaciones, quienes los utilizan como un soporte simbólico consistente en su dimensión material para la defensa política del territorio. Por lo tanto, los cantos en *cmiique iitom*, van más allá de ser una particularidad histórica de sus tradiciones estéticas. Ya que conforma una especie de nudo borromeo, que entrelaza los elementos que configuran la memoria, el territorio y la identidad de los *comcaac* del pasado, del presente y del futuro. Una de las “líneas de fuga” y retorno de los procesos de desterritorialización y reterritorialización [Deleuze y Guattari 2004] de la cultura *comcaac*, en su devenir dentro y fuera de los mundos contemporáneos. En ese sentido, se busca aportar una referencia cruzada entre el “mapa de las mutaciones comunicativas y culturales” [Martín-Barbero 2010], y las “nuevas territorialidades” [Haesbaert 2011] en las que los *comcaac* contemporáneos van trazando su propia versión de la modernidad, a contrapelo del modelo hegemónico occidental.

Hay muchos espíritus en nuestro territorio, siempre hubo muchas guerras por estas tierras, porque es un lugar sagrado, aquí es de los pocos lugares en el mundo donde el ser humano puede hablar con la naturaleza, aquí está la conexión con otros mundos naturales, donde los animales son como dioses. De donde viene y va la vida después de la muerte, aquí está esa conexión para que el ser humano pueda entender toda esa información de universo. Y todo eso a nosotros los *comcaac*, nos lo enseñaron los gigantes, nos enseñaron a vivir, nos enseñaron a pensar, por eso conocemos de la tradición, del idioma y del canto. Ellos llegaron a estas tierras antes que nosotros, pero nos eligieron para guardar sus conocimientos, y después de haber terminado su trabajo con nosotros, se marcharon. Desaparecieron, pero sus palabras quedaron como un algo escrito dentro de la memoria de los *comcaac*. Nosotros los viejos tratamos de seguir las instrucciones que nos dejaron los *ziix coosyat*, y aunque nunca hemos visto a uno de ellos y parezca una historia sin base, para nosotros es verdad [Francisco “Pancho Largo” Barnett, Punta Chueca, 2012].

Diana Luque [2006], muestra que el territorio *comcaac* se conforma esencialmente por su gente y por toda una gama de saberes contenidos en la tradición oral, que dan cuenta de las nuevas territorialidades que se tejen en el contexto del Estado-nación y la globalización económica y cultural.

Luque, tuvo la fortuna de ser guiada hacia los lugares sagrados que rodean la Isla Tiburón, de la mano del antiguo Jefe del Consejo de Ancianos, quien antes de que su salud le impidiera recorrer largas distancias, le mostró en viva voz las referencias más importantes de su linaje. La autora muestra evidencias de que los *comcaac* contemporáneos han dejado de ser objeto de investigación, para convertirse en agentes de cambio a partir del uso y reapropiación de sus saberes ancestrales en torno al territorio. A partir de ello, muestra el potencial político de la reivindicación étnica, que deviene de las nuevas territorialidades que se van construyendo en torno a las disputas internas y externas por el territorio.

De acuerdo con esto, el presente texto es un intento por capturar el reflejo de una arista de la globalización y la imagen de sus efectos políticos en lo material y simbólico, la cual encuentra en su mismo reflejo una compleja trama de acontecimientos que se desbordan de sus trincheras culturales, temporales y espaciales. Una especie de Aleph al estilo de Borges [1974], donde nuestra Beatriz a invocar es el territorio como una entidad que pareciera desdibujarse de su relación intrínseca entre lo material y simbólico, para dejar paso a un sinfín de posibilidades que obligadamente pasan por los ojos de quien lo escribe como un testigo viviente de ese torbellino de información, donde los tiempos y espacios se cruzan y entrelazan para dar paso a la hiperterritorialidad. En ese sentido, tal posibilidad se apoya en las narrativas múltiples que se cruzan en los mundos del ordenador con efectos políticos en la construcción de lo real, para dar cuenta de lo simultáneo y lo múltiple que hay en la yuxtaposición de los procesos humanos. Una serie de fenómenos concomitantes que dan vida a la hiperculturalidad, en tanto a fenómeno tecnológico, y el despliegue de las narrativas con sus efectos políticos en contextos considerados marginales geográficamente, que en su constante devenir dan paso a la hiperterritorialidad, la cual no podría ser definida sin el dato etnográfico que representa tales desplazamientos materiales y simbólicos.

INTRODUCCIÓN

El patrimonio cultural de los *comcaac* del siglo XXI se expresa en el arte, principalmente en la tradición lírica del canto; en su palabra está viva la memoria de los ancestros, expresión de sus múltiples formas de relacionarse con el tiempo y el espacio. Por lo tanto, el *cmiiique iitom* o idioma que hablan los *comcaac*, es una mediación entre la conciencia, la palabra y la praxis del espacio; sin uno no puede existir el otro. Memoria y territorio se funden con cada palabra, el *Hant Comcaac* es la tierra, es el mar y es el cielo, es la Isla Tiburón, pero también es

su gente. “El hábitat y los comcáac son una misma cosa: ‘Hant Comcaac’. Su historia narra como los comcáac son gentes del mar y del desierto, desde que son comcáac. Gracias a *moosni* (tortuga marina), el mundo tiene tierra firme” [Luque 2006: 24]. Mar y desierto se vuelven uno en el Canal del Infiernillo (*Xepe Cosoot*), donde al día de hoy sobrevive una de las culturas antiguas más complejas y abigarradas del México contemporáneo.

Según Bowen [*apud* Luque 2006: 147], los *comcaac*, habitan la Costa Central del Desierto de Sonora, desde los siglos II y III d. C., fechas calculadas en relación con las piezas de cerámica encontradas en la región; no obstante, los abuelos sostienen que su estancia en la costa y las islas, data de por lo menos “10 mil años o más”, tal y como lo registró Diana Luque [2006] en su etnografía con don Antonio Robles, los *comcaac* “andaban por todas partes”; Elizondo [1999] advierte que en un primer momento de la Conquista, no representaron interés alguno para los colonos españoles, ya que su territorio y su forma de vida, no se prestaron para la explotación agrícola ni minera. No obstante, los *comcaac*, son sobrevivientes de múltiples intentos de exterminio decretados desde la Corona española, como una política la cual fue refrendada en “el Siglo XIX, por el naciente Estado mexicano” [Luque 2009].

La autora señala que para principios del siglo XX, “la comunidad contaba con alrededor de 130 miembros que se habían refugiado en la Isla Tiburón” [Luque 2009: 288]; sin embargo, para el año de 1904, el último intento de exterminio fue orquestado desde el gobierno de Sonora, por parte de Rafael Izabal, quien encabezó una expedición con 160 hombres, entre ellos, infantes pápagos, quienes les servirían como guías. El relato de Federico García y Alva [2018] donde se narra la expedición a la Isla Tiburón, da cuenta de un profundo racismo heredado de los colonos europeos quienes consideraban a los *comcaac*, como criaturas inferiores, “además de su vida salvaje, vagabunda y que no trabajaban para conseguir el sustento, para los misioneros, era considerado producto del pecado, lo más lejano a Dios [...]” [Luque 2009: 288]. Estigmas morales y sociales que hasta el día de hoy han sido un lastre para la gente nueva.

El Relato de García y Alva, es una muestra del odio que siempre nos han tenido a los *comcaac*, pero también es una muestra de que las mujeres siempre hemos defendido el *Hant Comcaac*. Esas mujeres que fueron capturadas y exhibidas como presas de cacería, en realidad estaban protegiendo a las demás familias de la matanza. Y aun así arrasaron con todos. Mi abuela me contó que de ese genocidio ocurrido en 1904, sobrevivieron solo dieciséis mujeres, y que de esas mujeres guerreras, descendemos todos los *comcaac* que existimos ahora. Ese relato es una muestra más de que nosotros siempre les hemos estorbado a los invasores, poco a poco nos fuimos quedando sin tierra y sin gente, los pocos que

quedamos seguimos siendo una amenaza para quienes quieren nuestras tierras. Para ellos seguimos siendo unos salvajes que no se quieren civilizar, por no aceptar los megaproyectos que quieren imponer en nuestros territorios sagrados. Están engañando a nuestra gente con ideas falsas de progreso y desarrollo, pero nosotros sabemos que los proyectos de la minería actual, son verdaderos proyectos de muerte, tan sólo hay que ver todo lo que Grupo México ha hecho en Sonora en estos últimos años. Lo más triste, es que todo esto viene de personas que se han dicho amigos de los *comcaac*, conocen perfectamente nuestros puntos débiles y eso los hace más peligrosos. Sus investigaciones sólo han dado pie al despojo de saberes y territorios. Para aquellos que traen sus megaproyectos, seguimos siendo ignorantes y holgazanes porque no queremos sujetarnos a sus normas de acumulación de capital. Nosotros seguimos siendo de alguna forma cazadores-recolectores y eso es otra lógica de trabajo y de vida [Gabriela Molina, Quetzaltenango, 2016].

LÍNEAS DE FUGA HACIA LA HIPERTERRITORIALIDAD

Byung-Chul Han [2018], al igual que Deleuze y Guattari [2004], plantean las bases filosóficas de los conceptos desterritorialización y territorialización en los procesos humanos, al advertir su comportamiento rizomático como una forma de representar los desplazamientos semánticos que se yuxtaponen en los tiempos y espacios de la globalización. El propio Han, brinda la posibilidad de pensar en la hiperterritorialidad, como un proceso concomitante a la propia yuxtaposición hipercultural, si se tiene en cuenta que las “diferentes formas y estilos de diferentes lugares y épocas son acercados en una hiperpresencia. De este modo la globalización elimina el aura de cultura haciendo de ella una hipercultura” [Han 2018: 55]. En consecuencia, la yuxtaposición hipercultural, es su concomitancia con los mundos, dentro y fuera del ordenador, elimina el aura de lugar. “Desespacialización y acercamiento se condicionan mutuamente. Los lugares se acercan y la desespacialización crea cercanía”. Desde su perspectiva, tal “pérdida del aura”, “desfactifiza” a las culturas en una suerte de transfiguración, resultado de su desespacialización, la cual más allá de despojarle de sus particularidades, le dota de cualidades muy otras a partir de la evanescencia de las fronteras geográficas, históricas y semánticas propias de la eliminación del aura morfológica de lo que se podría considerar cultura. “Apoyándose en la hiperculturalidad, uno podría llamarla híperrealidad”, misma que se desborda de los mundos del ordenador, crea realidades e incide políticamente en la transformación de las identidades que buscan la creación de nuevas formas de ser y estar en la “híperrealidad”, que en el caso de los *comcaac*, deviene en la creación y apropiación de nuevos territorios.

Sus nuevas territorialidades toman como punto de partida, la multidimensionalidad en las que opera su imaginario y su repertorio simbólico, mismas que van desde su tradición oral anclada al territorio, hasta el nuevo lenguaje de las redes sociales. Sin embargo, la amplitud del campo semántico en el cual se desplaza el seri contemporáneo, se ha ensanchado, el aura exotista desaparece hasta atravesar sus propias fronteras simbólicas, espaciales e históricas dando paso a la hiperterritorialidad.

El trabajo de campo en terreno y el uso de las redes sociales han funcionado como una herramienta de vinculación y seguimiento a posibles informantes clave, aun cuando la distancia física no es un problema para el abordaje directo a los sujetos. Tal es el caso de ciertas barreras culturales que se manifiestan en los llamados usos y costumbres que pueden llegar a ser un obstáculo para el desarrollo óptimo de una investigación en ciencias sociales. En este caso, las tecnologías móviles, han sido las herramientas que me han permitido acercar con mayor facilidad a los jóvenes, principalmente a las mujeres de Punta Chueca y Desemboque, ya que, en ese contexto, por costumbre, los hombres foráneos no podían acercarse directamente a las mujeres jóvenes. Las redes sociales, en especial Facebook e Instagram, han sido de vital importancia para alcanzar el diálogo cara a cara con informantes clave en los procesos culturales y políticos de las nuevas generaciones, como es el caso de Zara Monroy, Janeydi Molina y Gabriela Molina. El potencial de dichas tecnologías radica en la disponibilidad de comunicación directa y a distancia con los interlocutores principales de un proceso de investigación de larga duración, donde el investigador no puede establecerse de forma permanente dentro de la comunidad para el seguimiento de ciertos hechos que requieren observación constante.

En ese sentido, la reflexión metodológica va encaminada a las posibilidades que se presentan en los mundos rurales cuando las comunidades marginadas crean sus propias vías de comunicación a partir de ciertas apropiaciones tecnológicas y culturales de Occidente, con un fuerte sentido de reivindicación étnica y emancipación política. A partir de problematizar las posibilidades que existen en cuanto a recursos metodológicos, que en algunos momentos del trabajo en terreno se desconocen en su densidad teórica, pero que durante el proceso mismo de la investigación se tienen que improvisar para no perder el dato etnográfico.

Carolina Di Próspero [2017], a través de su investigación sobre *Live Coding*, da cuenta de la posibilidad de “construir un campo híbrido”, para “mostrar cómo los sujetos dan forma a la experiencia artístico-tecnológica”. En la descripción de su experiencia etnográfica, Di Próspero señala su preferencia por el concepto de co-presencia desde la mirada teórica de Anne Beaulieu

[2010], el cual permite mirar aquellas realidades “donde, continuamente los datos se encuentran con la realidad física” [Di Próspero 2017: 51].

Desde esta perspectiva, las posibilidades de hacer trabajo de campo pueden ser diversas y ofrecer la alternativa de combinar los métodos de trabajo en terrenos físicos y *online*, en el espacio virtual. Al tener en cuenta la mediación tecnológica de los espacios de Internet como una forma de aproximación, diálogo, y trabajo conjunto con los sujetos de investigación, se abre la posibilidad de la co-presencia [Beaulieu 2010] como un método que combina la praxis etnográfica y el seguimiento de “las culturas viajeras” [Clifford 1999] en su andar por el mundo, donde los límites del acompañamiento físico se desvanecen por los alcances de la mediación tecnológica. Pensar el trabajo de campo desde la co-presencia obliga a que nuestra relación con el informante/interlocutor sea permanente y constante a través de la mediación tecnológica de una computadora o un teléfono móvil.

En este caso, el dato etnográfico obtenido a partir de la “co-presencia” como una metodología de acompañamiento en permanente proceso de interlocución entre el investigador y los informantes, es un valioso recurso y con denso contenido empírico para advertir que los fenómenos de la “hiperculturalidad” [Han 2018] van más allá de los mundos del ordenador, pero que a su vez tienen su origen en los espacios de Internet. En la interfaz material y simbólica que gira en torno a los fenómenos de hiperculturalidad, el sujeto conforma uno de los ejes fundamentales para la construcción de nuevas formas de ser y estar, es decir, de nuevos territorios. En ese contexto, los *comcaac* contemporáneos se han apropiado de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación de una manera muy particular, la cual les ha dado visibilidad y presencia en los espacios nacionales e internacionales de la disidencia política y la reivindicación étnica, donde el despliegue de las identidades se ha convertido en un verdadero “baile de máscaras” de los procesos comunicativos.

En virtud de ello, la hiperterritorialidad que aquí propongo es despliegue material y simbólico que tiene su origen en los mundos dentro del ordenador, pero que a su vez tienen vida y lugar fuera de éstos en un constante devenir. Una mirada transversal a los efectos políticos de emancipación y reivindicación étnica que se potencializan en el contexto de la hiperculturalidad, la cual en su propio devenir histórico y geográfico da paso a la hiperterritorialidad, ya que su naturaleza rizomática tiende al constante desplazamiento espacio temporal en su forma y contenido. Dentro y fuera del ordenador se yuxtaponen múltiples realidades que son capaces de ser un poderoso aglutinante social con la fuerza de vincular a las viejas y nuevas generaciones, configurando nuevas formas de ser y estar que se desbordan de

sus propios alcances materiales y simbólicos de forma hiperterritorial. Por esa razón, en una cultura tan compleja y elástica como lo son los *comcaac*, la palabra cantada, herencia de una antigua tradición oral, funge un papel determinante para la acción de los sujetos individuales y colectivos. Al no haber contado con escritura, la palabra se convierte en la principal línea de fuga para entender los procesos múltiples que se despliegan dentro y fuera del *hant comcaac* en concomitancia con los procesos globales de la música indígena, el movimiento *new age*, el ciberactivismo, y las disputas frente a los megaproyectos que buscan implantarse en su territorio.

Para Fisher [2016], los productos culturales, pasan por una especie de proceso de despolitización de toda posible expresión de rebeldía, sobre todo en el campo de las artes, específicamente en la música contemporánea, donde todo discurso de disidencia política es incorporado al mercado para generar otros espacios de consumo cultural. Para el bloguero y ciberactivista británico “la música es el lugar donde los principales síntomas del malestar cultural pueden detectarse” [Fisher 2016: 12], como una condicionante que determina la cultura misma, en el “realismo capitalista.” Para los abuelos Barnett, y para muchos otros que se dedican a los cantos tradicionales dentro de la comunidad de Punta Chueca y Desemboque, la música es la forma de comunicarse con la naturaleza, de narrar historias, de curar personas, de invocar a los espíritus de sus ancestros. De construir territorio. Cuando los jóvenes comenzaron a cantar a su modo, ya desde hace dos décadas con *Hamac Caziim* (“Fuego divino”), ese llamado “malestar cultural”, pudo haberse sentido en la Nación *Comcaac*, sobre todo en los guardianes de la tradición, sin embargo, dicha transgresión a la norma con los años se convirtió en una veta de esperanza para las generaciones venideras, ya que esta agrupación de *heavy metal*, ha servido de inspiración no sólo a la gente de su comunidad, sino que al día de hoy son una de las principales referencias del rock indígena a nivel internacional. Al parecer, los síntomas de ese “malestar cultural” que señala Fisher, en el lugar de las expresiones musicales, en el caso de los *comcaac*, ha traído efectos positivos en los jóvenes para el fortalecimiento del tejido social de una etnia marcada por el despojo territorial y el exterminio.

Durante las pesquisas en terreno de forma intermitente durante los años de 2012 a 2015, pude observar que para la mayoría de las viejas generaciones los jóvenes eran los culpables del abandono de las tradiciones festivas, lúdicas y orales de su cultura. A pesar del panorama apocalíptico de las viejas generaciones, pude identificar un poderoso eje de articulación entre el pasado y el presente con miras hacia el futuro de la cultura *comcaac*, la música en *cmiiique iitom*, su principal referencia cultural. Expresiones estéticas que vinculan a viejas y nuevas generaciones en el devenir del *Hant Comcaac*, no obstante,

para tal interfaz cultural, las tecnologías de la información han tenido un papel fundamental para la construcción de las nuevas territorialidades que se despliegan en el contexto de la hiperculturalidad.

Desde mis primeras incursiones, dentro de la comunidad de Punta Chueca, aproximadamente por el año de 2010, comencé a percatarme de que a pesar de no haber señal de telefonía celular, había un uso preponderante del móvil, utilizado dentro de la comunidad principalmente, para almacenar y escuchar música. En ese entonces sólo ciertos lugares estratégicos, como la telesecundaria y la casa de gobierno contaban con una débil señal de Internet satelital. No obstante, los *comcaac*, mantienen una ardua relación con el mundo occidental desde ya hace poco más de medio siglo, la cual está basada principalmente en el comercio de artesanías y producto marino, así como la gestión cinegética, actividades artísticas y laborales altamente especializadas de las cuales ellos son expertos, y que al día de hoy los conecta con el mundo global. Múltiples necesidades, desde las clásicas “vueltas” a comprar víveres y demás insumos materiales para sostener la vida ribereña en la calurosa costa de Sonora, hasta las dramáticas salidas a los servicios médicos de urgencias más cercanos que, para ambas comunidades se encuentra en la ciudad de Hermosillo. Por otra parte, los intercambios de orden cultural, han conectado a los *comcaac*, con las demás etnias del mundo en eventos que van desde los intercambios rituales, hasta los diálogos de reflexión y acción política para la defensa de los territorios. Un sinfín de actividades políticas, culturales y económicas en las que ningún miembro de Nación *Comcaac*, puede permanecer anclado al territorio de forma permanente.

En el invierno de 2012, después de haberme graduado de la licenciatura, regresé a Punta Chueca para entregar algunos ejemplares de mi tesis a la familia Barnett. Don Pancho “Largo” Barnett, fue uno de los más interesados en seguir colaborando conmigo. “Si ya comenzaste ahora debes terminar, todavía hay mucha gente con la que tienes que hablar y yo tengo muchas cosas que contarte”. Con esas palabras, don Pancho, me impulsó de forma contundente a continuar con la investigación, no obstante, su petición corresponde a una de sus inquietudes más abrumadoras; que “el final de los *comcaac* está por llegar”; según él, porque las nuevas generaciones están abandonando sus tradiciones.

Un par de años después, abuelo Pancho “Largo” Barnett, me estaba relatando una de sus historias en torno a los cantos. Nos encontrábamos en la cerca de su casa, cuando de un momento a otro fuimos interrumpidos por la música de banda que sonaba en la cercanía. A unos pasos se veían dos chicas jóvenes con un dispositivo móvil a todo volumen. “Míralas” —Dijo el Abuelo Pancho— “quieren ser como los de allá afuera, mira cómo se visten,

ya no parecen mujeres *comcaac*, por eso te digo que están en peligro nuestras costumbres. Quieren ser como la gente de afuera, ahora con esos aparatos nada más se la pasan escuchando música *cocsar* (mexicano no indígena), ya no se acercan a los ancianos para aprender cantos e historias.” Mientras señalaba a las chicas que pasaban frente a nosotros, ellas escucharon claramente la acusación del abuelo, no obstante, respondieron con una cálida sonrisa la cual les eximia de toda culpa, y continuaron su camino.

A partir de entonces sentí curiosidad acerca del impacto de las nuevas tecnologías de la comunicación en ese contexto tan marginal, donde el acceso a la señal telefónica móvil y las redes de Internet es deficiente y de costos muy altos. Sin embargo, al día de hoy, en la Nación *Comcaac*, el uso de los dispositivos de comunicación tiene el mismo impacto que en los sitios urbanizados, ya que la disponibilidad de enlace y conexión a través de las redes sociales se ha convertido en una opción de comunicación entre sus pobladores, pese a las dificultades estructurales y climatológicas que impiden un enlace óptimo con los servidores de Internet. La anécdota de las chicas y el abuelo, de alguna manera me empujó a la incursión de nuevas formas de ver la realidad que entrelaza a la sociedad *comcaac*, con los mundos contemporáneos. Un punto de inflexión metodológica que me abrió la posibilidad de entender el *hant comcaac*, más allá de la visión de los abuelos. En ese sentido, con los abuelos pude aprehender el territorio desde la palabra cantada, una de las formas más antiguas de construir y transitar el *hant comcaac*, en sus múltiples dimensiones. Pero, por otra parte, los jóvenes muestran que la multidimensionalidad que comprende sus formas de hacer territorio, se extiende más allá de los límites espaciales y simbólicos de la Nación *Comcaac*.

El primer acercamiento que tuve en las redes sociales con las nuevas generaciones fue directamente con Zara Monrroy, una chica que aparecía en mis “sugerencias de amigos” de Facebook, y que de inmediato me llamó la atención ya que en su foto de perfil aparecía con el rostro pintado como los antiguos *comcaac*. Una poderosa imagen en primer plano que muestra su rostro con aquellas pinturas faciales con las que se reconocían entre clanes, y que al día de hoy son tendencia en las redes sociales de los *comcaac* contemporáneos. La agregué a mi lista de amigos, y comencé a darle seguimiento a sus publicaciones, en las que modela diferentes atuendos, pinturas y peinados ajenos a la tradición *comcaac*, pero que en su persona lucían formidables. Poco a poco comenzamos a charlar de cualquier tema dentro del chat, hasta que en el verano de 2014 nos conocimos en persona. Cabe mencionar que mi proximidad con los Barnett, le dio la confianza para poder dirigirse a mí, sin tener el estigma de ser un completo extraño dentro de su comunidad. Desde entonces, Zara ha sido mi principal informante/intermediaria, para

entrar al mundo de los jóvenes *comcaac*, relación que no sería posible sin el uso de las tecnologías móviles de la información.

Para este tipo de metodologías a distancia del sujeto o grupo de investigación es importante contactar a una persona, alguien que posea un papel clave en el colectivo que se estudia, y comenzar a seguir sus publicaciones, en un blog, Twitter, entre otras, para construir conexiones afines. Desde la perspectiva de Di Próspero [2017], tal vinculación será determinante para el camino táctico del proceso de investigación y el camino hacia el logro de la “co-presencia”. La autora considera fundamental incorporar la noción del *gatekeeper*, de Ekdale [2013 *apud* Di Próspero 2017], concepto clave para poder pensar en un proceso de investigación con la consistencia metodológica, la cual se puede desdibujar con facilidad cuando el campo etnográfico depende de las relaciones que se establecen en línea. Según la autora, en lo que Ekdale llama un *gatekeeper*, existe una persona con un rol clave dentro del grupo que se pretende estudiar, un interlocutor clave con la capacidad de hacernos entrar y establecer nuevas conexiones con otros sujetos clave.

El papel de Zara Monrroy, ha sido fundamental, ya que, de alguna manera, ella ha sido la “*gatekeeper*”, que me abrió las puertas a su mundo de cantos y poesía. Su papel clave como activista y artista de la comunidad de *Socaiix*, me permitió rápidamente establecer conexiones con más jóvenes de la Nación *Comcaac*, en especial las fundadoras del colectivo juvenil “Defensores del Territorio Comcaac”. Desde entonces les he seguido la pista por medio de las redes sociales, las cuales, me han facilitado la entrada a los territorios logrados y creados por las nuevas generaciones. Lo observado durante este tiempo me ha llevado a distinguir cuatro fenómenos muy particulares en el uso de las redes sociales por parte de los *comcaac* y que posiblemente ayuden a entender las dinámicas identitarias que se despliegan en sus redes sociales:

- 1.-Gran parte de los usuarios son mujeres jóvenes que mediante una *selfie*, muestran su rostro pintado con *hayéen ipáii* (“diseño de la pintura facial”), algunas con patrones tradicionales y otras con diseños propios. Constantemente suben fotos con diferentes diseños y en diferentes contextos donde aprovechan la oportunidad para hacerse un autorretrato y subirlo a su perfil de Facebook e Instagram. Recientemente se muestran con sus ropas tradicionales y su fusión con las ropas occidentales. No obstante, tal representación no se agota en la imagen, actualmente las jóvenes de *Socaiix*, acérrimas usuarias de las redes sociales, acaban de inaugurar la academia de *cmiique iitom*, “*Zeme yapxöt*”, familiares y discípulas de René Montaña, traductor de la comunidad y defensor de la tradición oral. Ahora ellas, encabezadas por Julia Montaña, impartían clases a niños, jóvenes y adultos apoyadas por material multimedia.

2.-Tanto hombres como mujeres, publican recurrentemente fotos de distintos lugares de su territorio, las imágenes hacen referencia de sus actividades, ya sean éstas, la cacería, la pesca o la conservación de flora y fauna. Dichas imágenes dan cuenta de que su estrecha relación con las nuevas tecnologías, no sólo se limita al uso del *Smartphone*; diez integrantes de la Guardia Tradicional, conforman el Grupo Cibertracker, quienes hacen un monitoreo integral del territorio, con la ayuda de *drones*, cámaras de alta resolución y equipo de georreferencias.

3.-La mayoría de sus interacciones y publicaciones son en *cmiique iitom* y, ante la ausencia de una red telefónica, la comunicación se agiliza de una población a otra por medio de las redes sociales y los mensajes de WhatsApp. En dichas publicaciones, se puede observar cómo los usuarios utilizan el *cmiique iitom*, para discutir asuntos personales o del colectivo que quieran conservar en secreto o lejos del entendimiento de agentes externos.

4.-A partir de 2014, Facebook e Instagram han servido como una plataforma informativa para mediatizar la nueva lucha por el territorio que han emprendido (principalmente) las mujeres de *Haxol Hijom*, quienes conforman el grupo de activistas: Defensores del Territorio Comcáac, con vínculos en *Socaiix*, mediante el Club Ecológico *Azoj Canoj*. Una lucha que comenzó generando vínculos y redes de apoyo a través de Facebook, y que al día de hoy es sostenida y alimentada por las nuevas expresiones musicales que buscan generar conciencia en propios y ajenos mediante la visibilidad que les dan las redes sociales y la música fusión que ha tenido mucho auge a nivel internacional. Por esa razón Janeydi Molina, ha sido la encargada de recuperar los cantos de poder de Coyote Iguana, y combinarlos con nuevos *beats*, para “llenar de la fuerza y el coraje” del antiguo guerrero, “el corazón de las nuevas generaciones.”

Me gusta mucho este canto porque cada vez que lo hago, siento mucha fuerza, mucha seguridad, pero también mucho coraje por lo que ha pasado mi gente. Este canto habla sobre un guerrero al que le hicieron daño defendiendo el territorio. Él era un gran guerrero que enfrentó a los colonizadores allá por el siglo XVII, después de mucho batallar con él, lo encerraron en un calabozo, y para poder escaparse de ellos comenzó a cantar esta canción que dice:

Hant ihpcom iyah topagui, topagui iyah
 Amimi imaac tixaz tixaz
 Xonoj iyah, isoj ziix ca zo ihyoma
 Isoj ihyomaho
 El corazón de la tierra vibra,

y en el centro del cielo se escucha
no me reconozco ni me *hayo* en este lugar
toda la tierra está vibrando [Janeydi Molina, Desemboque, 2017].²

Desde el pensar y sentir de los abuelos *comcaac*, los jóvenes están dejando su identidad; tal vez lo que pasa, es que los procesos de articulación entre las nuevas generaciones se relacionen en mundos imperceptibles para los viejos. Desde la perspectiva de Hall [2011], no es posible pensar en el concepto identidad como una totalidad unificadora, según el autor, su irreductibilidad “radica en el carácter central para la cuestión de la agencia y la política”, de esta forma, lo que sí es posible pensar antropológicamente son las formas de identificación, como una construcción “siempre en proceso”. Por ello debemos entender que “la identificación es un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción” [Hall 2011: 14-15].

Así que, de acuerdo con Hall, en lo que concierne a identidad, “siempre hay demasiada o poca: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad”, para las viejas generaciones los jóvenes están demasiado inclinados a la cultura occidental, por ello la falta o ausencia de identidad. Sin embargo, el devenir de los procesos concomitantes que se da en los mundos del ordenador y las redes sociales, han generado territorios inaccesibles para los abuelos *comcaac*, donde día con día se pueden observar cientos de *selfies*, que dan cuenta de nuevas formas de ser y estar dentro y fuera del *Hant Comcaac*. “La identidad sólo puede constituirse con la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo” [Derrida 1981; Butler 1993 *apud* Hall 2011: 14-15]. De acuerdo con ello, la identidad de los *comcaac*, se constituye a partir de los conflictos políticos y culturales con la sociedad occidental. Los cantos en *cmiique iitom*, representan un proceso de articulación y “sutura” entre las viejas y nuevas generaciones, su transfiguración constituye una sobredeterminación de sí mismos para tomar el lugar que les corresponde en la historia de los mundos contemporáneos. No sólo en una sobredeterminación que va más allá de las múltiples representaciones de sí mismos que posibilitan los espacios de Internet, y las fronteras abiertas propias de la hiperculturalidad en sus manifestaciones estéticas, sino en una sobredeterminación que se despliega por las vías de la politización y la lucha cultural propias de la yuxtaposición hiperterritorial.

² Este canto se encuentra inserto en el *track*, “No hay casualidad”, música fusión, en acompañamiento a Héctor Guerra y Andrés Guerra, del álbum *Desde el Infierno*.

DEFENSORES DEL TERRITORIO COMCAAC

En el presente apartado, se aborda el proceso de construcción mediática que ha dado visibilidad a la lucha cultural y política del grupo de jóvenes activistas “Defensores del Territorio *Comcaac*”, en contra de la empresa minera “La Peineta S.A. de C.V.”, la cual adoptó el nombre del santuario natural de forma deliberada. Tal acontecimiento despertó un nuevo ánimo de colectividad entre las generaciones más jóvenes, quienes han encontrado en las redes sociales una salida para hacer visible sus nuevas formas de ser y estar en el *Hant Comcaac*, a partir de la transfiguración de su identidad étnica y la defensa de su territorio mediante el activismo cibernético.

Durante estos últimos años de trabajo dentro del territorio *comcaac*, he tenido la oportunidad de establecer un diálogo con dos organizaciones juveniles conformadas y encabezadas principalmente, por mujeres de *Haxol Hijom*, del colectivo juvenil “Defensores del Territorio *Comcaac*”, y de *Socaiix*, pertenecientes al Club Ecológico *Azoj Canoj*”. En ambas asociaciones juveniles el factor de la identidad se convierte en una bandera de lucha, en la cual, las mujeres emergen como nuevos actores en la búsqueda de espacios en la escena política. Sus estrategias para la resistencia han sido construidas desde las esferas de lo cotidiano, donde la identidad cultural adquiere una dimensión política llevando el discurso ancestral del valor sagrado del territorio *comcaac*, a través de la transfiguración de su tradición musical. Una coalición de actores que desde la subalternidad han resistido de forma permanente frente a la violencia que implica el despojo, la pobreza y la discriminación.

Tales acontecimientos marcan el punto de partida de una nueva etapa en la vida cultural y política de este pueblo milenario en su encrucijada por conservar sus tierras y la salvaguarda de sus saberes. Una lucha donde las nuevas generaciones de jóvenes *comcaac*, se perfilan como los actores protagónicos de una resistencia política y cultural que tiene su lugar en dos frentes: uno, ante los grandes capitales de la minería transnacional, en el contexto del Estado Reformista del Régimen de Enrique Peña Nieto. El otro, tiene que ver con una lucha que se libra de forma cotidiana dentro de las propias comunidades *comcaac*, Desemboque y Punta Chueca, frente a los machismos que, en su momento, un gobierno corrupto y autoritario les negó la palabra por el solo hecho de ser mujeres y jóvenes.

Los nuevos actores de la resistencia cultural de los *comcaac*, emergen de la oscuridad de la indiferencia para hacerse ver y escuchar con la palabra de sus ancestros. En 2014, rompieron el silencio en oposición a la exploración minera dentro de los espacios arqueológicos de gran valor para la memoria

espiritual de los *comcaac*. El Cerro de la Peineta, volvió a ser llamado *Hast heemla* en el discurso y los pronunciamientos políticos de los “Defensores del Territorio Comcaac”, poco tiempo después en las redes sociales se lanzó el hashtag: #NoALaMineriaEnHantComcaac. Con ello las nuevas generaciones resignifican el valor sagrado de su territorio y lo llevan a una dimensión política para exigir los derechos que les han sido arrebatados dentro y fuera de su comunidad a través de la historia.

El siguiente testimonio corresponde a un momento coyuntural en la vida política de los comcaac, ya que, durante el año 2015, hubo dos mujeres aspirantes al cargo de Regidor Étnico, Zara Monrroy y Victoria Astorga. Lamentablemente fueron rápidamente sacadas de la jugada antes de siquiera definir y registrar a los candidatos, con el argumento de que su juventud y, por lo tanto, su falta de experiencia, a ninguna de las dos les permitiría ejercer el cargo con responsabilidad.

¿Cuándo va a ser el tiempo de los jóvenes, cuando ya estemos viejos? ¿Cuándo estemos sin fuerzas y sin voz? Al líder no lo caracteriza ni la edad ni el tiempo, a un líder lo caracteriza la humildad, el respeto, su actitud, su emprendimiento, sus ganas de vivir y hacer el bien a los demás, en pocas palabras un líder busca el bien común no importando su edad. Por mi parte, me considero una persona con mucha seriedad y que toma la problemática social muy en serio, y afirmo que estoy en el mejor tiempo para liderar. Hoy es cuando para dejar al joven volar, cuando éste se sienta con deseo de aportar algo a la comunidad [Victoria Astorga, comunicación en línea, 2015].

Adriana López y Marcela Coronado [2014], señalan el “carácter dinámico de las comunidades como punto de partida y como guía para el análisis y la acción” en la praxis intelectual de activistas y académicos. Sin embargo, advierten las autoras que al día de hoy, la visión con la que se les estudia sigue congelando a las comunidades en el tiempo y el espacio. En su obra, las autoras del INAH, compilan una variedad de investigaciones de todos los niveles académicos, las cuales dan cuenta de que los escenarios de movilización social y resistencia comunitaria son más abiertos y dinámicos en su relación con el mundo global y el uso de las nuevas tecnologías de lo que muchos investigadores de taburete puedan imaginarse. “Lo difícil, ahora, es encontrar comunidades en posesión pacífica de sus territorios, amenazados por todo tipo de actores externos y por reacomodos internos que se agudizan debido al parcelamiento de tierras, las migraciones, las políticas públicas y las inversiones privadas” [López y Coronado 2014: 9-10]. En ese sentido, su trabajo muestra la necesidad de incorporar nuevas nociones para que los

estudios antropológicos puedan abordar la complejidad de la acción de las comunidades indígenas en los nuevos escenarios que los confrontan con gobiernos y empresas que buscan despojarles de sus territorios.

En el caso de los seris, los añejos conflictos familiares y políticos dentro de Punta Chueca y Desemboque, le han dado un nuevo rumbo a la disputa por el territorio *comcaac*. Después de más de un año de mitotes y negociaciones por debajo del agua, llegaron los primeros remolques con el fin de levantar muestras de material rocoso, en abril de 2014, con el objetivo de buscar oro. La falta de información y la gran necesidad producto del fenómeno de la pobreza y la marginación, han llevado a algunas familias a tomar decisiones repentinas; incluso, sin consulta previa alguna, hacia los miembros de la comunidad. Del caso, las autoridades ejidales y comunales correspondientes, carecían de la información suficiente como para tomar una postura con respecto a la apertura minera. No obstante, pese al caos y la incertidumbre para muchos, se permitió el acceso de maquinaria pesada durante los primeros días del mes de noviembre de ese mismo año. Sin el peritaje arqueológico necesario y sin los estudios de impacto ambiental previo, “La Peineta Minera S.A. de C.V.”, comenzó labores de exploración minera en noviembre de ese mismo año. La empresa, de forma deliberada, utilizó el mismo nombre del santuario natural, el cual se encuentra ubicado entre los poblados de Punta Chueca y Desemboque.

Ubicada aproximadamente a unos 20 km de Punta Chueca, la reserva ecológica de *Hast heemla* (La Peineta) es reconocida por su gran valor simbólico y arqueológico para la cultura *comcaac*. “Nuestro territorio es sagrado, estamos viviendo sobre los huesos y la sangre de nuestros ancestros. Sangre que derramaron para defender estas tierras. No queremos que nada de eso se mueva de allí, porque si se llega a mover algo con esas máquinas, algo peor nos va suceder a todos los *comcaac* como pueblo; los espíritus piden no ser molestados” [Zara Monrroy, Ciudad de México, 2015].

Desde las primeras horas de la llegada de los remolques a la zona arqueológica de *Hast heemla*, los jóvenes expresaron su indignación. Representados mayoritariamente por mujeres, llevaron su sentir a la conformación de un frente de lucha dentro y fuera de sus comunidades, la cual ha sido mediatizada a través de las redes sociales. Los integrantes que forman parte de ambas comunidades representados por el colectivo “Defensores del Territorio *Comcaac*”, han jugado un papel fundamental para la suspensión parcial del proyecto de exploración minera. No obstante, una amenaza aún mayor ha llegado recientemente y con ello desafíos mayores para las nuevas generaciones que buscan mediatizar su lucha y lograr un alcance global en su nueva encrucijada frente al fenómeno de “acumulación por desposesión”

[Harvey 2003]. La empresa con el nombre Tiburón Agua y Electricidad, S.A. de C.V., pretende colocar una planta con dos turbinas hidroeléctricas en el Canal del Infiernillo, así como la creación de una inmobiliaria y de un parque industrial en la Isla del Tiburón.

El Canal del Infiernillo ha sido nuestra fuente de alimento desde tiempos ancestrales; en la Isla del Tiburón están los espíritus más poderosos de esta tierra, algunos de ellos tienen la forma de animales o plantas, otros están en los vientos y mareas. En la modernidad esos lugares también representan la base de nuestra economía y de nuestra autonomía política. Si esos megaproyectos entran al *Hant Comcaac* nos quedaremos sin trabajo, ya no habrá pesca, ni cacería, nos quedaremos sin hogar y sin memoria, sin futuro. Por eso hago un llamado a todos los jóvenes indígenas para que luchemos por detener el despojo de nuestro pasado, de nuestro presente y de nuestro futuro [Gabriela Molina, comunicación en línea, 2015].

La información llegó de inmediato hasta la Ciudad de México, cuando me encontraba en compañía de Zara Monrroy, y a través de Facebook, nos enteramos de la llegada de los primeros remolques a la zona arqueológica de *Hast heemla*. Los jóvenes de ambas comunidades buscaron las vías para expresar su indignación; representados mayoritariamente por mujeres, llevaron su sentir a la conformación de un frente de lucha que al día de hoy ha logrado una poderosa influencia, dentro y fuera de sus comunidades. Sus integrantes son representados en *Socaiix* por Zara Monrroy, fundadora del Club Ecológico *Azoj Canoj* (estrella) y, en *Haxol Hijom* por Gabriela Molina, fundadora y representante legal de los Defensores del Territorio *Comcaac*, estos últimos emprendieron las acciones judiciales para lograr los amparos correspondientes que les permitieron frenar el proyecto minero. No obstante, la situación es de suma complejidad y peligro para los jóvenes activistas; por su trabajo organizativo para detener el proyecto minero, Gabriela Molina está amenazada de muerte y desde agosto de 2015 tuvo que salir de su territorio.

En cuanto llegaron los remolques al territorio, de inmediato mi hermana, Gabriela, acompañada principalmente por las mujeres de la comunidad comenzaron su protesta irrumpiendo dentro de las asambleas de la comunidad para cuestionar el autoritarismo y la ignorancia de los gobernantes de aquel entonces. El objetivo era frenar las actividades de exploración y abrir una consulta previa con información veraz acerca del tema minero y solicitar un estudio de impacto ambiental a las autoridades correspondientes. Sin otros medios a los cuales recurrir, esta lucha, en sus inicios, se dio a conocer principalmente a través de las redes sociales, con el objetivo de conseguir apoyo externo de otras comunidades, así como de

diversos grupos y organizaciones políticas, académicos y ambientalistas, quienes en su momento fueron de gran ayuda para impedir la invasión minera. Después de poco tiempo otras jóvenes siguieron los pasos de mi hermana y a través de *Facebook*, conformaron el colectivo llamado, “Defensores del Territorio Comcaac”, quienes lograron hacer fuerte su lucha y lograr un alcance nacional en su nueva batalla contra los mega proyectos, una lucha que hasta el momento la tenemos ganada las mujeres [Janeydi Molina, comunicación en línea, 2017].

CONCLUSIONES

En algún momento de esta historia los abuelos Barnett, habían considerado todos los cambios estructurales y generaciones como el Apocalipsis de los *comcaac*, cambios profundos a nivel político, económico y cultural en la Nación Comcaac. La primera gran ruptura fue la construcción de la Carretera Federal, Kino-Punta Chueca, lo que implicó la modificación del paisaje y el malestar de los abuelos de Socaaix. “En los cerros hay cuevas, y si tiran los cerros, tiran las cuevas, esos son lugares sagrados, a esos lugares se va a meditar y por poder mágico, si los dañan, nos dañan a los abuelos” [Doña Lidia Ibarra, Punta Chueca, 2011].

Los cambios acelerados que trae la globalización que, ni la distancia ni el aislamiento se vuelven obstáculos para los mestizajes e hibridaciones propios de la yuxtaposición hipercultural. Fenómenos, que ya eran percibidos por los abuelos y, que les incomodaban mucho por la creciente presencia de gente extraña en su territorio, principalmente, por el auge del turismo chamánico, el cual, no hubiera sido posible sin las redes sociales, que potencializan el desplazamiento de aquellos aventureros que buscan experiencias místicas mediante el uso de enteógenos y que al día de hoy llegan en oleadas al Territorio Comcaac.

Pero por otra parte dicha visibilidad se ha potencializado por el “FestVital Xepe an Cöicoos y las Músicas del Mundo”, el cual cumplió su sexto aniversario en mayo pasado, un evento organizado por el Instituto Sonorense de Cultura, el cual ha reunido a cientos de artistas alternativos de múltiples regiones del planeta. Un lugar donde las familias pueden convivir con el pueblo *comcaac*, en las bellas playas de Punta Chueca, con el objetivo de compartir e intercambiar experiencias en torno al arte y la música entre las diversas culturas invitadas. Un espacio de intercambio y diálogo donde los jóvenes seris han encontrado un lugar para soñar y expresarse musicalmente sin ninguna inhibición. En cada edición debutan nuevos talentos locales en la que ofrecen grandes sorpresas a propios y a extraños.

De alguna manera se podría decir que los abuelos tenían razón, la profecía parece haberse cumplido, el fin de los *comcaac* se acerca, pero no como el que las empresas mineras quisieran que fuese. Es el fin de una era donde los jóvenes no tenían voz, es el fin de una época en la que se veía a los *comcaac*, como salvajes. “Ha llegado la hora en que dejen de despojar nuestras tierras y nuestros saberes” [Gabriela Molina, comunicación en línea, 2018].

Ahora los jóvenes encabezan una nueva forma de resistencia, una nueva lucha donde la transformación de sí mismos ha sido esencial para la sobrevivencia.

Para comprender los procesos de cambio que agobian a los ancianos *comcaac* y, llevar su nostalgia y ese sentimiento de pérdida a una apuesta por el futuro, vale la pena recordar las narrativas donde los jóvenes son capaces de sostener sobre su espalda la vida de los más pequeños. Una fiesta en honor de *Xiica Cmotomanoj* (tortuga *laud* o tortuga de siete filos), celebración de bienvenida a los ocho jóvenes hermanos que se transformaron en la “siete filos” cuando naufragaron en altamar hace centurias. Los cuales, según el relato de Juan Carlos Herrera [Punta Chueca, 2011], fueron sorprendidos por una tormenta mientras pescaban en mar abierto, y para no morir ahogados, el hermano mayor nadó con sus siete hermanos sobre sus espaldas hasta que la tempestad los obligó a transformarse en el reptil más grande de los océanos para seguir existiendo en su forma animal. Para los *comcaac*, *Xiica Cmotomanoj* es la encarnación de sus ancestros perdidos en el mar y su presencia viene acompañada de mensajes de tempestad o de esperanza.

En diciembre de 2011 apareció sin vida y, al parecer con el augurio de una nueva tempestad que hasta el momento amenaza con hundir la débil balsa en la que flota a la deriva el futuro de las nuevas generaciones de *comcaac*, y que en tiempos de la globalización, este meteoro se manifiesta con un rostro corporativo y transnacional que amenaza con arrasar con el *Hant Comcaac*, y toda la vida que se nutre de su existencia. No obstante, ante la nueva crisis, los jóvenes vuelven a recurrir a la transformación, al arte de reinventarse a sí mismos y convertirse en los mensajeros de la esperanza de vida que el *Hant Comcaac*, ofrece para su gente. Ahora, mediante la acción política de los jóvenes, se manifiesta esa otra dimensión del territorio que se expresa a través de la palabra, la cual hace un llamado a la memoria. Con la mediación humana de las nuevas generaciones, el *Hant Comcaac* se vuelve a manifestar para recordarles a todos sus *existentes* el carácter sagrado de su naturaleza y llevarlo hasta sus últimas consecuencias. La esperanza frente a la tempestad que identifica a los actores involucrados en una nueva reconfiguración de las relaciones de poder que transitan de lo sagrado a lo político.

Vale la pena recordar que en esta ocasión un grupo de mujeres nadaron en contra de la corriente hasta encarar y frenar una gran ola de despojos. Una lucha cultural y política que, orgullosamente sigue sumando más voces y nuevos ritmos, especialmente, esos que vibran en los corazones y las conciencias de la gente nueva, quienes como Zara Monrroy, Janeidy Molina, y muchos otros jóvenes más, representan las nuevas luchas por la vida; pero ahora al ritmo del *hip-hop*, alzan la voz por todos aquellos que han sido despojados de las ganas de seguir cantando.

REFERENCIAS

Beaulieu, Anne

2010 From Co-location to Co-presence: Shifts in the Use of Ethnography for the Study of Knowledge. *Social Studies of Science*, 40 (3): 1-18.

Borges, Jorge Luis

1974 *El Aleph*. Alianza Editorial. Madrid.

Caballero, Otila María

2016 *Hacáatol cöicóos: cantos de poder de la etnia comcaac*. Universidad de Sonora. México.

Clifford, James

1999 *Itinerarios transculturales*. Gedisa. Barcelona.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

2004 *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. Valencia.

Di Próspero, Carolina

2017 Antropología de lo digital: Construcción del campo etnográfico en co-presencia. *Virtualis* 8(15). <<http://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/219>>. Consultado el 26 de enero de 2018.

Elizondo, Domingo

1999 *Noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto, Sonora, 1767-1771*. UNAM. México.

Felger, Richard y Becky Mary Moser

1985 *People of the Desert and Sea. Ethnobotany of the Seri Indians*. The University of Arizona Press. Tucson, Arizona.

Fisher, Mark

2016 *Realismo capitalista*. Caja Negra. Argentina.

García-Canclini, Néstor

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.

García y Alva, Federico

2018 Expedición a isla tiburón de 1904. "Las Manos Yaquis". Baja California: Península California. <<http://labajacalifornia.blogspot.com/2018/02/expedicion-isla-tiburon.html>>. Consultado el 8 de septiembre de 2015.

Haesbaert, Rogério

2011 *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. Siglo XXI. México.

Hall, Stuart y Paul Du Gay

2011 *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu. Buenos Aires.

Han, Byung-Chul

2018 *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*. Herder Editorial. Barcelona.

Harvey, David

2003 *El nuevo imperialismo*. Akal. Madrid.

Hine, Christine

2004 *Etnografía virtual*. Editorial uoc. Barcelona.

Ingold, Tim

2015 *Conociendo desde dentro, reconfigurando las relaciones entre etnografías contemporáneas 2*. Universidad Nacional de San Martín. Argentina.

López Monjardin, Adriana y Marcela Coronado Malagón

2014 *Comunidades en movimiento*. Ediciones Navarra-INAH, México.

Luque Agraz, Diana y Shoko Doode Matsumoto

2009 Los comcáac (seri): hacia una diversidad biocultural del Golfo de California y estado de Sonora. *Estudios sociales* (17): 273-301. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-45572009000300012&lng=es&tlng=es>. Consultado el 11 de agosto de 2018.

Luque, Diana y Antonio Robles

2006 *Naturalezas, saberes y territorios Comcáac (Seri). Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental*. SEMARNAT-INE-CIAD. Hermosillo.

Marlett, Stephen A.

2006 La situación sociolingüística de la lengua seri en 2006, en *Situaciones sociolingüísticas de lenguas amerindias*, Stephen A. Marlett (ed.). SIL International y Universidad Ricardo Palma. Lima. <http://Lengamer.org/publicaciones/trabajos/seri_socio_pdf>. Consultado el 17 de marzo de 2013.

Martín-Barbero, Jesús

2010 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, 6ª. ed. Gustavo Gili. México.

McGee, William J.

1898 *The Seri Indians. Seventeenth Annual Report of the Bureau of America Ethnology*. Smithsonian Institution. Washington, D.C.

Moser, Mary y Stephen Marlett (comps.)

2005 *Comcáac quih Yaza quih Hant Ihíip hac. Diccionario Seri-Español-Inglés*. Universidad de Sonora-Plaza y Valdés. México.

Nabhan, Gary

2003 *Singing the turtles to sea. The Comcaac (Seri) Art and Science of Reptiles*. University of California Press. Los Ángeles, California.

O'Meara, Carolyn

2004 Lugares, estrellas y vientos, descripciones de rutas y narraciones del paisaje seri, en *Mapas del cielo y de la tierra. Espacio y territorio en la palabra oral*, Mariana Masera (ed.). UNAM. México: 251-274.

Ogarrío, Carlos (comp.)

2011 *Cantos de los Comcaac. El legado de los Barnett*. Universidad de Sonora/Jorale Editores. Hermosillo/México.

ENTREVISTAS

2011 Doña Lidia Ibarra, Punta Chueca.

2011 Juan Carlos Herrera, Punta Chueca.

2012 Francisco "Pancho Largo" Barnett, Punta Chueca.

2013 Francisco "Pancho Largo" Barnett, Punta Chueca.

2014 Zara Monrroy, Punta Chueca.

2015 Victoria Astorga, comunicación en línea.

2015 Sara Monrroy, Ciudad de México.

2015 Gabriela Molina, comunicación en línea.

2016 Gabriela Molina, Quetzaltenango.

2017 Janeydi Molina, Desemboque.

2017 Janeydi Molina, comunicación en línea.

Turismo y chamanismo, dos mundos imbricados: el caso de Huautla de Jiménez, Oaxaca

Saraí Piña Alcántara*
CIESAS-México

RESUMEN: *Desde los años 60, dos mundos que se pensaban sin conexiones, el turismo y el chamanismo, se han imbricado a través de flujos de información y movimiento como es el caso de Huautla de Jiménez, Oaxaca, lo cual ha desembocado en neochamanismos y apropiaciones culturales por parte de personas con intereses New Age, ante el segundo boom del renacimiento psicodélico, que ha impactado en las relaciones que guardan un vínculo con los bienes sagrados.*

PALABRAS CLAVE: *Turismo, neochamanismo, transnacionalización, sagrado, alteridad.*

Tourism and Mazateco shamanism, the social imbrications of two worlds:
the case of Huautla de Jiménez, Oaxaca

ABSTRACT: *Since the 1960s, two worlds that were thought to be without connection: tourism and shamanism, have become intertwined through information and movement flows such as in the case of Huautla de Jiménez—in the State of Oaxaca—and have resulted in neoshamanism and cultural appropriations by people with ‘New Age’ interests, in light of the second boom of psychedelic revival, thus impacting on the relationships linked with sacred goods.*

KEYWORDS: *Tourism, neoshamanism, transnationalization, sacred, otherness.*

Ante el contexto de sobremodernidad; entendido como el exceso de tiempo, de referencias individuales y de espacio o la superabundancia de imágenes y referencias espaciales que se traducen en un “encogimiento” del espacio

* sari.blue7@gmail.com

Fecha de recepción: 6 de junio de 2019 • Fecha de aprobación: 17 de julio de 2019

[Augé 2004: 26], la antropología se enfrenta a la elaboración de nuevos cuestionamientos ante sus sujetos de estudio, en un contexto cada vez más demandante. La antropología como ciencia social, ha incursionado en fenómenos y sujetos de estudios que antes eran relegados a otras disciplinas, pues éstos en su momento no llegaron a ser considerados lo suficientemente “exóticos” para ser estudiados por esta disciplina.

Ahora el desafío consiste en develar las contradicciones que implica la sobremodernidad, pues de alguna forma se desdibujan las fronteras de algunas supuestas “realidades localizadas”, o bien, de la alteridad, a la que se habían remitido los estudios antropológicos, ya que dichas alteridades simbolizadas en ciertas realidades, eran vistas como inamovibles. Ahora damos cuenta de que no existe un solo mundo, sino muchos mundos, cada uno con lógicas internas, y que a la vez se encuentran en contacto con otros mundos a través de múltiples relaciones que pasan por distintos niveles, escenarios y objetivos.

Un claro ejemplo de esto es el mundo del turismo, abordado en su momento desde una óptica economicista únicamente y dejando de lado las variables sociales y culturales. No obstante, no fue hasta hace poco más de 30 años, que el turismo fue considerado como sujeto de estudio antropológico, abordando al turismo como un proceso de flujos de desplazamientos físicos y de imágenes, estas últimas contextualizadas en los excesos de la sobremodernidad.

Ejemplo de dicho proceso es el turismo chamánico y psicodélico, que arriba a la Sierra Mazateca en el norte del estado de Oaxaca, en la ciudad de Huautla de Jiménez, y cuyo propósito es realizar la ingesta de hongos psicocibios.¹ En dicha cabecera municipal converge lo tradicional con lo contemporáneo. Y es en esa área de convergencia donde ciertas manifestaciones culturales que parecían no tener relación se reconfiguran en el espacio y tiempo, dándose así un ejercicio entre lo local y lo global, y desdibujando a ese gran “Otro” exótico, entendido como la figura idílica del chamán, para dar paso al neochamanismo autóctono y occidental. Cabe aclarar que, en el caso de Huautla de Jiménez, varios estudiosos se han dado a la tarea de entender, desde el marco ritual mazateco la ingesta de los hongos enteogénicos. Sin embargo, muy pocos han prestado atención al estudio orientado al impacto social del turismo en la cabecera mazateca, ya que se le había

¹ Hongos que contienen sustancias psicoactivas como la psilocibina, la psilocina y la baeocistina.

percibido como un mundo aparte.² El presente artículo es el resultado de un extenso trabajo etnográfico, que he realizado en los últimos 12 años a través de metodología cualitativa, como estudios de caso, conversaciones a profundidad y etnografía densa, tanto con anfitriones, figuras clave de la comunidad de Huautla de Jiménez, así como con una muestra representativa de diversos perfiles de turistas que visitan la zona.³ Este estudio etnográfico dio como resultado una tesis de licenciatura y actualmente se sigue trabajando en la zona como parte del estudio para poder acceder al nivel de maestría.

Ahora bien, vale la pena preguntarse: ¿qué es lo que caracteriza a este mundo de turistas? ¿Qué es lo que lo hace peculiar? Si lo comparamos con otros mundos turísticos, desde la visión de aquel mundo turístico de grandes masas, que ofertan destinos paradisiacos, conviene dilucidar de igual manera y preguntarse: ¿cuáles son las imbricaciones socioculturales que tiene este mundo turístico con sus anfitriones?, en este caso los mazatecos, ¿las nuevas prácticas espirituales contemporáneas occidentales pueden converger con lo “tradicional” o “lo originario”? O, por el contrario, ¿estas prácticas apropiadas por foráneos se enclavarían en un tipo de colonialismo y apropiación cultural? Para responder dichas cuestiones haremos un recorrido por estos mundos y el proceso de imbricación, tanto del mundo mazateco, como del turismo que arriba a tierras huautlecas.

EL ENCUENTRO IDÍLICO CON EL MUNDO MAZATECO

La ciudad indígena de Huautla de Jiménez se ubica en la Sierra Mazateca, enclavada en la sierra Madre Oriental, en lo que se conoce como la Mazateca Alta. Pertenece al distrito de Teotitlán del Camino y colinda con los municipios de Tehuacán, Cuscatlán, Tuxtepec y Orizaba. Dentro de su sistema chamánico, los mazatecos utilizan los hongos enteogénicos de tres principales especies: *Psilocybe caerulescens* o “Derrumbe”, *Stropharia*

² Uno de los pocos trabajos relacionados con este tema es el de la Dra. Magali Demanget [2000] en *El precio de la tradición. En torno a los intercambios entre riqueza económica y espiritual en la comunidad mazateca Huautla de Jiménez, Oaxaca*.

³ Las conversaciones fueron realizadas durante cuatro años (en lapsos de seis meses) con poco más de 60 turistas, con ellos platicué continuamente en diferentes temporadas de campo. En varios casos ejercí la observación directa e incluso participante. Estuve presente en algunas ingestas del enteógeno por parte de estos turistas, los observé antes y después de su acercamiento con el hongo. El método empleado para tener acceso a sus declaraciones fue el denominado muestreo bola de nieve.

cubensis también llamado “San Isidro”, y los *P. Mexicana Heim* conocidos por los mazatecos como “Pajaritos”.

El uso ritual de estos enteógenos⁴ saltaron a la fama por la imagen de una *chjota chjine*⁵ llamada María Sabina Magdalena García. Curandera que fue centro de atención por parte de investigadores como, Gordon Wasson, Gutierre Tibón, Fernando Benítez y Salvador Roquet, quienes dieron a conocer al público en general la práctica de curación por medio de los hongos enteogénicos o *ndi xitjo* (“pequeño que brota”), como los llaman los mazatecos. A partir de la exhibición de dichos rituales en distintos artículos, se impulsó de manera sorpresiva el fenómeno de turismo nacional e internacional en la región.

Antes de la llegada de los turistas, esta ciudad indígena se encontraba en un contexto político y económico crítico, dada su inclusión a lógicas globalizantes y de integración nacional. Estos procesos impactaron sus modos de vida y producción; y facilitaron el encuentro entre el mundo turístico y mazateco. Cabe señalar que en los años 50 del siglo pasado la cultura mazateca tuvo un resquebrajamiento en lo que algunos autores concebían como la identidad mazateca, ligada a sus actividades como campesinos y productores insertados en la cultura del maíz. La inserción de los mazatecos a dinámicas capitalistas fue a través de la creación de carreteras para agilizar la llegada de bienes comerciales.

Las aperturas de vías de comunicación orillaron a que las formas usadas por los mazatecos para la organización del trabajo, las cuales estaban determinadas por el parentesco por consanguinidad, por la afinidad y el ritual, cedieran al trabajo asalariado o a la familia nuclear [Boege 1988: 37]. Los mazatecos, así como muchos otros grupos indígenas en el país, enfrentaron una “integración vertical”, en donde se despoja al campesino de su tierra, y no es orillado a que se dirija a las zonas urbanas; por el contrario, se le mantiene en ella y se le somete al proceso industrial mediante el crédito [Portal 1986: 22]. La construcción de carreteras se intensificó en los años 60 para conducir a los centros de captación del café, en tanto que en la Mazateca Baja, hacia las distintas cabeceras municipales [Portal 1986: 46]. A nivel político, la Sierra Mazateca se vio impactada por el divisionismo por parte de partidos políticos, los cuales resquebrajaron la organización comunitaria de dichos pueblos mazatecos, intensificando aún más las diferencias presentes en la comunidad. Estos acontecimientos impulsaron a que el

⁴ (“Dios dentro de nosotros”). Sustancias vegetales que, al ser ingeridas, proporcionan una experiencia que liga a la cuestión mística.

⁵ (“Gente de conocimiento”).

mundo mazateco tuviera cada vez más contacto con los flujos de movilidad que contraen la globalización y la lógica capitalista. Cabe señalar que antes del primer momento de auge psicodélico, los mazatecos ya tenían contactos con extranjeros y demás personas que habían iniciado estudios sobre micología en la región.⁶



Foto 1. Huautla de Jiménez, Oaxaca. Fotografía de Saraí Piña, 2019.

⁶ Las primeras investigaciones etnomicológicas sobre los hongos alucinógenos en Oaxaca las inició Johnson quien observó una ceremonia nocturna con los hongos alucinógenos en Huautla de Jiménez, en 1939. Puede consultarse esta información en Virginia Ramírez-Cruz, Gastón Guzmán y Florencia Ramírez-Guillén [2006]. Las especies del género *Psilocybe* conocidas del Estado de Oaxaca, su distribución y relaciones étnicas. *Revista Mexicana de Micología* (23): 27-36. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88302305>>, y <<https://www.researchgate.net/publication/237041709>> Las especies del genero *Psilocybe* conocidas del Estado de Oaxaca su distribucion y relaciones etnicas>. Consultado el 3 de abril de 2019.

Además, el Instituto Lingüístico de Verano, liderado en aquella región por Eunice Victoria Pike, quien escribió sobre el hongo y su relación simbólica con la figura de Cristo. Véase en Gastón Guzmán [2014]. Análisis del conocimiento de los hongos sagrados entre los mazatecos después de 54 años. *Etnoecológica*, X (1), abril: 21-36.

EL MUNDO DE LOS CHJOTA CHJINE: SISTEMA CHAMÁNICO MAZATECO

Para entender por qué cientos de personas se han volcado a las prácticas chamánicas de los mazatecos, es pertinente ofrecer una breve explicación sobre el mundo chamánico mazateco, y para ello habrá que preguntarse cómo es que los mazatecos conciben su espiritualidad, la cual ha sido transnacionalizada. Adviértase que ésta es leída desde una construcción ultramoderna que se nutre de la circulación de productos, información y personas a través de tecnologías contemporáneas,⁷ generando así nuevos escenarios o niveles en los que se relacionan, tanto en el mundo chamánico mazateco como en el neochamanismo, siendo el resultado de las relaciones turísticas.

El sistema chamánico mazateco gira en torno a una concepción del ser y estar que parte de su relación hombre/naturaleza. Para los mazatecos su mundo está dominado por fuerzas duales, las cuales se encuentran en una geografía específica y sagrada. La concepción del mundo para el mazateco es organizada de la siguiente manera; en el Oriente se encuentra el Padre Eterno, el cual no es antropomorfizado y se le asimila al Padre Cristiano, y se le confunde en ciertas atribuciones. Entre ese mundo y el extremo del Oriente, está el Mar Sagrado; al otro lado del Mar está sentado el Padre Eterno. Este último está sentado en una mesa de plata, y ahí se encuentran reunidos todos los animales de la región, es el Padre Eterno para el mazateco el que da la vida, además de ser el dueño de la tierra y de las personas [Incháustegui 1977: 41]. En relación con el lado Poniente se encuentra el Maligno o también llamado *Chad-nai*, *Tie'e* o *Ska'ba* [Incháustegui 2000: 144]; este ser está donde el sol se oculta, a su vez es visto como el responsable de propiciar la enfermedad, él habita en las grandes cavernas, y en aquellas cavernas tiene encerrados a los “malos aires” o los “malos vientos” los cuales son los detonadores de enfermedades físicas y espirituales, relacionados con el Maligno; causantes de la enfermedad están los habitantes de la parte de en medio, entre Oriente y Poniente, seres sobrenaturales que ocupan otras dimensiones de dicho universo llamados *chikones* [Incháustegui 1977: 44-45].

Para abreviar en relación con el contexto del sistema chamánico mazateco, cabe decir que, de donde nace el Sol están todas las cosas buenas, mientras que en donde se pone el Sol están relacionadas las cosas malas. La

⁷ Jean Paul Sarrazin [2011]. Transnacionalización de la espiritualidad indígena y turismo místico, p. 2. Disponible en: <http://rimd.reduaz.mx/ponencias_flacso/PonenciaJPSarrazin.pdf>. Consultado el 3 de abril de 2019.

convivencia que mantienen los mazatecos con los Chikones⁸ es dentro de un convenio tácito de mutuo respeto a ciertas jurisdicciones [Incháustegui 1994: 36]. En Huautla el *Chikon* de mayor importancia es el *Chikon Nindo Tokosho* (“el güero dueño del cerro o cerro de la adoración”). El güero es descrito en varios relatos como un charro de cabellos claros, montado en un gran caballo blanco, la condición del cabello rubio es común a esta serie de seres sobrenaturales; pues a los *la’a* (“los duendes”), en la mayoría de los casos, se les atribuyen cabellos claros o plateados. Aunque también existen algunos testimonios de que los *la’a* son vistos como “niños chiquitos”. El *Chikon* es concebido como un dador de riqueza, aunque también el encuentro con él puede ser funesto, pues se puede contraer alguna enfermedad. Este ser vive dentro de las montañas grandes, ahí está ubicada su ciudad, en donde están sus cultivos y sus animales, así como la gente que ha secuestrado o llevado consigo. El *Chikon* es también percibido como el protector del pueblo mazateco; en el caso de Huautla, es el *Chikon Nindo Tokosho*.⁹

Las relaciones que tejen los mazatecos con estos seres se desarrollan desde una lógica animista, la cual es una: “relación que dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales... utilizando categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales” [Descola 2001: 108]. Esta relación animista se da por medio de la reciprocidad, y se basa en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y no humanos que comparten la biosfera [Descola 2001: 110]. En ese sentido los chikones y demás seres no humanos que pueblan el territorio mazateco son un *continuum* social de lo profano. Pues al igual que los humanos “constituyen también colectivos con la misma estructura y propiedades que los humanos”.¹⁰

La concepción de enfermedad y salud tanto física como espiritual está relacionada con estos seres y de la construcción del cuerpo de los mazatecos. Esta construcción es ambivalente teniendo dos sentidos, en el plano físico y espiritual. Los encargados de cuidar de dicho cuerpo son los *chjota chjine* (“gente de conocimiento”) estos especialistas tienen una teoría del

⁸ Los güeros.

⁹ Cabe señalar que la denominación cambia según se hable de la Mazateca Alta, Media o Baja. Pues en cada lugar tienen sus propios chikones o *la’as*, como en el caso de Tenango.

¹⁰ Álvaro Pazos [2006]. Recensión Crítica Philippe Descola Par-delà nature et culture. AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (1), enero-febrero: 186-194. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/pdf/623/62310113.pdf>>.

cuerpo (*yao na*), el cual está enlazado al espíritu (*sé*), pero también el cuerpo es visto como material, el cual se nutre de lo que se come y bebe.

Además del cuerpo biológico el mazateco concibe “entidades anímicas” dentro de las que destaca el *sén nizjin jko* (reflejo o imagen del día, entidad anímica) que radica dentro del cuerpo humano o “espíritu cabeza” o *sén nizjin xi títjon* (“espíritu principal”), y los *xi majaóni*, segundos, entidades anímicas que tienen la capacidad de salir del cuerpo temporalmente durante los sueños, delirios por enfermedades o accidentes graves y en rituales con los enteógenos [Bartolomé y Barabas *apud* Manrique 2013: 93, 94]. Tanto el espíritu cabeza o principal, como los segundos, están en peligro de contraer enfermedad, ya sea por un encuentro funesto con los seres no humanos o por disposición de algún *Tiej* (“brujo”). Dentro de las enfermedades de filiación cultural está el “mal aire”, el cual es un aire nocivo que causa enfermedad, en mazateco es denominado *to koo dexiko*, *tao ka ta re* (“me pegó el aire”). Hay aires buenos, malos y aires venenosos, que pueden tirar a las personas a la enfermedad, sobre todo con los espíritus de los que se compone el cuerpo.

Los *chjines* al tener conocimiento del ámbito sagrado, tienen poder y estatus dentro de la comunidad. Una de las principales características de estos sabios y sabias son el conocimiento que tienen en torno al uso de ciertas especies enteogénicas, principalmente de los hongos enteogénicos, así como de otras especies de plantas visionarias.¹¹ Las primordiales especies usadas en sus tratamientos son *Psilocybe caerulescens*¹² o “Derrumbe”, *Stropharia cubensis*¹³ también llamado “San Isidro”, y los *P. Mexicana Heim*,¹⁴ conocidos por los mazatecos como “Pajaritos”. Con ayuda de los enteógenos el *chjota chjine* alcanza un viaje extático, el cual le da la facultad de interactuar con los seres sobrenaturales o no humanos, negociar ciertas situaciones, provocar la muerte o salvar las mismas [Boege 1988: 161-162], así como el dominio del “vuelo mágico”, el cual está presente durante los

¹¹ *Salvia divinorum*, la cual es una planta semitropical perenne, denominada por los mazatecos como Ska pastora, “Hierba de la virgen” u hojas de la Pastora. Y *Ipomoea violácea* de la variedad *turbina corymbosa*, la cual es una trepadora oriunda de México, y entre los mazatecos es conocida como “semillas de la virgen”.

¹² Esta especie nace en tierras húmedas, y los mazatecos indican que principalmente del bagazo de la caña de azúcar.

¹³ *Stropharia cubensis* contiene psilocibina en cantidades concentradas y está libre de los compuestos que producen náuseas, esta especie es pandémica, se encuentra en las regiones tropicales, en donde exista ganado cebú.

¹⁴ Refieren los mazatecos que esta especie brota en días soleados sobre prados húmedos, inmediatamente después de una noche lluviosa.

sueños. La medicina de los hongos es la que dota de conocimiento al *chjota chjine*, durante su vuelo extático. A su vez, durante dicha experiencia extática el *chjine* se enfrenta a una serie de pruebas que le dotarán de una identidad tanto en la dimensión profana como en la sagrada, y en donde adoptará un nuevo papel.

Los *chjota chjine* es un (a) enfermo (a) que se ha curado de una enfermedad grave, causante de desequilibrio social y espiritual, y como alguien que obtuvo la curación, tiene ahora el deber de hacer lo mismo con los suyos; pues como diría Mircea Eliade, estos especialistas llegan a crear una teoría de la enfermedad [Eliade 1976: 43]. Durante dicho proceso los *chjine* adquieren su especialidad, que va desde velar con los hongos, leer las velas, las cartas, el copal, el oráculo y el maíz. De igual forma es importante señalar que cada uno crea su método y este mismo es mutable, según el paso del tiempo y la interacción que tenga con los demás sujetos sociales. Es importante señalar que los y las sabias no se muestran tan fácilmente, pues tratan asuntos delicados tanto a nivel social como espiritual.



Foto 2. Chjota Chjine Félix durante una velada.
Fotografía de Daniel Geyne, 2015.

BUSCANDO EL PEQUEÑO QUE BROTA: EL MUNDO DEL TURISMO CHAMÁNICO

El turismo es el estudio de aquella persona que se aleja de su hábitat común u ordinario, en un proceso de movilidad, que no sólo implica desplazamiento físico sino también de imaginarios, los cuales se reconfiguran desde la partida del hábitat común hasta el punto de encuentro con el otro; en el presente caso, con ese otro exótico o “buen salvaje”. Esta interacción implica relaciones, en función del paradigma denominado anfitrión/invitado, el cual fue desarrollado por los antropólogos [Smith 1977]. Sin embargo, las relaciones en el caso del turismo que arriba a Huautla, no son sólo de índole económica, sino también sociocultural, encontrando así un escenario en donde se reinventan tradiciones culturales, aunque para algunos especialistas el turismo es una relación asimétrica, pues los anfitriones llevan el fardo del ajuste económico, social y cultural [Salazar 2006: 106]. Como se verá más adelante ante dicha relación asimétrica se dibuja no sólo intercambio cultural, o innovación, sino también una especie de apropiación cultural.

El turismo es un proceso en donde tanto el anfitrión (en este caso, los mazatecos) y los invitados (los turistas), tienden a tejer relaciones que van desde lo económico; que implican el hospedaje, comida y demás gestos de hospitalidad mercantilizada; además de relaciones sociales y de alianza, que se han ido negociando a través del tiempo y espacio. Durante ese proceso se elaboran imaginarios en torno al “otro”. Desde los años 60 después del primer boom psicodélico, y tras la publicación de la velada de Gordon Wasson con la mítica Sabina, en 1957, en la revista *Life*, Huautla de Jiménez comenzó a gestarse como un punto nodal de encuentros entre occidentales ávidos de experiencias psicodélicas, místicas y chamánicas; convirtiéndose así en un *mystic spot*.

En el caso huautleco, considero que el proceso de turistificación y el encuentro de estos dos mundos, fue impulsado por la creación de un imaginario en torno a la figura chamánica, el indígena y el bien sagrado, idealizando a la espiritualidad indígena [Sarrazin 2011] y alejándola de la percepción de los propios mazatecos. Dicho proceso no sólo se ha dado por parte de los visitantes, sino también por parte de algunos de los anfitriones quienes también utilizan la figura, en este caso de María Sabina, para elaborar una imagen que deba ser consumida por los visitantes. G. V. Doxey, en su famoso modelo de estudio sobre el turismo (1975) señala que el proceso del turismo es evolutivo, pues “hay un desarrollo de las primeras fases del desarrollo turístico que suelen caracterizarse por actitudes en cuatro fases: euforia, apatía, molestia y antagonismo... unas actitudes positivas

hacia los visitantes en las que éstos son bien recibidos” [Doxey *apud* San Martín 2003: 33].

En las primeras fases de turistificación y transnacionalización de los bienes sagrados, alrededor del año de 1969, se vivió un periodo de euforia, tanto de visitantes como de anfitriones, pues a través de varios medios de comunicación y con el movimiento hippie se dio a conocer la llegada masiva de un gran número de nacionales, extranjeros, ídolos de rock, jóvenes juniors y hippies. Estos visitantes fueron en un principio bien aceptados por algunos mazatecos curiosos. Dado que todos los turistas, en su mayoría jóvenes, compartían un mismo fin, en este caso mediante la experiencia mística, se forjó cierto compañerismo, aunque se tratara de extraños [Marroquín 1975: 36]. Sin embargo, con el tiempo pasaron a ser tolerados, pues era común observar escenas de jóvenes melenudos bañándose desnudos en Puente de Fierro (cascadas y río cercano a Huautla) e incluso sosteniendo relaciones sexuales en estados modificados de conciencia, por efecto de alguna droga o del hongo, en ese mismo lugar o entre veredas concurridas por ellos, cuestión que no fue bien vista por los mazatecos. Dicho contexto de llegada masiva a tierras mazatecas se dio en los albores del movimiento *New age*, pues varios turistas se vieron impulsados por lo que algunos ocultistas señalaron como la Era de Acuario, en la cual los “chakras” del Tíbet se trasladarían a México, convirtiéndose así en el centro espiritual del mundo [Marroquín 1975: 36].

Este turismo llegó de manera emergente, pues Huautla no contaba, ni cuenta, con la infraestructura que demanda la atención de cierto perfil de turistas. Sin embargo, la infraestructura que puede encontrarse ahora en algunos hoteles, como renta de cabañas y cuartos de familias mazatecas, han resultado ser suficientes para albergar a un tipo de turismo (mochilero), el cual además de ir en la búsqueda del hongo sagrado, busca también tener contacto directo con los mazatecos.

Las imágenes que elaboran los turistas en torno al mazateco y del chamán, son estimuladas por las tecnologías de información y comunicación (TIC) en donde se puede encontrar información sobre el uso de hongos alucinógenos, de Huautla y la Sacerdotisa de los Hongos. No obstante, el flujo de información no se limita al uso de la web, pues algunos recurren a títulos de libros que aborden el uso de enteógenos,¹⁵ claro ejemplo de cómo las

¹⁵ Como ejemplos: *El hongo maravilloso: teonanácatl*, *El despertar del hongo*, ambos títulos de Gordon Wasson; *La vida de María Sabina*, de Álvaro Estrada; *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castaneda; *Los indios de México*, de Fernando Benítez. Estos títulos están asociados en el caso de turistas nacionales. Mientras que para el turismo internacional

TIC impulsan la movilidad de turistas a la zona, es el flujo de información que uno puede encontrar en la red y de la que varios turistas se valen para poder idear su experiencia turística en la zona y con “los pequeños que brotan”. En la mayoría de los casos los turistas tienen como referente a la prodigiosa María Sabina, y desde ese icono han creado una imagen de la figura chamánica; esto se debe a que el turismo es un “proceso de construcción, de imágenes, relaciones, signos y representaciones identitarios. No sólo pasa por la experiencia, sino también es un conjunto de discursos sobre el mundo ajeno y el propio; una forma cognoscitiva” [Lagunas 2007: 43].

Los turistas y viajeros, como algunos se autonomban también elaboran imágenes del territorio, dotándolo de características místicas, pues lo perciben como un lugar inhóspito, natural y alejado de lógicas urbanas. El turismo en todo caso es un escenario donde la cultura emerge, apoyado en la iconografía visual. “Y esta visibilidad trastoca escenarios contemporáneos y los convierte en imaginarios que dan cuenta de estrategias simbólicas y políticas —económicas de construcción de la identidad local regional y nacional. En definitiva, se crea y recrea una mitología” [Lagunas 2007: 119].

ENTRE *NEW AGERS* Y PSICONAUTAS: PERFILAMIENTO DEL TURISMO

Teniendo en cuenta que el turismo es una experiencia dotada de sentido para crear una identidad tanto para visitantes como anfitriones, a la zona acuden ciertos perfiles de personas, cuya finalidad es la ingesta de “los pequeños que brotan”. Se trata de hombres y mujeres de entre 16 a 50 años, de niveles socioeconómicos medios y urbanos.¹⁶ Durante el estudio se encontraron similitudes con el perfilamiento que hizo Vincent Basset en su estudio en la zona Wirarika.¹⁷ Por un lado, están los “psiconautas”,¹⁸ quienes “visitan las zonas en función de los enteógenos que puedan hallarse en la zona, teniendo una relación lúdica

hay títulos relacionados con el trabajo de Martín Prechtel, Castaneda y Richard Herranz Shultes.

¹⁶ Datos obtenidos de una muestra de 60 turistas, con variables de género, educación y nivel socioeconómico.

¹⁷ Vincent Basset [2011] *Relations à l'altérité amérindienne lors de mobilités touristiques: L'exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Université de Perpignan.

¹⁸ Neologismo acuñado por el filósofo y literato alemán Ernst Jünger, para referirse a las personas interesadas en explorar la propia mente ayudadas por el impulso de los enteógenos. Los psiconautas a menudo tienen experiencias que se denominan como extáticas, de amplificación emocional, de aumento del campo de conciencia, catárticas o experiencias cumbre.

sensorial con el lugar, además de generar ciertos lazos de grupo entre ellos, generando cierta distinción con los demás turistas, además de cierta fascinación por la figura del ‘otro o buen salvaje’ y en torno a los sabios de la medicina en cuestión” [Basset 2011: 208]. En el caso de los psiconautas que arriban a tierras huastecas se forjan lazos de compañerismo y cierta jerarquía alrededor del consumo de enteógenos, se reconoce a aquél que ha tenido mayor contacto con diferentes sustancias enteogénicas, y en los escenarios autóctonos. Sus experiencias van de la lúdica a la mística inducida.

El otro perfil presente es el del “peregrino”, quien

[...] elige los lugares para visitar respaldado por un interés religioso o sagrado de índole prehispánica. Solitario a la búsqueda de un grupo de iniciación, el peregrino siente aversión por el turista “convencional” y relación competitiva hacia otros iniciados frente al poder nacido de prácticas chamánicas [...] dentro de sus fines específicos se encuentra la transformación de su ser, el aprendizaje y la práctica de rituales amerindios, así como un cambio de estatus identitario [Basset 2011: 208].

Estos turistas se adscriben a corrientes *New age* y son originarios de la Ciudad de México, Puebla y Veracruz. Su contacto con los mazatecos es moderado, y lo procuran sólo con neochamanes autóctonos, en espacios como el Cerro del *Chikon Nindo Tokosho*, lugar de gran importancia en la geografía sagrada mazateca. A diferencia de los demás turistas, cuentan con un itinerario anual para consumir enteógenos, en diferentes lugares y contextos como temazcales. Buscan diferenciarse de la figura del turista, pues sobrevaloran su experiencia a la iniciática mística. Si bien la mayoría de los turistas peregrinos mantienen distancia con los mazatecos que no son neochamanes; hay otros turistas peregrinos que han estrechado lazos con los mazatecos y el lugar a través de muchos años. Una característica de estos turistas peregrinos que han entablado relaciones más simétricas es que acuden en solitario a la zona, y buscan guardar distancia con la imagen de turista trivial o superficial.

Por último, dentro de la tipología que establece Basset está el del “turista artesano”, quien se mueve en la zona en función de su actividad comercial y artesanal, pasando por tres ejes:

[...] venta, producción y abastecimiento [...]. Están en búsqueda de la “banda de los artesanos”, tejen relaciones a la vez de ayuda y competencia entre diferentes grupos de artesanos. Niegan ser turistas dada su práctica artesanal, por lo cual tienen una posición ambivalente frente al turista, entre distinción

estatuaria y dependencia económica. Las características que los delimitan son el viajar y trabajar, pues por medio de esto aprenden nuevas destrezas y técnicas de trabajo [Basset 2011: 208].

Dicho perfil turístico está presente en Huautla en temporadas altas, comprendidas durante los meses de junio y julio, que coinciden con el Festival de María Sabina.¹⁹

Otro perfil que se da en la zona es el turista investigador, quien acude a este lugar por motivos académicos y de investigación, no sólo en relación con la cultura sino también en cuanto al medio ambiente, y demás disciplinas afines. La mayoría de estos turistas, aprovechando que están en la zona, buscan la posibilidad de tener algún encuentro con neochamanes autóctonos, o bien, ingerir los pequeños que brotan con alguna familia mazateca, que se haya ganado su confianza. Sus fines pueden ser desde los lúdicos hasta buscar experimentar el místico inducido.

Es importante señalar que dichos perfiles son flexibles, pues, no es raro que un psiconauta a partir de ciertas experiencias adquiridas y con el pasar de los años se incline en realizar la peregrinación, o bien, se deslinde de dichas prácticas. En todo caso las motivaciones para acudir a Huautla, sin importar el género, clase, nacionalidad, edad y ocupación, son impulsadas por las historias de vida de cada sujeto. De igual forma algo que caracteriza a los perfiles antes mencionados, es una tendencia a la ideología *New age*, de la cual destaca, la inclinación hacia espiritualidades alternativas, las prácticas de terapias y políticas alternativas (ecologismo profundo). Y, como bien lo argumenta Francisco de la Peña, dado que no hay un núcleo duro todas las doctrinas valen y se promueve el diálogo entre las diferentes formas de “espiritualidad” [De la Peña 2018: 62].

Algo que caracteriza a estos turistas, es que son consumidores emergentes o asiduos, tanto de drogas naturales como químicas; alrededor de su consumo elaboran un discurso en donde se enfatiza que estas sustancias modifican su conciencia y percepción de la vida. La forma en que ingestan

¹⁹ El Festival de María Sabina es un evento realizado por parte del municipio de Huautla de Jiménez, el cual tiene como objetivo realizar actividades en honor al nacimiento de María Sabina. El festival se realiza cada año, a mediados de julio. Se desarrolla en un contexto de exposición del trabajo de curanderos de diferentes regiones, de las cuales destacan municipios mazatecos como Huautla, San Mateo Eloxochitlán y Tenango, así como otros de la ciudad de Oaxaca. Días previos se llevan a cabo actividades musicales y deportivas. Cabe señalar que en dicho festival la mayoría de los asistentes son turistas, pues es visto con desdén por una buena parte de la población mazateca.

los hongos enteogénicos, en la zona mazateca, va de lo público a lo privado.

Los turistas que se consideraron exploradores de su conciencia y personalidad optan por realizar sus ingestas de hongos enteogénicos en forma solitaria o en grupos, elaborando sus propios rituales. Estos rituales van desde el encierro en alguna cabaña o cuarto de hotel, con el acompañamiento de cierto tipo de música, prender incienso o copal de la región, o bien, experimentar con la mezcla de sustancias como alcohol y marihuana. En este sentido los turistas buscan lo que Fericgla denomina la democratización del chamanismo, en “la que cada persona puede tener la oportunidad de convertirse en su propio hechicero” [Fericgla 2000: 115].

Durante las ingestas de los pequeños que brotan, los convidados se reapproprian del espacio, ya sea en una cabaña rentada, o en parajes naturales mazatecos, que pueden ser desde pastizales, el cerro del *Chikon Nindo Tokosho* y las cascadas de Puente de Fierro. Se hallan inmersos en la búsqueda de un contexto “natural” y “auténtico” en el cual puedan canalizar su experiencia hacia algo sagrado, formando así, con cierta negociación, un encuentro local y global; de esta manera es común encontrar en el Cerro del *Chikon Nindo*, algunas ofrendas llevadas por estos jóvenes, las cuales van desde el cacao, las veladoras, hasta algunas artesanías de otros pueblos indígenas que usan enteógenos dentro de su medicina tradicional. Como bien lo señala Demanget, la apropiación del *Chikon Nindo*, como soporte de sentido: “La montaña no es sino lugar de memoria en el sentido como lo entiende Pierre Nora (1984), ‘apoyo de algo que ya no lo es’. Es también un cerro vivo, donde se acumulan distintos tiempos en la sincronía de las relaciones sociales” [Demanget 2000: 41].

Desde los años 60 y hasta en la actualidad se ha manifestado lo que Maffesoli denomina neotribalismo o “nuevas formas de ‘socialidad neotribal y nómada’, en las cuales predominan lo afectivo, lo emocional y lo ‘empático’... respecto a los reagrupamientos constitutivos de la socialidad; cada uno a su manera compone su ideología, su historia particular, a partir de estos elementos dispares que se encuentran repartidos en todos los rincones del mundo” [Maffesoli 2004a: 140-141]. En dichos grupos las relaciones sociales tienden a ser flexibles y efímeras contraponiéndose a la socialización moderna, racional y estructurada. Según Maffesoli este tipo de neotribalismo y nomadismo posmoderno surge como una expresión de escape y exilio a la “violencia totalitaria” que ejerce la modernidad, y que sólo sedentarizado se puede dominar [Maffesoli 2004b: 23].

Las experiencias místicas y psicodélicas de estos viajeros se desenvuelven en dos dimensiones: psicofisiológica y cultural. “A causa de la primera,

sería universal, porque corresponde a una disposición psicofisiológica innata de la naturaleza humana. Ahora, para tornarse efectivo, el trance supone una intervención de la sociedad y la cultura; no es un proceso automático. La capacidad o potencialidad está, pero para que ella se realice debe haber una intervención cultural, un ritual”.²⁰

La principal inquietud de estos buscadores de lo sagrado es hacer frente al resquebrajamiento ontológico y cultural ante su contexto de sobremodernidad. En palabras de Sloterdijk las drogas tienen una función social ante el panorama actual: “Las ayudas farmacéuticas son especialmente requeridas en tiempos en que los individuos se sienten enfermos y extraños. En ellas buscan asilo los hombres cuando están persuadidos, por sí o como cuerpo social, que se presenta una interrupción en la armonía global” [Sloterdijk 1998: 132].

Estos buscadores de lo sagrado se ubican en un contexto de crisis de referentes en el cual ya no son contempladas la figura de Dios ni del Estado, como los grandes referentes, sino que ahora es el mercado el que ha ocupado dicho lugar, creando y acentuando grandes interrogantes pues...

A ese primer rasgo del fin de las grandes ideologías dominantes y los grandes rasgos soteriológicos, se ha agregado, paralelamente, para completar el cuadro, la desaparición de las vanguardias y luego otros elementos significativos tales como los progresos del rol del Estado, la preeminencia progresiva de la mercancía sobre cualquier otra consideración, el reinado del dinero, la transformación de la cultura en modas sucesivas, la masificación y la exhibición de la apariencia, el aplanamiento de la historia en virtud de la inmediatez, de los eventos y la instantaneidad de la información, el importante lugar que ocupan tecnologías muy poderosas y con frecuencia incontrolables, la prolongación de la expectativa de vida y la demanda insaciable de perpetua salud plena, la desinstitucionalización de la familia, las interrogaciones múltiples sobre la identidad sexual, las interrogaciones de la identidad humana... todos estos rasgos deben entenderse como síntomas significativos de esta mutación actual de la modernidad [Dufour 2007: 33].

El hecho de que tanto jóvenes como adultos se vuelquen a experiencias de toxicomanía, y que éstas tengan un sentido profundo para ellos, se reconstruyen referentes trascendentales para los mismos. Ejemplo de esto, son algunos movimientos de índole espiritual y de contracultura. Es en la

²⁰ Néstor Perlonguer s/f. Antropología del Éxtasis. <<http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/8-Perlonguer.pdf>>. Consultado el 20 de enero de 2015.

ingesta de enteógenos donde se da hasta cierto punto, como diría De Armas, un momento creativo de la subjetividad social [De Armas 2014].



Foto 3. Cerro Chikon Nindo Tokosho. Fotografía de Sarai Piña, 2019.

EFFECTOS DE LA IMBRICACIÓN DE AMBOS MUNDOS: TRANSNACIONALIZACIÓN Y APROPIACIÓN CULTURAL

Uno de los procesos sociales que ha propiciado el encuentro de estos dos mundos, chamanismo mazateco y turismo, ha sido la negociación sobre qué ofertar y cómo, en función de saciar a estos buscadores de lo sagrado, desencadenándose así dos fenómenos en la región: el neochamanismo autóctono y el neochamanismo occidental. Ambos fenómenos se han potencializado ante el segundo boom psicodélico, como denomino al segundo período de investigaciones clínicas y sociales sobre drogas psicodélicas. Cabe señalar que uno de los aparentes fines de las investigaciones clínicas es la medicantización y la apertura del mercado de sustancias visionarias, para aliviar males occidentales, fuera de los marcos rituales originarios.

Es importante diferenciar ambos neochamanismos, pues por un lado el neochamanismo autóctono “es la adaptación de un conjunto de prácticas y

creencias chamánicas tradicionales a un contexto de la modernidad, y el neochamanismo occidental depende más de la voluntad personal de reconstruir y de apropiarse de prácticas chamánicas nacidas de culturas diversas” [Basset 2011: 119].

Si bien es cierto que en algunos casos el neochamanismo autóctono ha nacido como un proceso de defensa de su conocimiento, en el caso huautleco, se inclinaría más hacia un neochamanismo de consumo. Siendo en este sentido María Sabina, la primera neochamana autóctona y de quien algunos mazatecos se han valido de su imagen para poder mercantilizar veladas con los pequeños que brotan, “pues se ha convertido en un simple producto más para ser vendido en el mercado de creencias y espectáculos en que hemos convertido la Tierra” [Fericgla 2000: 8 y 15]. Las veladas como etno producto se potencializaron aún más en el año 2015 cuando a Huautla de Jiménez, se le concedió el título de Pueblo Mágico,²¹ y el gobierno municipal junto con el comité de Pueblos Mágicos, buscaron proyectar una imagen de “misticidad” del lugar, de la sacerdotisa de los hongos, María Sabina, apropiándose del sistema chamánico para ofertarlo al turismo, en conjunto recientemente con la mercantilización de cuevas sagradas a través de la espeleología.²²

En la actualidad, aquellos que ofertan sus servicios de neochamanismo a los turistas lo hacen por diversos medios, ya sea por Internet, o captando a los mismos desde la terminal de autobuses. Además de ofrecer la experiencia de estar en una ceremonia, ofertan cuartos, cabañas, con servicios de comida y artesanías.²³ Aunque también se encuentra la publicidad de boca en boca, o por medio de las redes sociales, blogs, y páginas de Facebook. Espacios en los cuales los turistas nacionales e internacionales, presentan al mundo de forma narrativa su experiencia con los hongos y con “auténticos chamanes”; exhibiendo sus experiencias por medio de fotografías durante sus ingestas con “chamanes” de la región. Sin embargo, dichos personajes no son reconocidos por parte de la comunidad mazateca, pues

²¹ El Programa Pueblos Mágicos pretende revalorar a un conjunto de poblaciones del país que siempre ha estado en el imaginario colectivo de la nación en su totalidad y que representan alternativas frescas y diferentes para los visitantes nacionales y extranjeros. Sin embargo, ha sido un programa controversial debido a los impactos sociales y económicos del mismo, en distintos lugares donde ha sido aplicado. En recientes fechas, con el cambio de gobierno federal, el programa ha sido detenido.

²² Para más información, véase Espeleología y Neocolonialismo en la Sierra Mazateca. Disponible en:
<<https://avispa.org/espeleologia-y-neo-colonialismo-en-la-sierra-mazateca/>>.

²³ Se trata de artesanías (bordados y tallas de madera) que evocan a los hongos y a María Sabina, así como hacen alusión a los paisajes serranos.

dentro de sus pacientes no figuran los propios mazatecos. Incluso son señalados por la comunidad como charlatanes, pues no siguen todo el proceso de diagnóstico de la enfermedad, que por el contrario, un *chjota chjine* sí lo hace. Esto debido a la oferta de veladas, y cuyos tiempos giran en torno al turista demandante de una experiencia, que raya en lo hiperreal. El turista, siendo un ente de la posmodernidad, se encuentra en un mundo que ha sido reemplazado por una copia, a la búsqueda de estímulos simulados [Baudrillard 1978: 6-7].

Dichas puestas en escena son captadas a través de medios documentales como fotografía y video, las cuales se hacen circular casi de manera instantánea por las redes sociales; estos documentos son para los viajeros, las pruebas fehacientes de que se estuvo en el lugar y que se ha tenido una “experiencia auténtica”. Pues el turista a través de esos documentos, comprueba ante los ojos de los otros, “su capacidad de riesgo, su sabiduría y fomentarán sus estatus. Este nuevo espectador opera de singular forma en la disposición de la escena. Incide en ella en la medida que sólo se siente más satisfecho cuanto más extraña y ‘exótica’ es la experiencia” [Segura 1996: 76]. Aunado a que en estos tiempos donde las TIC son parte de la cotidianidad, los turistas son quienes se sumergen cada vez más en lo que Augé denomina la ideología de la imagen, pues son los turistas quienes fabrican las mismas, “como una mirada diferida o en retrospectiva; es una mirada incapaz de situarse en el presente de sí mismo” [Augé 1998: 14].

La espectacularización de veladas ofertadas tanto por neochamanes autóctonos y occidentales es aceptada por algunos turistas; mientras que entre los mazatecos no son del todo bien vistos, pues esto aumenta tensiones sociales y de envidia entre los mismos. Pues quienes ofertan hongos, veladas y cabañas, no sólo ejercen una relación comercial, sino también una de estatus y de estrategias de supervivencia, la oferta y demanda de los hongos ha trastocado su recolección y relación con los mismos. Siendo ahora un medio para crear relaciones de alianza con los turistas, ejemplo de esto son las relaciones de compadrazgo que se tiene con turistas nacionales e internacionales.

Ante este contexto de neochamanismo autóctono, occidental y del mercado de las nuevas creencias, resulta complejo hablar de un sistema chamánico tradicional, pues éste se ha ido reconfigurando a lo largo del tiempo. En la actualidad hay un tipo de apropiación cultural en Huautla, tanto por grupos del municipio²⁴ como por parte de grupos y personas *New age*, que visitan la

²⁴ Desde el municipio y a través de comisiones de Turismo, se han apropiado de saberes de la zona para ser mercantilizados y ofertar una imagen sobre el pueblo místico, muy alejado de la realidad huautleca.

zona para acceder a ceremonias y para acercarse a un modo de vida que perciben como ideal. Se puede hablar de un tipo de apropiación cultural, pues los elementos que dieron origen a la cultura mazateca como son los bienes sagrados, el ritual y la velada, son sacados de sus contextos, para ser mercantilizadas por algunos personajes y grupos *New age*, en sus lugares de origen. Este movimiento, como bien lo señala De la Peña, es un movimiento que se presenta como una ideología tanto alternativa como revolucionaria, pero que está íntimamente relacionada con el flujo del capital [De la Peña 2018: 59]. De igual forma este movimiento se puede pensar como una red de grupos informales y flexibles, autónomos y diversos, que tienen intereses e ideas en común, pero que no están vinculados por jerarquías o estructuras [Augé 1998: 65].

En los últimos años se ha dado un segundo momento para los estudios de psicodélicos que ha impulsado nuevas legalizaciones y licencias en algunos países, donde se retoma el interés por el uso de enteógenos en ámbitos clínicos [Sessa 2012a, 2012b *apud* Méndez 2013: 38]. Este renacimiento ha provocado que en Estados Unidos ciudades como Denver, Colorado y San Francisco, California, busquen la despenalización del uso de la psilocibina, sustancia activa de los hongos enteogénicos, tanto para uso lúdico como medicinal. En ese contexto, algunas organizaciones que en su momento se dedicaron a estudios clínicos de esta sustancia psicodélica y otras más,²⁵ están en pugna para patentar la psilocibina sintética, con el objetivo de curar la enfermedad del siglo XXI: la depresión. Sin embargo, cabe señalar que dicha búsqueda, más allá de “curar a los enfermos”, se desenvuelve aún más en una lógica medicantilizante a través de la industria farmacéutica, ante lo que se vislumbra como el capitalismo psicodélico.

Este proceso global, ahora está impactando a la Sierra Mazateca, pues en el último año, han llegado algunos grupos de extranjeros que se pronuncian en favor de la legalización del uso lúdico y medicinal de los hongos, y argumentan estar en contra de la medicantilización de los mismos. Dentro del discurso de algunos activistas extranjeros y que ahora se han asentado en territorio mazateco, para crear una especie de clínica psicodélica, donde una curandera sea la que guíe las veladas, sobresalen los beneficios a la salud mental que la psilocibina puede tener, además de asumirse como reivindicadores de la tradición mazateca, en una especie de neoindianismo que busca reivindicar culturas ancestrales, pues se consideran a sí mismos curanderos, y afirman ser depositarios de las técnicas y las tradiciones curativas indígenas de origen prehispánico [De la Peña 2018: 68].

²⁵ Para mayor información, se encuentra disponible en: <https://pijamasurf.com/2018/10/capitalismo_psicodelico_compania_invierte_millones_en_terapia_con_hongos_magicos/>.

CONCLUSIÓN

La movilidad del turismo impulsado por los flujos de información e imágenes, estimula la transnacionalización de lo sagrado, como efecto del encuentro de estos dos mundos. Los turistas o viajeros, como suelen llamarse, cuyo fin es “rescatar las tradiciones mazatecas”, o bien, encontrarse con “el pequeño que brota”, son polinizadores culturales “pues similar a las abejas, al visitar tanto a maestros como a comunidades indígenas tradicionales, son en sí mismos vectores de hibridación entre distintas clases de tradiciones y los movimientos espirituales cosmopolitas” [De la Torre 2018: 282].

Pareciera que los mazatecos actúan como espectadores, frente a una batalla entre grupos y organizaciones transnacionales que se disputan el poder sobre el uso médico de la psilocibina, dejando a un lado, toda la sabiduría ancestral, todo el proceso y sistema operativo de su ritualidad que han elaborado por cientos de años y ha acompañado la vida, no sólo de los mazatecos, sino de más grupos que consumen la psilocibina con fines de curación física y espiritual. Perpetuando así un discurso que además de un intercambio cultural o innovación, también se enclava en la apropiación cultural de elementos sagrados para los mazatecos. Pues no sólo se trata de la sustancia, sino que ahora, personas de diferentes orígenes, ante la búsqueda de la democratización chamánica, se internan durante varios meses en la sierra para tener veladas con neochamanes autóctonos y así aprender ciertas técnicas durante el ritual y poder ofertarlas ante occidentales ávidos de respuestas y de lo que ahora se vende como la panacea antidepresiva, la psilocibina y las prácticas rituales amerindias.

REFERENCIAS

Augé, Marc

1998 *El viaje imposible*. Gedisa. Barcelona.

2004 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

Baudrillard, Jean

1978 *Cultura y Simulacro*. Editorial Kairós. Barcelona.

Basset, Vincent

2011 *Relations à l'altérité amérindienne lors de mobilités touristiques: L'exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Université de Perpignan. Perpiñán, Francia.

Benítez, Fernando

1989 *Los indios de México*. Antología. Ediciones Era. México.

Boege, Eckart

1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual.* Siglo Veintiuno Editores. México.

Castaneda, Carlos

2000 *Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento.* 2ª ed. Fondo de Cultura Económica México.

De Armas, Vitores Juan Paulo

2014 *Imaginario. Una brecha antropológica para el análisis sociocultural.* Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, junio, 22. Cuba. Disponible en: <<http://es.scribd.com/doc/230781096/15-Creatividad>>. Consultado el 20 de diciembre de 2018.

De la Peña, Martínez, Francisco

2018 Nueva era, neochamanismo y utopía psicodélica, en *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*, Carlos Alberto Steil, René de la Torre y Rodrigo Toniol (coords.). CIESAS y Colegio de San Luis: 59-79.

De la Torre, René

2018 Vectores de transnacionalización de la neomexicanidad, en *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*, Carlos Alberto Steil, René de la Torre y Rodrigo Toniol (coords.). CIESAS y Colegio de San Luis: 269-296.

Demanget, Magali

2000 *El precio de la tradición. En torno a los intercambios entre riqueza económica y espiritual en la comunidad mazateca Huautla de Jiménez, Oaxaca.* Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Universidad Veracruzana (Cuadernos de Trabajo 6). México.

Descola, Philippe

2001 *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas.* Editorial Siglo XXI. México

Dufour, Dany- Robert

2007 *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total.* Editorial Paidós. Buenos Aires.

Eliade, Mircea

1976 *Las técnicas arcaicas del éxtasis.* Fondo de Cultura Económica. México.

Estrada, Alvaro

2005 *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos.* Décimotercera edición, Siglo Veintiuno Editores.

Fericgla, Josep María

2000 *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet.* Editorial Kairós. Barcelona.

Guzmán, Gastón

2014 Análisis del conocimiento de los hongos sagrados entre los mazatecos después de 54 años. *Etnoecológica*, x (1): 21-36.

Incháustegui, Carlos

1977 *Relatos del mundo mágico mazateco*. Centro Regional Puebla-Tlaxcala, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1994 *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas. México.

2000 Entorno enemigo, los mazatecos y sus seres sobrenaturales. *Desacatos* (3) 5.

Lagunas, David (coord.)

2007 *Antropología y turismo: claves culturales y disciplinares*. Plaza y Valdés. México.

Maffesoli, Michel

2004a *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Editorial Siglo XXI. México.

2004b *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Fondo de Cultura Económica (Breviarios). México.

Manrique, Rosado Lidia

2013 Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos, en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III*. Pueblos de Oaxaca y Guerrero, Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.). INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México). México: 91-120.

Marroquín, Enrique

1975 *La contracultura como protesta: Análisis de un fenómeno juvenil*. Editorial Joaquín Mortiz (Cuadernos de Joaquín Mortiz 37, 38). México.

Méndez López, Matías

2013 Psicofármacos y espiritualidad: La investigación con sustancias psicodélicas y el surgimiento del paradigma transpersonal. *Journal of Transpersonal Research*, 5 (1): 36-57.

Pazos, Álvaro

2006 Recensión Crítica Philippe Descola Par-delà nature et culture. Éditions Gallimard París. (2005). AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (1): 186-194. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/pdf/623/62310113.pdf>>. Consultado el 20 de mayo de 2019.

Perlonguer, Néstor

s/f Antropología del Éxtasis. <<http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/8-Perlonguer.pdf>>. Consultado el 20 de enero de 2019.

Piña, Saraí y Federico Valdez

2019 Espeleología y Neocolonialismo en la Sierra Mazateca. <<https://avispa.org/espeleologia-y-neo-colonialismo-en-la-sierra-mazateca/>>. Consultado el 20 de diciembre de 2018.

Portal, Ana

1986 *Cuentos y mitos en una zona mazateca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica. Serie Antropología Social, 153). México.

Ramírez-Cruz, Virginia, Gastón Guzmán y Florencia Ramírez-Guillén

2006 Las especies del género *Psilocybe* conocidas del estado de Oaxaca, su distribución y relaciones étnicas. *Revista Mexicana de Micología*, (23): 27-3. <https://www.researchgate.net/publication/237041709_Las_especies_del_genero_Psilocybe_conocidas_del_Estado_de_Oaxaca_su_distribucion_y_relaciones_etnicas> y <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88302305>>. Consultado el 26 de junio de 2019.

Salazar, Noel B.

2006 Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo. *Tabula Rasa* (005), julio-diciembre: 99-128. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600506>>. Consultado el 18 de mayo de 2019.

Sarrazin, Jean Paul

2011 Transnacionalización de la espiritualidad indígena y turismo místico, p. 2. <http://rimd.reduaz.mx/ponencias_flacso/PonenciaJPSarrazin.pdf>. Consultado el 3 de abril de 2019.

San Martín, Jesús

2003 Relaciones interculturales en el contexto turístico. *Boletín de Psicología* (77): 19-38.

Segura, Juan Carlos

1996 De los escenarios de la cultura a la cultura de los escenarios. Apuntes sobre Turismo, Teatro y Simulacros, en *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Ingrid Geist (comp.). Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés. México.

Sessa, Ben

2008 Can psychedelic drugs play a role in palliative care? *European Journal of Palliative Care*. 15 (5): 234-237. <http://www.neurosoup.org/articles/_notes/palliativecarejournalsessa.pdf>. Consultado el 11 de junio de 2019.

Sloterdijk, Peter

1998 *Extrañamiento del mundo*. Editorial Pre-textos. Valencia.

Wasson, Gordon

1983 *El hongo maravilloso: micolatría en Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica. México.

El mundo de los migrantes por estilo de vida, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Gustavo Sánchez Espinosa*

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Sureste.

RESUMEN: *Este artículo tiene el objetivo de mostrar una radiografía etnográfica acerca del universo y el imaginario de algunos migrantes por estilo de vida en San Cristóbal de Las Casas, ciudad que paulatinamente se ha convertido en un recinto de atracción para las más diversas expresiones culturales alternativas: artística, intelectual, política, ecológica, religiosa, espiritual y esotérica.*

PALABRAS CLAVE: *Migración por estilo de vida, imaginario.*

The world of migrants by lifestyle in San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

ABSTRACT: *This article provides an ethnographic snapshot regarding the universe and the imaginary of some migrants —by lifestyle— in San Cristóbal de Las Casas, a city that has gradually become a place of attraction for the most diverse alternative cultural expressions: artistic, intellectual, political, ecological, religious, spiritual and esoteric.*

KEYWORDS: *Migration by lifestyle, imaginary.*

INTRODUCCIÓN

¿Por qué estás haciendo etnografía sobre los “neo-hippies”? Me preguntaron mis colegas, cuestionando el hecho de que no me apegaba a la tradición formativa que adquirí en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), por lo general enfocada al estudio de algunos rasgos culturales de

* gustavo.sanchezespinoza@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de junio de 2019 • Fecha de aprobación: 18 de agosto de 2019

los grupos étnicos que componen nuestra nación y que la antropología mexicana, ya hace casi un siglo, se ha encargado de analizar desde una perspectiva indigenista.

Mi respuesta era sencilla: porque cada grupo social o, mejor dicho, cada mundo, sea indígena u occidental, sea de élite o subalterno, sea tradicional o moderno, es acreedor al bisturí etnográfico. Marc Augé nos invita a “la necesidad de la renovación de la antropología, la renuncia a los espejismos del exilio, el exotismo lejano, para suplirlo por el exotismo cercano y la urgencia de tener conversaciones más frontales entre el antropólogo y sus interlocutores” [Augé 1995: 61, 71 y 73]. Además, la idea de estudiar lo que nosotros hacemos, “los otros cercanos”, sin la aureola del exotismo, me empezó a gustar. Así que me sumé al llamado de Laura Nader, quien desde hace cuatro décadas habló de la necesidad de estudiar a “los de arriba” [1972] como un acto de solidaridad con la subalternidad.

La perspectiva cambia cuando nos planteamos la tarea de observar los *hechos sociales totales* —parafraseando a Marcel Mauss [1979] bajo el efecto de la contemporaneidad y la globalización; aquí el etnógrafo es partícipe y miembro de esa comunidad a analizar. Marc Augé indica que, metodológicamente, en esta perspectiva el antropólogo debe “observar los hechos que él mismo vive como indígena, donde se tiene que disociar la vida de la observación y que no hay más que un paso desde la antropología del mundo contemporáneo al autoanálisis antropológico” [Augé 2010: 21-22].

Para abordar este análisis y desde mi propia experiencia debo comentar que cuando recién me había mudado en 2012, con mi pareja y mi pequeño hijo al pueblo mágico¹ de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (declarado así por la Secretaría de Turismo en 2001) surgió en mí la necesidad de buscar a un nuevo sujeto de estudio. Así que juntos nos insertamos en una nueva realidad en donde se podía observar con más precisión el efecto de la globalización económica y tecnológica en una pequeña ciudad turística y en la cual se entremezclan con una infinidad de ideologías y estilos de vida que ha traído como consecuencia las movilidades a nivel planetario [Urry 2007]. Ya instalados en una vecindad, ubicada en un barrio del centro histórico de esta pequeña ciudad, donde la mayoría de los inquilinos que rentan las viviendas son familias, personas extranjeras o de otros estados de la

¹ Un pueblo mágico “es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, MAGIA, que emana en cada una de sus manifestaciones socioculturales, y que significan hoy en día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico” [SECTUR. Disponible en: <https://www.gob.mx/sectur/acciones_y_programas/programa_pueblos_magicos>. Consultado el 7 de julio de 2019.].

República mexicana, comenzamos a integrarnos a una ecléctica “comunidad” que a su vez formaba parte de una vasta red social conformada por pequeñas empresas mercantiles de alimentos y productos orgánicos, iniciativas educativas alternativas, actividades culturales, políticas, movimientos de resistencia y prácticas de salud esotéricas; sobre todo, de las que provienen de las culturas indígenas de tradición chamánica, entre otras actividades.

En esta amplia red social, compuesta por pastiches de diversos estilos culturales, donde sus miembros están en la búsqueda y construcción de una especie de neo tribu, parafraseando a Maffesoli [2004], que construye y refuerza sus vínculos mediante las reuniones sociales, que son imprescindibles para charlar sobre temáticas específicas e intercambiar conocimientos ecológicos-místicos-esotéricos, ideologías, y prácticas relacionadas con un modo de vida, que caractericé como “alternativo”, empecé a imaginarme a mis futuros sujetos de estudio para después estudiarlos [Mills 1961].

Utilizo el concepto de *comunitarismo*, de Marc Augé, para caracterizar a este tipo de universo donde se observa un cierto apego a formar lazos de amistad y reciprocidad que da como resultado “un exceso de comunidad y que, pronto se revela como la versión mala de esa entidad tan respetuosa como indefinida que es la comunidad” [2010: 19-20]. Estos modos de vida “alternativos” los analizo a través del *imaginario* de la escuela francesa, que según Appadurai, es entendido como “un paisaje construido de aspiraciones colectivas, mediadas por el complejo prisma de los medios masivos de comunicación modernos” [Appadurai 2001: 44].

Parto del principio de que el mundo de los migrantes por estilo de vida se fundamenta en cinco imaginarios y prácticas que se entremezclan: a) prácticas alimenticias “sanas”; es decir, producir, consumir, y comercializar con productos orgánicos o artesanales; b) la práctica de estar en contacto con el “yo” interior, mediante el aprendizaje informal y práctica de una variedad de espiritualidades que el fenómeno del *new age* engloba; c) el imaginario de “organizarse” políticamente para la transformación social; d) el imaginario de vivir o sentirse perteneciente a una especie de comunidad o a una red social de apoyo solidario; e) mentalidad y prácticas ecológicas, influenciadas por el ideal que construyen sobre el pensamiento maya o el imaginario del indígena, protector y mediador con la naturaleza.

Aunque el nivel de entrega con alguno de los cinco fundamentos varía, dependiendo de cada persona o familia, éstos son inseparables, ya que no hay nadie totalmente entregado al activismo político, o como practicante del *new ager*, o únicamente preocupado por el tipo de alimentos que consume, o acerca del equilibrio ecológico con el medio ambiente; por lo tanto, los cinco imaginarios y prácticas se entrelazan y el poder reproducirlos ha hecho

de este destino un espacio atractivo para quienes están en la búsqueda de construir un modo de vida alternativo.

El artículo que presento intenta mostrar una radiografía etnográfica acerca del universo de algunos migrantes por estilo de vida que viven en San Cristóbal de Las Casas, ciudad que paulatinamente se ha convertido en un recinto de atracción para la expresión artística, intelectual, política, ecológica, religiosa, espiritual y esotérica; y está estructurado de la siguiente manera: En la primera parte caracterizo la migración por estilo de vida, ofreciendo un par de trabajos etnográficos que dan cuenta de la importancia que ha adquirido a nivel mundial este tipo de mundos contemporáneos, en constante movilidad. Prosigo con la descripción de los personajes que han habitado la vecindad, es decir, con las personalidades de los migrantes por estilo de vida “alternativo” (hippies) y su dinámica en relación con el centro histórico; posteriormente, ofrezco un acercamiento al centro histórico de San Cristóbal de Las Casas, para comprender el espacio, las personas y el ambiente en el que interactúan los migrantes por estilo de vida, bajo la propuesta metodológica de Arjun Appadurai sobre los *etnopaisajes*, que permiten observar la complejidad de los flujos culturales globales y el impacto que tienen en el aspecto local, y termino con una conclusión, en donde intento realizar una visión crítica de los pros y contras que han acarreado la llegada de migrantes por estilo de vida y las supuestas relaciones interétnicas que se han gestado con la sociedad receptora.

LA MIGRACIÓN POR ESTILO DE VIDA

La primera vez que estuve en San Cristóbal, fue en el invierno de 1992. Apenas dos meses atrás se habían conmemorado los 500 años del polémico “encuentro de dos mundos”. El pueblo ya era un destino turístico étnico consolidado. Por las mañanas se veían entrar y salir de los escasos hostales y posadas a los jóvenes turistas mochileros, interesados en conocer lugares exóticos de la región. Otros más buscaban experiencias auténticas dentro de una comunidad indígena, o bien, eran atraídos por las zonas arqueológicas del mundo maya, y muchos más estaban maravillados por la diversidad étnica y los diseños multicolores de los textiles elaborados por varias comunidades de Los Altos de Chiapas [Van den Berghe 1994]. Apenas se percibía una privilegiada minoría de extranjeros que trabajaban o eran voluntarios en las ONG (Organizaciones No Gubernamentales) establecidas desde una década atrás debido a la labor social que se requirió para atender el refugio guatemalteco en el estado de Chiapas, o bien, como pequeños empresarios

por cuenta propia, que se asentaron en la ciudad para dedicarse a las actividades que requería la nascente actividad turística.

Sin embargo, recordemos que el arribo de gente extranjera la podemos rastrear una década atrás, con la llegada de jóvenes mexicanos que participaron en los diversos movimientos estudiantiles a finales de la década de los 60, aunada al arribo de jóvenes norteamericanos emanados del movimiento hippie y de la contracultura de esa región, a principios de la década de 1970. Por consiguiente, se pueden observar diferentes oleadas migratorias, que se diferencian generacionalmente. La primera obedece a la década de los 70, ya que, a principios de la década se construyó la carretera San Cristóbal-Palenque y la modernización de los aeropuertos [Cañas 2017: 129]; la segunda sucede en los años 80, con la labor social que requirió el refugio guatemalteco y, la tercera, que es la más significativa, ocurrida en la década de los 90, con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en enero de 1994.

El 15 de julio de 2012, cuando decidimos instalarnos de manera definitiva, el pequeño pueblo colonial ya no era el mismo; pasó a convertirse en un pueblo “mágico”, contemporáneo y cosmopolita, considerando la llegada de personas de múltiples países europeos, de América Latina y de Asia, a las que se sumaba la nutrida inmigración de gente proveniente de las comunidades indígenas del estado de Chiapas, del Bajío y del norte de la República mexicana.

Sin embargo, caminando por las calles del centro histórico, a la vista de cualquier observador, sobresale la fuerte presencia de gente de origen indígena (tzotziles y tzeltales) que en la cotidianidad recorren el recinto histórico; los más notorios son las mujeres y niñas, éstas se dedican a la venta de textiles y mercancías de importación mediante el comercio semifijo y ambulante. Mis observaciones me han conducido a afirmar que algunas de estas mujeres, que portan su indumentaria tradicional durante los horarios de venta y temporada vacacional, sólo la usan como mera estrategia mercantil, más que como un símbolo de identidad indígena, igual como ocurre con la venta ambulante de artesanías en la costa de Sayulita, Nayarit [Alfaro 2010].

En este ir y venir humano se distingue la resaltante minoría de mujeres y hombres de cabellos rubios, vistiendo ropas ligeras multicolores, con tremendas mochilas de viaje cargando a sus espaldas; nombrados por los indígenas *alemanetik* o *gringotik*: turistas viajeros, trotamundos, mochileros, *ciudadanos del mundo*, como la mayoría de ellos se auto adscribe, que visitan continuamente el encanto y los alrededores del Valle de Jovel, y que representan una parte importante de este análisis. Algunos de ellos decidirán retornar para vivir e incorporarse al mundo de los neo-hippies por largas temporadas.

Cabe hacer la puntual observación que *este mundo*, referido, no se identifica como *turista* y que, en otras palabras, sus integrantes se insertan en la cotidianidad del pueblo, ofreciendo mercancías, servicios turísticos, culturales, de aprendizaje informal esotérico, esparcimiento, ocio, de salud y cuya movilidad obedece principalmente al estilo de vida que tienen, impulsados por los imaginarios de alcanzar el sueño del “modo de vida alternativo”, usando estrategias novedosas de subsistencia económica que les permitan alargar su estancia y continuar con la movilidad buscada.

Mi interés se centró en un mundo caracterizado por su *densidad multicultural* [D’Andrea 2007] y las subjetividades por las cuales las personas son influenciadas en llevar a cabo un particular estilo de vida y cambiar su lugar de residencia es un requisito indispensable para lograrlo. Dentro de estas no tan nuevas subjetividades y movilidades sobresale el arribo de adultos jóvenes en edad productiva, muchos de ellos con suficiente capacidad económica, que no llegan con el afán de competir por puestos de trabajo formal ya que no son de su interés, cuentan con carreras universitarias truncas en humanidades, artísticas y ecológicas, y se encuentran en la búsqueda de construir nuevos estilos de vida, lejos del bullicio de las grandes ciudades. Una constante para este tipo de personas es que consideran a San Cristóbal, como un espacio que ofrece la posibilidad de llevar a cabo ciertas prácticas, que en sus lugares de origen sería imposible reproducir, como las relacionadas a la organización política, de género, alimenticias, económicas, educativas, culturales, espirituales, de salud, y artísticas, categorizadas como “alternativas”. Incluso, se observa una especie de reposicionamiento de su estatus, ya que algunas de estas personas extranjeras que han migrado a San Cristóbal se han reposicionado en un nivel más elevado en esta nueva estratificación social local, de la que tenían anteriormente en sus lugares de origen. Estas personas se autodefinen en una situación de “búsqueda” y “construcción”, entendidas como etapas de la vida en las que se ponen a prueba los posibles lugares de residencia definitiva.

Este universo se engloba dentro de lo que se ha conceptualizado como *lifestyle migrants* —migrantes por estilo de vida— [Benson y O’Reilly 2009]. Dicho concepto hace referencia a la vida que reproducen algunos individuos (la mayoría extranjeros y en menor cantidad nacionales) de todas las edades, que buscan mejorar o cambiar sus condiciones de vida en un nivel psíquico, social, cultural, económico, de salud, espiritual, del clima; o bien, buscan la posibilidad de consumir cultura, de mantenerse informados, de poder elegir una u otra forma de ocio y de rodearse de pequeñas y grandes comunidades [Lizárraga 2012: 17].

El concepto de la migración por estilo de vida es una herramienta analítica que me permite la explicación de un mundo que no encaja con los tradicionales mundos. Se refiere a la reubicación de las personas, principalmente de la clase media de los países desarrollados a países subdesarrollados, sobre todo a las zonas de atracción turística, como parte de la búsqueda de una mejor manera de delinear su vida [Benson y O'Reilly 2009].

Los migrantes por estilo de vida con los que me relacioné se caracterizaban por vivir principalmente en el centro histórico, tipificados por Benson y O'Reilly [2009] como "burgueses bohemios" (Bobos) con aspiraciones espirituales, creativas o artísticas, que quieren vivir experiencias culturales exóticas, como la que ofrece un pueblo colonial con fuerte presencia de población de origen indígena.

Investigaciones similares que nos permiten conocer el universo de los migrantes por estilo de vida en otras latitudes son pocas. Destaca la de Anthony D'Andrea [2007] quien realiza un interesante trabajo etnográfico con lo que él denomina *nómadas globales*. "Outsiders" asentados en la isla de Ibiza, que realizan movilidad hacia las playas del estado de Goa, al sur de la India. El autor nos relata cómo viven estos "neo-hippies", a quienes les gusta asistir a fiestas nocturnas de música techno, realizadas a las orillas de la playa y que en su vida cotidiana trabajan prestando servicios turísticos, otorgando terapias alternativas de relajación, que el mercado de *new age* ofrece, y en una variedad de ocupaciones informales.

La antropóloga finlandesa Mari Korpela, nos presenta un panorama espléndido en su obra: *More Vibes in India* [2010], de los turistas mochileros que cada temporada, de octubre a mayo, llegan a Varanasi, ciudad santa del hinduismo, al norte de la India. Provenientes de Europa, Canadá, Israel y Australia para tener una "vida simple" y encontrar "buenas vibraciones". Para ellos, la experiencia mochilera, paulatinamente se convierte en migración por estilo de vida, ya que solamente regresan a sus países de origen con la finalidad de capitalizarse económicamente, mediante la venta de artesanías compradas en la India y en una variedad de trabajos temporales realizados en la Unión Europea, para regresar de nuevo a Varanasi a cargarse de vibras positivas.

Primero, es de señalar que los migrantes por estilo de vida que han llegado a vivir a San Cristóbal, la mayoría de ellos consideran necesario romper o distanciarse de los clásicos esquemas hegemónicos de salud alópata, de la religiosidad institucionalizada, de la organización social capitalista, del consumo masificado, de la educación tradicional y de la organización política gubernamental. Con estos imaginarios y prácticas, este espacio y la

ciudad se les presentan como un lugar en el que es posible reproducir su mundo.

Dichas personas, sobre todo las que habitan en el centro histórico, constituyen grupos conformados por lazos de amistad, redes de apoyo, solidaridad y sororidad; sin embargo, mantienen relaciones sociales asimétricas y diferenciadas respecto de las personas de otros mundos locales (“coleto”, ladino, indígena y el de turistas de corta estancia).

En el universo en el que yo me iba involucrando, entremezclado con los migrantes por estilo de vida, podía observar cómo se reflejaba en estos últimos el hartazgo que tenían sobre su pasado: la mayoría de sus historias se referían a un inicio común: huían de ambientes ciudadanos tóxicos y de un fastidio por el sistema económico y cultural en donde habían crecido.

Los lugares públicos donde informalmente se da cita el mundo de los migrantes por estilo de vida, acontece en sitios específicos: la plaza central, los andadores turísticos, el mercado de “comida sana y cercana” (donde se venden productos artesanales y orgánicos), en establecimientos comerciales, propiedad de otros migrantes por estilo de vida y en centros culturales en donde se presentan espectáculos artísticos, de entretenimiento, de concientización ecológica, social, de género o política, tanto para niños como para adultos.

Si bien, en San Cristóbal la política sobre reconocimiento de la diversidad cultural ha tenido transformaciones importantes, que se sustentan principalmente en la actividad turística, de la que echan mano las autoridades municipales para presentar un espacio idílico multicultural, como la representación de rituales, danzas, recitales de poesía, conciertos de música en espacios públicos; se observa que las relaciones sociales aún siguen siendo desiguales, sobre todo por parte de los migrantes por estilo de vida con la población indígena y local, étnicamente no caracterizada. Es decir, se siguen reproduciendo relaciones coloniales, de subordinación y exclusión. Por ejemplo: los migrantes por estilo de vida mantienen solamente relación con algunos indígenas que fungen como sus empleados en los establecimientos comerciales de su propiedad, es decir, como sus empleados domésticos, o como beneficiarios menores de los proyectos que promueven para bajar recursos económicos de sus países de origen.

La vecindad en donde realicé mis observaciones como parte de este estudio, se ubica al final de la calle Real de Mexicanos, en uno de los principales barrios del centro histórico, tiene una superficie de 1800 metros cuadrados y se compone de dos pequeñas casas en dos niveles con tres habitaciones y de cinco pequeños departamentos de tres, dos y una habitación. Su ubicación es estratégica, ya que se encuentra a cinco cuadras de la

plaza central, tres cuerdas del mercado principal, a dos del mercado orgánico, lugar frecuentado por este mundo; y a media cuadra de un centro educativo preescolar alternativo, donde la mayoría del alumnado son hijos de migrantes por estilo de vida. La vecindad cuenta con área de estacionamiento para siete automóviles y la mitad del terreno se compone de áreas verdes; aquí los niños juegan sin el temor de ser molestados por extraños ya que es un espacio completamente bardeado y controlado por los residentes; también cuenta con una veintena de árboles frutales (pera, durazno, chilacayote, limón, ciruela e higo) que proporcionan sombra, permitiendo también actividades de esparcimiento y descanso y un área para realizar fogatas nocturnas, que se aprovecha ocasionalmente para realizar eclécticos rituales.

Constantemente hay cambios de inquilinos debido a la movilidad que oscila entre la ciudad, los países de origen de los migrantes por estilo de vida y otros destinos turísticos, como el Caribe mexicano, estados específicos de la Unión Americana, donde es legal la producción de la marihuana, ya que, algunos migran todos los veranos para trabajar en la cosecha y de esta manera capitalizarse económicamente para asegurar su movilidad y su próxima estancia en San Cristóbal. Estas continuas movi­lidades provocan el cambio constante de habitantes en el vecindario. Cabe destacar que este tipo de movilidad no sería posible sin el estatus que otorga el ser ciudadano de algún país miembro de la Unión Europea. Para el caso de la vecindad mencionada como materia de este estudio, unos llegan a habitarla por un par de meses, otros por más tiempo. Pero yo me enfocaré en los que han superado los seis meses.

PERSONAJES DE UNA VECINDAD DE MIGRANTES POR ESTILO DE VIDA

Para comenzar debo indicar que la vivienda 1 la habitamos nosotros desde hace siete años: somos una pareja de antropólogos con un hijo pequeño y considerados por el resto de los inquilinos como la familia con mayor apego a los cánones tradicionales del vecindario. Sin embargo, de acuerdo con otros sectores, somos vistos como parte de la comunidad hippie a la que me refiero.

La vivienda 2 ha tenido diversos inquilinos, cuando llegamos era ocupada por un joven matrimonio de recién casados: ella psicóloga, estudiaba su doctorado en una institución local de prestigio, originaria de Monterrey, pero había vivido en distintas partes del mundo. Conoció a su pareja en la Guyana francesa tras salvarse de morir ahogada en un río caudaloso. Él, francés, de formación agrónomo, era asesor de una organización ambientalista no gubernamental, especializada en la capacitación de manejo de inverna­deros comunitarios en localidades indígenas. Ellos decidieron a su llegada,

instalar un invernadero para autoconsumo de legumbres y adquirieron un torno para elaborar piezas de barro, que ella moldeaba los fines de semana, mientras su esposo se encargaba del cuidado de las hortalizas. Vivieron allí por año y medio. Antes de mudarse, vendieron el invernadero y otros enseres electrodomésticos a la pareja de mexicanos que los reemplazó. Curiosamente el varón también era agrónomo y su esposa también era psicóloga. Rosendo, el nuevo inquilino, había estudiado en Francia, por lo que hubo empatía entre ambas parejas desde que se conocieron. El punto nodal de su relación era el traspaso del invernadero, que terminó siendo motivo de disputa en la vecindad. Rosendo pretendía que el resto de los vecinos se involucraran en el mantenimiento del invernadero, pero éstos se negaron, ya que percibieron en él una actitud abusiva y poco colaborativa con los espacios comunes. Sin embargo, durante una temporada de lluvias un torbellino arrasó el invernadero; Rosendo, quien creía en asuntos místicos, leyó en el suceso una señal divina de la *Pachamama*: no era tiempo de trabajar la tierra. Intentó vender, sin éxito, el plástico del invernadero, ya muy deteriorado por el torbellino, a la pareja lésbica que ocupaba la vivienda 4. Tiempo después, Rosendo fue abandonado por su pareja y éste se dedicó a subarrendar las habitaciones restantes a turistas mochileros, motivo por el cual el vecindario se incomodó y le exigió al casero desalojarlo. Una vez que Rosendo fue sacado del lugar, el inmueble 2 entró en disputa entre los inquilinos de las viviendas 3 y 4; ya que, según ellos, apelaban a una especie de derecho histórico que les permitía a los habitantes de las viviendas chicas ocupar una casa grande en cuanto se desocupara. El casero decidió no rentarla a ninguno de los involucrados y la cedió a una pareja de académicos, ajena a la dinámica de la vecindad.

La vivienda 3 (con una habitación, estancia y baño), había sido ocupada también por varios inquilinos. Aquí vivió Monique, una chica finlandesa que cursaba una maestría en agroecología en su país y llegó a realizar trabajo de campo por seis meses en una ONG, encargada de capacitar en cultivos orgánicos a comunidades indígenas de los Altos de Chiapas; sus directivos también eran migrantes por estilo de vida y propietarios de un restaurante y tienda de comida orgánica. Durante su estancia en San Cristóbal, Monique se vinculó con el mundo de los *volunturistas*: colaboradores que viajan por el mundo apoyando proyectos agroecológicos. Tras su partida, la vivienda 3 estuvo desocupada varios meses, hasta que fue rentada por una pareja lésbica que antes renunció a administrar un Hostal que se presentaba como una casa colectiva anarquista. En esta vivienda se dedicaron a construir su nuevo proyecto: teatro de sombras para niños, que presentaban en centros culturales y escuelas de educación alternativa de la localidad. Más adelante

se cambiaron a la vivienda 4, que era más grande, cuando su anterior inquilina, una activista española, decidió mudarse al idilio rural. Antes de eso, otra activista de origen ruso, había dejado esa misma vivienda para sumarse a una eco-aldea feminista.

Con la fallida disputa por la vivienda 2, tras la partida de Rosendo, la pareja lésbica se fue del vecindario y en su lugar llegó un matrimonio intercultural, conformado por Edgardo, proveniente de Ciudad Nezahualcóyotl —la zona conurbada de la Ciudad de México— y Gladys, de Bélgica. Contaban con un pequeño hijo de un año (Ixchel). Edgardo se sentía orgulloso de haber sido “un niño de la calle” y gustaba de narrar historias sobre su infinidad de oficios, sobre todo tipo de aventuras y de encuentros, hasta con extraterrestres. Gladys, al parecer, era de clase media europea, comenzó estudios en biología, pero debido a que se “aburría” de ellos y de su país, decidió viajar por el mundo. Así llegó a San Cristóbal, donde conoció a Edgardo. La pareja compró una camioneta vw Combi, en la que vendían tamales veganos cocinados con aceite de coco, botellas de kombucha, lámparas que ella elaboraba, esculturas de madera y artesanías urbanas, que él, en sus tiempos libres, también realizaba. Cada mañana, Edgardo estacionaba su camioneta en la esquina del andador turístico Real de Guadalupe y la calle Diego Duguelay, para vender sus productos, pero debido a la política anti-ambulante, organizada por los mismos comerciantes establecidos, ya no pudieron seguir vendiendo en ese lugar. Él emprendió un nuevo negocio de fabricación de muebles con pallets, de lunes a viernes, y los fines de semana se marchaban a realizar su idilio rural, ya que formaban parte de una eco-aldea, situada en el pueblo de Teopisca. Después de tres años de intentar subsistir, decidieron irse a Bélgica a vender artesanías.

Vivienda 4. Cuando arribamos al vecindario, también llegó a vivir una mujer española (Belinda); había sido conductora de televisión de un noticiero local en una provincia de España. Al estallar el levantamiento del EZLN en 1994, decidió dejar su vida de confort y “unirse a la lucha”. Durante años vivió dentro de las comunidades zapatistas y al ser expulsados todos los extranjeros de las comunidades, en 2005, se instaló en San Cristóbal, donde consiguió trabajo en una de las muchas ONG que realizaban una labor con las comunidades zapatistas. Belinda continuamente recibía invitados de las comunidades zapatistas, quienes recibían tratamientos médicos en las clínicas y hospitales regionales del estado. Estas visitas las presumía con el entonces vecino, Rosendo (auto asumido también “luchador social”). Belinda le afirmaba que ella no tenía “compitas”, sino auténticos “compas”, refiriéndose a su nivel de compromiso con miembros de la comandancia del EZLN y no con militantes de base. Un año después Belinda dejó el departamento para

irse de idilio rural a criar gallinas en una zona residencial que se caracteriza por el hecho de que también viven allí muchas familias de extranjeros, pero con mayor capacidad económica.

Como recordaremos, el lugar fue ocupado por la pareja lésbica de la vivienda 3, conformada por Diana y Paty, quienes además de la elaboración de sets de teatro de sombras, vendían en ferias alternativas donde se presentaban, y Paty daba cursos de yoga por las mañanas; también realizaron mejoras en el jardín de la vivienda y sembraban pequeñas hortalizas en cubetas; sin embargo estas mejoras en el jardín causaron molestia con los vecinos de la vivienda 6 (Jorge y Araceli). Estos últimos argumentaban que ese espacio les pertenecía por el hecho de tener mayor antigüedad que ellas. Diana y Paty ocuparon la vivienda por tres años, pero el último año lo subarrendaron cuando se fueron a trabajar al sur de España en la pizca de uva y aceituna. Su vivienda la cedieron a otra mujer española, Elena, de profesión educadora, muy conocida entre la población extranjera por haber participado en dos proyectos educativos alternativos con relativo éxito. A su vez, ella formaba parte de una comunidad de extranjeros, propietarios de varias hectáreas en el poblado de Teopisca, donde conformaron su eco aldea mediante el trabajo voluntario.

Elena llegó con su esposo, Pedro, de origen brasileño, él se asumía como miembro de la iglesia del Santo Daime y se dedicaba a realizar “ceremonias” de Ayahuasca entre los turistas que se hospedaban en un hostel cercano al centro histórico. La pareja se separó al poco tiempo. Después Elena montó un centro escolar alternativo, sin registro oficial, dedicado a educar a los hijos de migrantes por estilo de vida; en éste fungía como directora, profesora y dueña. Alguna vez, en el jardín del vecindario, se realizó una fiesta de cumpleaños de uno de sus alumnos y los adultos aprovecharon para realizar un peculiar rito de paso que consistía en abrir una puerta “simbólica” al cumpleaños para darle la bienvenida a su nuevo año.

La vivienda 5, cuenta con apenas una habitación, estancia y baño. Es alquilada por un guía de turistas mexicano, soltero con dos carreras trucas: antropología y turismo. Dante es especialista en observación de aves y trabaja para una agencia de viajes, que se ubica en el centro histórico, propiedad de un norteamericano retirado; la empresa se especializa en ofrecer servicios turísticos con énfasis en el medio ambiente. Al igual que Jorge y Araceli, de la vivienda 6, y nosotros, de la vivienda 1, el guía de turistas también lleva viviendo más de siete años en la vecindad. Su actividad económica le obliga a ausentarse por muchos días, así que casi nunca se encuentra allí.

La vivienda 6, cuenta con tres recámaras, estancia, cocina y baño. Jorge, Araceli y sus dos pequeñas hijas la habitan. Cuando nos sumamos al

vecindario ellos se dedicaban a la confección de ropa étnica fashion, que vendían en su local alquilado sobre el andador turístico Real de Guadalupe. Negocio que cerraron al año, porque, según explicó Jorge, fueron víctimas de un embrujo para hacerlos quebrar. Posteriormente, cambiaron de actividad económica: tomaron cursos de herbolaria en una escuela de artes y oficios que administra el estado de Chiapas y comenzaron a elaborar medicina natural para vender en los andadores turísticos los fines de semana y en las ferias de artesanos locales. Jorge además imparte sesiones de sanación alternativa mediante los sonidos de la “trompeta maya”, instrumento que imita el sonido del Didgeredoo australiano. Jorge también fabrica estos instrumentos para su venta. Al igual que el resto de los migrantes por estilo de vida, ellos llevan a sus hijas a escuelas alternativas de tipo Waldorf,² aunque en años anteriores les proporcionaban educación en casa. Cada fin de año viajan al occidente de México, de donde son originarios y donde permanecen todo el invierno con sus parientes para después regresar a San Cristóbal, con la entrada de la primavera.

La vivienda 7, cuenta con dos recámaras, estancia, cocina y baño. La habita un hijo del arrendador. Filiberto vive en el tercer piso del edificio de departamentos. Él no tiene actitudes alternativas y es el único que tiene trabajo estable: es ingeniero en cómputo de la Universidad de Chiapas. Al contrario de la mayoría de los inquilinos que habitan la vecindad, él es un clásico habitante de San Cristóbal sin pretensiones ecológicas, revolucionarias o esotéricas.

Justamente por no compartir las tendencias alternativas del resto de los inquilinos, no se involucra en las disputas por los espacios comunes, el uso del jardín o por los proyectos colectivos. Se limita al saludo cotidiano y reproduce sus redes sociales locales a través de las relaciones de parentesco y vínculos de amistad contraídos a lo largo de su vida entre la sociedad coleta. La poca interacción entre Filiberto y los inquilinos de su padre es un claro ejemplo del distanciamiento y falta de comunicación entre el mundo de los migrantes por estilo de vida y la población local.

La descripción de los personajes que viven en la vecindad es una pequeña muestra que sirve para ilustrar una diversidad de prácticas e imaginarios que son producidos desde la contemporaneidad y por el flujo de ideas, que

² Modelo educativo que se basa en la realización de dinámicas que fomentan el aprendizaje cooperativo e individualizado, en donde los alumnos y padres de familia pasan a ser sujetos activos de su propio aprendizaje. Disponible en: <https://revistadigital.inesem.es/educacion_sociedad/pedagogia_waldorf>. Consultado el 7 de julio de 2019.

circulan en una pequeña ciudad influenciada tremendamente por el turismo, la moda y los medios de comunicación.

En el siguiente apartado visualizo los otros mundos locales, es decir, los grupos sociales anfitriones que mantienen interacciones sociales asimétricas, breves y diferenciadas, con los migrantes por estilo de vida, que viven en el centro histórico.

LOS ETNOPAISAJES DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

San Cristóbal se presenta a simple vista como un destino turístico de grandes contrastes sociales, económicos, culturales y espaciales. Para el año del 2015 recibió a 838,000 visitantes [SECTUR 2015]. El centro histórico, paulatinamente ha sido habitado por una amplia gama de mundos en constante interacción y asimetría. Sin embargo, la población que ha llegado a habitar los barrios tradicionales en los últimos 20 años, poco a poco ha ido desplazando a sus habitantes originarios, ha impuesto prácticas mercantiles, sociales y alimenticias que van borrando formas de vida tradicionales, observándose una reelaboración de las prácticas cotidianas y un acelerado proceso de gentrificación. Para Oehmichen este es un proceso socioeconómico que consiste en el desplazamiento de la población residente en un determinado espacio urbano por grupos con mayor capacidad económica, lo cual favorece enormemente el desarrollo del turismo [Oehmichen 2018: 16]. De la misma manera, la fisonomía arquitectónica se ha ido transformando aceleradamente a causa del turismo. En menos de una década se han habilitado dos andadores turísticos que cruzan la plaza central.

La mayoría de las viejas casonas coloniales de techos de teja roja que se ubican en el centro histórico constantemente se reacondicionan para albergar en su interior pequeños establecimientos comerciales como: restaurantes de comida exótica, joyerías, boutiques de ropa étnica o de textiles, tiendas de alimentos y productos orgánicos, casas de sanación alternativa (masajes, yoga, terapias de regresión y más), pizzerías, bares, mezcalerías, cervecerías artesanales, librerías esotéricas, centros culturales y muchos otros, que son propiedad de pequeños empresarios migrantes por estilo de vida, enfocados en brindar servicios turísticos y a otros migrantes por estilo de vida.

Desde la mirada de Arjun Appadurai esta complejidad de universos o mundos es parte de la interacción social en la modernidad desbordada, posible de analizar partiendo de la observación de los diferentes *etnopaisajes*, como propuesta metodológica que permite definir planos de flujos globales, mismos que hacen alusión a la forma irregular y fluida de cinco dimensiones, que son

formas que caracterizan al capitalismo en la sobremodernidad: *paisaje étnico*, *paisaje mediático*, *paisaje tecnológico*, *paisaje financiero* y *paisaje ideológico*.

EL PAISAJE ÉTNICO

Para comprender la dinámica de la vida cotidiana de los migrantes por estilo de vida es necesario observarlos como parte del *paisaje étnico* que “constituye el cambiante mundo actual en qué vivimos: turistas, inmigrantes refugiados, trabajadores invitados, y la combinación de estos grupos en constante movimiento, con los grupos de la sociedad receptora” [Appadurai 2001: 31].

EL MUNDO DE LOS INDÍGENAS

La población indígena mantiene lazos meramente comerciales con el resto de la población que habita el centro histórico en la cotidianidad. Pasando la primera mitad del siglo xx el universo indígena comenzó a migrar de sus lugares de origen por supuestos conflictos religiosos e invadir terrenos boscosos en la zona norte de la ciudad. Hoy en día, desde muy temprano, familias indígenas comienzan a habitar sus calles en donde tienen sus establecimientos comerciales; una infinidad de familias sustenta su economía a través de la venta de textiles en la plaza de Santo Domingo, mercado de artesanías del templo de San Francisco, Plaza de la Paz; o bien, a través de la venta ambulante; Para acceder a un puesto de venta de artesanías o textiles, las familias se agrupan por medio de sindicatos y organizaciones independientes, que pactan y negocian los espacios públicos con el gobierno municipal en turno [Cañas 2017: 139].

Hay otra parte considerable de familias de comerciantes indígenas en el mercado José Castillo Tielmans, por lo que cabe destacar que tres décadas atrás, dicho mercado estaba bajo el control de la población mestiza, pero a partir de 1994 la situación cambió. La venta de diversas mercancías que se usan para el abastecimiento cotidiano, ocurre a espaldas del Templo de Santo Domingo, que se ha convertido en un punto comercial nodal. También es lugar de llegada y salida de todas las rutas de transporte que se dirigen a los alrededores, así como a diversas comunidades y municipios aledaños. La venta de mercancías pirata (películas, telefonía celular, ropa, y tecnología), así como el transporte, el abasto y venta de verduras, está controlado por la población indígena.

Esta población es un importante motor económico tanto en la cotidianidad, como en el sector turístico e inmobiliario, ya que muchos hombres se dedican a la albañilería, jardinería y mantenimiento; prácticamente todos

los empleos que se requieren para la atención (de contacto y no contacto con el turista) es proporcionada por este sector.

Con respecto a los pequeños establecimientos comerciales asentados en las calles aledañas al primer cuadro del centro histórico, enfocados en atender las necesidades de los turistas, la mayoría son propiedad de migrantes por estilo de vida que contratan a otros migrantes por estilo de vida para administrar el negocio y éstos a su vez, emplean a jóvenes indígenas, ya que el trabajo pesado de mantenimiento, elaboración de alimentos, lavaplatos y aseo general es realizado por ellos, porque la tradición, heredada de la Colonia, es pagarles bajos salarios y prescindir de derechos laborales.

El paisaje étnico es enriquecido por esta fuerte presencia indígena que ha diversificado cada vez más sus actividades económicas en el centro histórico; sin embargo, dicha presencia, desafortunadamente es utilizada para promover políticas multiculturales neoliberales y construir indígenas políticamente correctos [Hale 2007]; también usada por diversos promotores del turismo, que presentan a las poblaciones indígenas como suspendidas en el tiempo para nutrir la construcción del Set turístico étnico que requiere el imaginario de *pueblo mágico*.

EL MUNDO DE LOS COLETOS

Los coletos,³ de acuerdo con la tradición colonial, son los fundadores de la ciudad. Aunque en la actualidad el término se utiliza como gentilicio para designar a todas las personas nacidas en San Cristóbal de Las Casas, sean descendientes directos de los españoles, mestizos o indígenas. Sin embargo, prevalece la tradición de que algunas familias aún se sienten pertenecientes a los linajes de los colonizadores españoles y consideran que ellos son los “auténticos coletos”.

Los “auténticos coletos” son los dueños principales de la mayoría de las casas coloniales que ponen en alquiler a los migrantes por estilo de vida para uso residencial o comercial; también son propietarios de hoteles medianos, agencias de viajes, restaurantes de lujo, gasolineras, agencias de autos nuevos, casas de cambio, medios de comunicación, bienes raíces, e incluso han incursionado en el mercado de la terapias alternativas y escuelas de idiomas. Son también quienes ocupan o designan quién va a ser el siguiente presidente municipal.

³ El término coleteo en la época de la Colonia hacía referencia al cabello largo del conquistador, amarrado mediante una coleta. Otra prenda distintiva de este sector era el uso del chaleco como rasgo distintivo para aquellos que no eran miembros de la élite.

Durante mi trabajo de campo en el centro histórico tuve la oportunidad de conocer a un empresario, auténtico coletos, dueño de un renombrado hotel y de un negocio exitoso de venta de textiles de lujo, que me compartió su opinión acerca de la incursión de los migrantes por estilo de vida en el negocio del hospedaje:

De la noche a la mañana surgen hostales y posadas que son de extranjeros que llegan a SCLC. Yo pago salarios a mis trabajadores y seguro social, sin embargo, ellos no, todo lo resuelven a través del voluntariado. En la década de los 80 había mucha gente extranjera jubilada, y todo era muy tranquilo, pero llegó el levantamiento del EZLN y empezaron a llegar los activistas hippies y la gente jubilada decidió irse de aquí. Algunos de estos jóvenes que llegaron a apoyar al EZLN aprovecharon la ocasión y se armaron de su ONG, pero son puro negocio familiar que desvían los recursos para sus posadas y cafeterías [Don Alberto, 61 años, empresario hotelero].

EL MUNDO DE LOS LADINOS O MESTIZOS

Este sector poblacional es el que menos se distingue. Son una especie de clase intermedia. Aunque se asumen como coletos, este sector aún los considera indígenas y sobre todo por no ser de la "raza" adecuada y no tener la capacidad económica de los primeros. Para Charles Hale el término ladino "tiene una frontera porosa con los diferentes universos y corre la suerte de la ambivalencia racial, la cual incorpora el deseo de dos resultados sociales incompatibles: desean liberarse de su pasado racista, vivir de conformidad con un ideal más igualitario, pero también creen y continúan beneficiándose de la creencia estructurada de que el ladino es 'más que un indio'" [2007: xxix].

Los ladinos imitan las actitudes y estilo de vida de los auténticos coletos, de esta manera, niegan o esconden su origen indígena. Son los que se han resistido a la gentrificación de sus barrios, como El Cerrillo, Mexicanos, La Merced y barrio de Guadalupe. En las últimas dos décadas este sector ha tenido un despunte económico a causa de los ingresos mensuales extras que obtienen por la renta de pequeñas viviendas o habitaciones para extranjeros o estudiantes locales que constantemente llegan a habitar estos espacios.

El incremento del turismo y de la migración por estilo de vida ha causado sentimientos y opiniones contradictorias tanto en el mundo de los "auténticos coletos" y el universo de los ladinos, ya que ninguno ve con agrado la llegada de tanta gente extranjera a su pueblo; la interpretan como una invasión a sus espacios públicos. En contraste, son beneficiados, ya que les rentan pequeñas viviendas o modestas habitaciones, más caras de las que le pueden

rentar normalmente a una persona local. Así lo muestra la opinión de un arrendatario ladino, que tiene propiedades en el barrio de Tlaxcala:

Tengo dos propiedades en este barrio (Tlaxcala) y se las rento a unas chicas estudiantes de enfermería que vienen de comunidades, son tranquilas y pagan a tiempo, pero quiero rentarles a personas extranjeras, porque les puedo cobrar más a ellos. Nunca les voy a rentar a los indios, ellos son cochinos, no cuidan la propiedad, se meten muchos a vivir y hasta luego se quieren quedar con la casa [Don Felipe, 56 años, sobador y quiropráctico].

Como se puede observar, los dos universos (coletos y ladinos) tienen actitudes excluyentes y se abren poco al contacto con los migrantes por estilo de vida. Salvo en ocasiones donde está de por medio una transacción comercial, que les brinde beneficios económicos. Para finalizar, recordemos que el paisaje étnico se va enriqueciendo y complejizando con los otros mundos como: los turistas veloces, turistas alternativos, turistas politizados y otros sectores, que al interrelacionarse con el resto de los universos originarios permiten observar una multiculturalidad que convive en supuesta armonía en un espacio que se magnifica con los recuerdos de un levantamiento armado indígena y reminiscencias de arquitectura colonial.

EL PAISAJE TECNOLÓGICO Y EL PAISAJE MEDIÁTICO

Appadurai se refiere al paisaje tecnológico como la “configuración global, cada vez más fluida de la tecnología que se desplaza a altas velocidades a través de todo tipo de límites previamente infranqueables” [2001: 32]. Esto es observable a partir del levantamiento zapatista, en 1994, donde se empezó a requerir de un cambio tecnológico para cubrir el amplio espectro de noticias que se mandaban a medios informativos de todo el mundo. La llegada de las nuevas tecnologías de la información fue trascendente para difundir lo ocurrido y el negocio que más redituaba en aquella época era tener un cibercafé en el centro histórico. Pero este giro tecnológico también fue impulsado a solicitud de los empresarios turísticos para mejorar la infraestructura.

En la actualidad se ven muy pocos cibercafés, o bien, casi han desaparecido del centro histórico; ahora sólo brindan atención en las colonias periféricas al centro, para trámites como el CURP y actas de nacimiento en su nuevo formato y para aquellos jóvenes trabajadores agrícolas que se suman año con año al ejército de mano de obra barata que requiere el norte de México y a los programas laborales agrícolas que vienen a reclutarlos desde Estados Unidos; en estas colonias muchas familias aún no cuentan con

servicio de Internet en casa; en contraste, en la plaza central del centro histórico, como cualquier otra ciudad turística, el Ayuntamiento ofrece señal de wi-fi gratis.

Mientras, en el corazón del centro histórico abundan negocios para atender la actividad turística (hoteles, hostales, posadas, bares restaurantes, entre otros) es imprescindible el requisito, para tener éxito comercial, de contar con una eficiente conexión a Internet. Las pequeñas posadas y hostales, que son propiedad de migrantes por estilo de vida, tienen sus páginas de Internet o de Facebook para darle promoción al lugar. La televisión satelital es otra implementación tecnológica que entró con mucho éxito a todas las zonas periféricas del pueblo; sobre todo en las zonas populares y en los bares del centro histórico, donde se observa este despliegue tecnológico para el ocio y entretenimiento. Appadurai señala que la globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura, pero incluye la utilización de una variedad de instrumentos de homogeneización: armamentos, técnicas publicitarias, hegemonías lingüísticas, modas y estilos de ropa [Appadurai 2001: 55].

En el mercado José Castillo Tielmans también se puede observar esta distribución y venta tecnológica. Por sus calles, gente, puestos semifijos y camionetas de transporte, ocurre la venta y distribución de diversos aparatos electrónicos, tecnología de baja calidad que se vende a los indígenas (aparatos electrodomésticos, aparatos de radiocomunicación, ropa de moda, accesorios para telefonía y otros); también existe todo un mercado especializado en la distribución y venta de películas pirata de cualquier género e incluso algunas de ellas ya están subtituladas o traducidas al idioma tzotzil y tzeltal. Las numerosas tiendas de telefonía celular y accesorios es otra señal de la distribución tecnológica, ahí se ofertan mediante spots publicitarios hablados específicamente en idioma tzotzil para que la población indígena que cotidianamente frecuenta estos lugares se acerque a adquirirlos.

Los espacios o lugares que son frecuentados por turistas, viajeros e inmigrantes por estilo de vida, son los andadores turísticos y las calles adyacentes; en estos espacios se puede observar otro tipo de despliegue tecnológico: cámaras de seguridad han sido instaladas por el municipio y en cada esquina un elemento policiaco para proteger o auxiliar al visitante.

Asimismo, hay que señalar cómo se da la relación entre la tecnología con el *paisaje mediático*; Appadurai señala que proveen un gigantesco y complejo repertorio de imágenes, narraciones y paisajes étnicos a espectadores de todo el mundo, donde el mundo de las mercancías culturales, el mundo de las noticias y el mundo de la política se encuentran profundamente mezclados.

Y si nos adentramos en una pequeña revisión de los medios visuales de comunicación encontramos que en San Cristóbal, hay una incipiente pero eficaz industria que sostiene y refuerza la identidad indígena en varios planos (político, ideológico, religioso y turístico). Por ejemplo, observamos la creciente aparición de agrupaciones musicales de rock y hip hop que son interpretadas en idioma tzotzil⁴ y estos estereotipos son el indicativo de una demanda específica de consumo. Asimismo, se observa en este sector la apropiación de influencias musicales que han surgido a causa del fenómeno de la migración laboral hacia Estados Unidos,⁵ sin dejar de lado la propia transformación interna que ha causado el turismo y la llegada de los migrantes por estilo de vida.

En San Cristóbal de Las Casas, además de la circulación de diarios impresos nacionales y locales, se encuentra una gran cantidad de medios de comunicación alternativos, que hacen uso de las nuevas tecnologías de la información, el Internet y novedosas estrategias de circulación de información.

Las aplicaciones digitales mundialmente conocidas, como Facebook, también es una herramienta que frecuentemente usan los migrantes por estilo de vida para promover y asistir a talleres educativos, de sanación, actividades culturales, echando mano de su capital cultural que cada persona ha adquirido a lo largo de su vida. De manera más informal hay una gran tendencia al uso de fanzines temáticos y numerosos volantes, de tipo artístico, político y espiritual, que circulan de mano en mano o en las tiendas y centros comerciales a los que regularmente asisten. Sin embargo, esta tendencia a la comunicación y difusión informal sólo es comprensible si se tiene en cuenta la relación que guarda el paisaje mediático con la ideología alternativa que se respira en el mundo de los migrantes por estilo de vida.

PAISAJE FINANCIERO Y EL PAISAJE IDEOLÓGICO

Appadurai se refiere al paisaje financiero en relación con la disposición del capital global que va conformando un paisaje misterioso, rápido y difícil de seguirle la pista debido a la dislocación de la economía política global que mueve gigantescas sumas de dinero a velocidades encefalocrónicas y en pequeñísimas diferencias de fracciones de tiempo y de puntos porcentuales [2001: 48].

⁴ Información disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Sc7LQLYR_0Q>. Consultado el 23 de agosto de 2019.

⁵ Información disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=v5bVyK2PBT4>>. Consultado el 23 de agosto de 2019.

San Cristóbal de Las Casas es un espacio que actualmente cuenta con todos los servicios financieros de una ciudad global. Sucursales de todos los bancos se encuentran en la plaza central, lo que permite realizar transferencias nacionales e internacionales desde las sucursales, o bien, a través de los servicios de banca en línea. Sin embargo, el paisaje financiero nos permite observar las asimetrías sociales y económicas que tiene el grueso de la población, y se manifiestan en los días específicos de entrega de apoyos económicos, que otorga el gobierno federal a la población indígena. Estos momentos cruciales permiten observar que aún se siguen reproduciendo actitudes y discursos coloniales de discriminación y exclusión.

Quizá la contradicción más grande que se observa dentro de los *etnopaisajes* de San Cristóbal, es que el *paisaje financiero*, representado por los numerosos comercios destinados a la actividad turística, que echan mano del *paisaje ideológico* “consiste en concatenaciones de imágenes, que, por lo general, son políticas de una manera directa y que tienen que ver con las ideologías de los Estados y las contraideologías de los movimientos orientados a conquistar el poder del Estado, o al menos una parte de éste” [Appadurai 2001: 49].

En este lugar, es posible encontrar una parte importante de comercios que se sustentan en contra de ideologías como estrategia de marketing, o bien en la decoración de algunos locales comerciales, propiedad de migrantes por estilo de vida, propaganda pegada del EZLN, carteles de movimientos políticos (la Marcha del Color de la Tierra, la Otra Campaña, la Primavera Árabe, la candidata Marichuy y una larga lista de discursos contra hegemónicos), lo cual nos remite a la utopía “auténtica” de una vida alternativa posible.

Igualmente se observa que en algunos comercios, propiedad de migrantes por estilo de vida, se encuentran vinculados con ideologías de comercio justo o solidaridad con algunas iniciativas mercantiles, sobre todo de empoderamiento de la mujer indígena. Por ejemplo, se pueden encontrar numerosas “cooperativas” o empresas sociales de producción de textiles y/o artesanal, en las que participan mujeres indígenas y mujeres occidentales provenientes de escuelas de diseño textil. Mediante el discurso del “comercio justo” buscan que no se demerite la producción artesanal.

CONCLUSIÓN

A partir del trabajo etnográfico realizado, me permitiré presentar algunas reflexiones en torno a las implicaciones sociales y económicas que ha traído la incursión del mundo de los migrantes por estilo de vida a San Cristóbal de Las Casas.

La ciudad necesita vivir del turismo y de la derrama económica que genera la migración por estilo de vida, y se refleja en el aumento del nivel de vida, pero sólo de ciertos sectores poblacionales, como los auténticos coletos y población mestiza que tienen en propiedad inmuebles en el centro histórico. Sin embargo, la población indígena es la menos favorecida en estas actividades, ya que para ellos sólo están destinados los empleos más pesados en la cadena que generan dichas actividades y son los que menor retribución económica tienen.

Por otro lado, los cambios socioculturales que ha acarreado la globalización principalmente, aunado a los aportes de la migración por estilo de vida, en dinámicas que sólo se observan en el centro histórico, produce una especie de burbuja social que excluye mayoritariamente a la población local, sobre todo a la indígena. Ahora bien, los beneficiados económicos directos que genera el mundo de los migrantes por estilo de vida, son los dueños de locales comerciales, casas y departamentos que se ocupan para el alquiler, ya que éstos prefieren el pago del alquiler que proviene de un extranjero, más que de un local, ya que se les cobra más a los primeros.

Es cierto que el ambiente cultural del centro histórico se ha enriquecido, debido a la diversidad de opciones de entretenimiento, pero sólo son opciones promovidas para ser pagadas por turistas y migrantes por estilo de vida, siendo que la población local (indígenas y ladinos) no está considerada para ser incluida en ese esparcimiento.

Además, los servicios públicos e infraestructura que requiere el turismo en el centro histórico, continuamente se ve mejorada; sin embargo, esto no sucede en las colonias periféricas, en donde se carecen de los servicios más básicos (drenaje, agua potable, alumbrado, pavimentado de calles y seguridad pública).

Aunque la sociedad sancristobalense poco a poco se ha vuelto más tolerante a la diversidad étnica y sexual, siguen existiendo esos momentos donde se tiende el velo de las costumbres recatadas de un pueblo colonial.

El proceso de gentrificación de los barrios tradicionales es un tema que requiere de atención; el incremento de las cuotas de alquiler va en aumento y no tiene regulación. Cada vez son más las familias locales a las que se les impide rentar en estos barrios, negándoles su derecho a la ciudad, o bien, cada vez son más las personas a las que se les niega el alquiler por mes o por contrato, ya que los arrendadores prefieren alquilar por día, a través de la aplicación mundial *Airbnb*.

Pero también se observa una falta de comprensión de algunos migrantes por estilo de vida hacia la reproducción de las fiestas patronales tradicionales de los barrios. Por ejemplo: se quejan de la quema de cohetes, porque según

ellos, produce contaminación ambiental y auditiva. Aunado a lo anterior, muchos habitantes sancristobalenses no se sienten identificados con los establecimientos comerciales que instauran los migrantes por estilo de vida, sobre todo los que proporcionan entretenimiento cultural. Hay una especie de malestar local, porque se sienten desplazados de sus espacios públicos.

Además, las prácticas interculturales y las relaciones interétnicas operan solamente en papel y en el imaginario de las autoridades que las promueven, y sólo se ven reflejadas en ciertos momentos y en ciertos actores, que son atravesados por la actividad turística.

Por otro lado, San Cristóbal, se ha convertido en una ciudad estratégica para los migrantes por estilo de vida, que aún no cambian su estatus migratorio de turistas. Ya que, por situarse cerca de la frontera de Guatemala, es relativamente cómodo y barato renovar la visa turística. Incluso, debido a la corrupción de las autoridades migratorias, tanto de México como de Guatemala, se puede renovar la visa turística sin que el interesado se presente en la garita migratoria de La Mesilla. Tampoco las autoridades migratorias mexicanas llevan un registro preciso de cuántos extranjeros viven de manera definitiva en la ciudad.

Para finalizar, debo mencionar que mediante mi propuesta metodológica se buscó ofrecer una panorámica general de San Cristóbal de Las Casas y del mundo de los migrantes por estilo de vida, que permita entender el contexto social en que se inscribe este mundo, que sólo puede comprenderse en la medida en que se tenga clara la importancia que juegan las redes de relaciones, comercios, organizaciones civiles, que conducen a la conformación de una especie de estructura social capaz de darle sostén a dicha "comunidad".

REFERENCIAS

Alfaro Barbosa, Ana Cristina

2010 *Indígenas en la playa. Venta ambulante e identidad en un contexto turístico (Sayulita, Nayarit)*, tesis de maestría en Antropología Social. CIESAS Occidente. México.

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Augé, Marc

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

2010 *La comunidad ilusoria*. Gedisa. Barcelona.

Benson, Michaela y Karen O'Reilly

2009 *Lifestyle Migration: Expectations, aspirations and experiences*. Ashgate. Londres.

Cañas Cuevas, Sandra

2017 *Multiculturalismo mágico en una ciudad de Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. México.

Compendio de Información Estadística y Geográfica de Chiapas (CEIEG)

Disponible en: <<http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/downloads/productosdgei/CIGECH/Turismo.htm>>. Consultado el 25 de agosto de 2019.

D'Andrea, Anthony

2007 *Global Nomads: Techno and new age as transnational countercultures in Ibiza and Goa*. Routledge. Nueva York, EUA.

Garza, Josué y Álvaro Sánchez

2015 Estructura territorial del turismo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. *Cuadernos de Turismo* (35): 185-209.

Hale, Charles

2007 Más que un indio, en *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala, Guatemala*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).

Korpela, Mari

2010 *More Vibes in India. Westerners in Search of a Better Life in Varanasi*. Tampere University Press. Tampere, Finlandia.

Lizárraga, Omar

2012 La transmigración placentera. Universidad Autónoma de Sinaloa. Instituto Politécnico Nacional. México.

Maffesoli, Michel

2004 *El Tiempo de las Tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI editores. México.

Mauss, Marcel

1979 *Sociología y antropología*. Técnos. Madrid.

Mills, C. Wright

1961 *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica. México.

Nader, Laura

1972 Los de arriba: Nuevos horizontes de la antropología, en *Clásicos y Contemporáneos en Antropología*. <https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/14_LN_01.html>. Consultado el 3 de junio de 2019.

Oehmichen, Bazán Cristina

- 2013 *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.
- 2018 *Movilidad e inmovilidad en un mundo desigual: turistas, migrantes, y trabajadores en la relación global-local*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.

Secretaría de Turismo (SECTUR)

- 2015 SECTUR. <https://www.gob.mx/sectur/acciones_y_programas/programa_pueblos_mágicos>. Consultado el 7 de julio de 2019.

Urry, John

- 2007 *Mobilities*. Polity Press. Cambridge.

Van den Berghe, Pierre L.

- 1994 *The quest for the other*. University of Washington Press. EUA.

El mundo de la trashumancia: los habitantes de las calles en la Ciudad de México

*Itzel Martínez Arellano**

Universidad Autónoma de Yucatán

RESUMEN: *La propuesta que se plantea en este artículo es la relación que transita diariamente entre dos mundos: el de los que habitan la calle y el de la ciudad, para presentar una mirada contemporánea de la trashumancia urbana. A partir de la propuesta de Augé sobre mundos contemporáneos y la perspectiva sobre la ciudad de Delgado se analizan las características de la calle, los modos de acción de las personas que la habitan y la institución como objeto. Para esto, se realiza una etnografía en movimiento de las formas de habitar y circular con adultos mayores que habitan la calle en la Ciudad de México.¹ Finalmente, se plantea que la trashumancia urbana es el puente entre las relaciones y acuerdos de convivencia que los adultos mayores establecen con los transeúntes y con las instituciones que los asisten. Asimismo, se hace visible la tensión que existe por las formas de re-significar los espacios y los tiempos cotidianos en la calle frente al ordenamiento urbano y los tiempos laborales.*

PALABRAS CLAVE: *Mundo, trashumancia urbana, ciudad, circulación, espacio-tiempo.*

The world of transhumance: the inhabitants of the streets in Mexico City

ABSTRACT: *This article aims to relate two worlds: that of the people who inhabit the street and that of the city, to present a contemporary look at urban transhumance. Based on Augé's proposal on contemporary worlds and on Delgado's perspective of the city, this paper analyzes the charac-*

* itze_mar21@yahoo.com.mx

¹ La primera práctica etnográfica a profundidad se realizó del 2006 al 2008. Se presentaron los resultados en una tesis de licenciatura, en 2009. Sin embargo, se ha dado seguimiento para presentar la actualización de los resultados en diversos coloquios, en la revisión del tema por medio de artículos, revistas y en la propia observación de la cotidianidad que marca el camino por la ciudad.

Fecha de recepción: 22 de junio de 2019 • Fecha de aprobación: 19 de agosto de 2019

teristics of the street, the modes of action of the people who inhabit it, and the institution as an object. To this end, a moving ethnography of the ways of living and circulating with older adults living in the street in Mexico City is carried out. Finally, it states that urban transhumance is the bridge between the relationships and coexistence agreements that older adults establish with passers-by, and with the institutions that assist them. Likewise, there is tension due to the ways of re-allocation of spaces and daily street life, faced with the task of urban planning and the normal working day.

KEYWORDS: *World, urban transhumance, city, circulation, space-time.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo propone relacionar dos mundos: el de los que habitan la calle y el de la gran ciudad, para ofrecer una mirada contemporánea más profunda sobre la idea de trashumancia urbana. El mundo que configuran aquellas personas que habitan la calle transgrede el tiempo y el espacio social y mantiene su propio orden simbólico; se relaciona con el mundo de los peatones y otros actores de la ciudad, además de las instituciones de asistencia pública y privada.

La ciudad es entendida como un lugar, un espacio simbolizado [Augé 1998: 149], en ésta se representa a la población callejera. Las personas que habitan la calle circulan en y representan una imagen de la ciudad. Ambos mundos, ciudad y población callejera, constituyen esos mundos que “expresa[n] a la vez la singularidad que los constituye y la universalidad que los relativiza” [Augé 1998: 125]. La trashumancia urbana existe en cada ciudad del mundo, con particularidades según el lugar donde habitan y, las ciudades, señala Augé, cada vez más se llenan de no-lugares, espacios de circulación, consumo y comunicación que se hacen uniformes, se despersonalizan [Augé 1998: 148].

Este artículo está delimitado por cuatro supuestos: 1) la ciudad como un mundo con espacios de circulación y combinación de lugares; 2) la combinación de mundos para constituir un objeto de examen; 3) la importancia de los conceptos de espacio e individuo para abordar la contemporaneidad de la trashumancia urbana y 4) la paradoja de la universalidad y singularidad que caracteriza a los mundos [Augé 1998].

En décadas pasadas los estudios sociales y de instituciones públicas sobre esta población, se han enfocado en las posibles causas de su estancia en calle y las estrategias para re-insertarlos al mundo laboral y a los tiempos sociales [INEGI 1996; DIF 2005; Escamilla 1982; Fundación Grupo del Valle A.C. 2005; Karsz 2004]. La ecología urbana, la sociología de lo rural y la migración, la sociología de la pobreza, así como la antropología de la marginalidad

y la exclusión socio-económica han ido de la mano con las estrategias de las instituciones de asistencia que se enfocan en intervenciones para la reinserción social y laboral, en el apoyo psicológico y en terapias para enfrentar las adicciones.² El enfoque antropológico en este artículo, para relacionar el mundo de los que habitan la calle y el mundo de la ciudad, se centra en los modos de acción de los individuos que habitan la calle, su diario acontecer, y el análisis de las instituciones como objeto a investigar³ [Augé 1998: 127].

El mundo de las poblaciones callejeras tiene diferencias etarias, de género y de causas por las que se encuentran en situación de calle. Tanto en los estudios de antropología urbana⁴ [Hannerz 1986: 43-48], como en los censos de la Ciudad de México [SEDESO 2017; INEGI 2016] y en las estrategias asistenciales, se hace una delimitación entre los grupos que habitan la calle: los niños y niñas, las mujeres, los jóvenes y los adultos mayores. Cada uno, a pesar de habitar la calle tiene diferentes formas de convivencia, de agrupamiento y de aprovechamiento de los apoyos públicos.

En este artículo se está hablando de los adultos mayores que recorren la ciudad a solas, sin formar un grupo identificable territorialmente y que, por lo tanto, se apropian del espacio urbano de manera particular. En el mundo de la ciudad, la trashumancia representa un corte transversal que comparte modos de acción con otros mundos, pero que en el acto de habitar y cargar con objetos y significados encuentra su singularidad. Los mundos con los que comparte algunos modos de acción son los relacionados con grupos como los pepenadores, los indígenas que venden artesanías en la calle, los ambulantes, con el mundo de la pobreza, de la prostitución, la transexualidad y la enfermedad mental.

Cuando Marc Augé se refiere a la etno-ficción sobre un Sin Domicilio Fijo⁵ (SDF), describe “una situación individual y una subjetividad particular, y le dejo al lector imaginar la totalidad social...”⁶ [Augé 2011: 8]. La investigación presente parte del supuesto de que el habitar en la calle no sólo es

² Sara Makowski, doctora en Ciencias Antropológicas, se ha dedicado a colaborar con las I.A.P que trabajan específicamente con niños, niñas y jóvenes en situación de calle.

³ Augé retoma a Foucault para hablar sobre la aproximación a los mundos contemporáneos, ya no desde el estudio en una institución, sino, como plantea Foucault, la institución misma como objeto a investigar.

⁴ Hannerz [1986] habla sobre la clasificación de Anderson sobre trabajadores migrantes y vagabundos, las diferentes identidades que habitaban la ciudad a principios del siglo xx.

⁵ *Sans Domicile Fixe* (SDF).

⁶ « *je décris une situation individuelle et une subjectivité particulière, et je laisse le soin au lecteur d'imaginer la totalité sociale [...] à partir des journaux, des nouvelles et des échanges qu'il a avec les uns et les autres* » [Augé 2011: 9]. Traducción propia.

“[...] lo psicológico la causa de la situación de los sin hogar, sino directamente el sentido de la relación, de la identidad y del ser” [2011: 11]. El proceso de vivir en calle “conlleva la pérdida de referencias espacio temporales” [2011: 11] y tiene efectos destructores en las personas. Sin embargo, esta pérdida espacio-temporal también genera una situación social en donde las redes que se conforman entre sujetos, instituciones y discursos sostienen a los que habitan la calle.

A partir del punto de vista de la persona que está sentada en la banqueta por días y que camina por horas recorriendo las calles de la ciudad, se observan las temporalidades y usos espaciales cotidianos. Lo efímero de los encuentros y un cierto orden de la ciudad en el que sobrevivimos y los mecanismos sociales con los que se sostienen a aquellos que incomodan, los que rechazan por higiene, los que son depósito de bondad y religiosidad, los que se vinculan con ellos por otras razones.

Una etno-ficción “es un cuento que evoca un hecho social a través de la subjetividad de un individuo particular [...] este individuo ficticio [un sin domicilio fijo] está hecho de todas las piezas, es decir, a partir de mil y un detalles observados en la vida cotidiana” [Augé 2011: 8]. En *Journal d'un SDF*, Augé resalta los conceptos antropológicos a partir de la narrativa cotidiana de un personaje. El mundo singular de dicho personaje etno-ficticio y el trabajo etnográfico realizado enfatiza la relación y la identidad en los no-lugares de la ciudad. Esto es, el resultado de la combinación del mundo de la ciudad y del mundo de las personas que habitan la calle.

La propuesta metodológica se basa en la observación participante y la caminata. Una y otra son inseparables porque de esa manera se capta el dinamismo de la ciudad y de la trashumancia urbana. El método etnográfico consiste en entrevistar a profundidad a algunos adultos mayores⁷ que habitan la calle, los que van de un lado a otro, duermen en las banquetas y acuden por temporadas a las instituciones públicas que los apoyan.

La principal técnica es la observación participante y no participante, específicamente en la calle, porque realizarlas en una institución pública

⁷ Se entrevistaron a diez adultos y adultas mayores. Se hizo seguimiento de un año y el paso recurrente por los puntos de pernocta a cinco sujetos para las entrevistas a profundidad. Las entrevistas a profundidad se ven afectadas por la constante movilidad de las personas en las calles de la ciudad, aunado a las estrategias de convencimiento por parte de las instituciones públicas, privadas y de algunos familiares para regresar a dichas personas al espacio privado y la entrada a albergues durante las temporadas de lluvia y frío, festivales, entre otros. Por lo tanto, el trabajo está cimentado en una observación profunda y seguimiento durante largas caminatas de y con las personas que habitan la calle.

o privada supondría una limitante al momento del registro etnográfico. El seguimiento constante de esta población por la ciudad permite ser más precisos al ubicar y analizar las estrategias y relaciones sostenidas en la calle. Además, los actores cambian el tipo de discurso al momento de las entrevistas.⁸ Por lo tanto, se sigue el ritmo y movimiento continuo en la calle,⁹ caminando; cuestión que enriquece la investigación. Para esto, se marcaron algunas rutas por la ciudad, principalmente en el centro, y, en ocasiones, se hizo un alto total en lugares de gran afluencia para observar a profundidad cómo las calles están vigiladas por los que trabajan y los que habitan en ella.

En este sentido, Diana Arias profundiza en el “recorrido acompañado” y organiza la técnica en “horizontalidad, valorar el silencio y hacer acopio de las emergencias urbanas para acceder a informaciones vedadas a las preguntas directas e incluso indirectas” [Arias 2017: 93]. Los tres puntos subrayados por Arias dan sentido a los objetivos de esta investigación y la perspectiva particular mediante la cual se relaciona el mundo de la ciudad con el mundo de las personas que la habitan. El deslizamiento de la posición jerárquica de la entrevistadora con los entrevistados; realizar algunas preguntas, pero respetar los sonidos y silencios que acompañan el discurso del entrevistado y, finalmente, registrar durante la observación todo aquello que no se ha dicho en la entrevista: las interacciones, las agresiones, las situaciones de higiene que son privadas, pero que se develan como públicas al habitar en la calle.

Por lo tanto, se propone un estudio antropológico de la trashumancia de los que habitan las calles de la ciudad desde la perspectiva de su circulación física [Carretero 2012; Camarena 2012], su carga de símbolos y las estrategias de sobrevivencia. Estos modos de acción posibilitan el habitar en los intersticios de la ciudad. Además, se señala cómo, por medio de las estrategias de asistencia de la institución pública, es posible el ir y venir de la población callejera entre el espacio urbano y el espacio institucional: una trashumancia

⁸ Se constata el que la población callejera cambia de discurso al estar en una institución y al estar en calle, situación que pude observar cuando realicé el servicio social en Reintegra IAP, durante la etapa final del proyecto MATLAPA con niños, jóvenes y adultos en situación de calle de la colonia Guerrero, en 2006.

⁹ En el momento de la investigación se exploró una forma de etnografía asociada con el movimiento situacionista, la deriva y el *flâneur*, cuestión que plantea Delgado en *El animal público* [1999] y en *Sociedades Movedizas* [2007]. Actualmente, se está proponiendo una técnica llamada *walking interview* (entrevista caminando) que busca evidenciar las diferencias de la información que dan los sujetos al moverse y tener referencias sobre las calles de la ciudad, así como la geo-referencia de la narrativa [Evans y Jones 2011; Kinney 2017].

entre la ilegalidad, la sanción moral y las políticas públicas para integrarlos a los tiempos y espacios sociales. Así, la trashumancia es el puente entre el mundo de las personas adultas que habitan la calle y el mundo de la ciudad.

LOS ADULTOS QUE HABITAN LA CALLE: LA TRASHUMANCIA URBANA

La definición sobre las personas o grupos que habitan la calle ha sido delimitada por las causas y consecuencias sociales, económicas y patológicas. Este mundo de los habitantes de la calle, que no configura un grupo identificable, usa y vive el tiempo y el espacio urbano confrontando las normas sociales, pero mueve mecanismos de asistencia social y de vínculos afectivos asociados con la calle; entonces, ¿cómo definir quiénes son y qué hacen al momento de habitar la calle? Declerck, antropólogo y psicoanalista francés, definió el proceso de una persona que habita en calle (*clochard*):¹⁰

[...] se trata de un proceso de etiología multifactorial donde se conjugan, en general, los efectos cruzados de exclusiones económicas, sociales, familiares y culturales, así como actores de patologías individuales, frecuentemente psiquiátricas (alcoholismo y politoxicomanías, personalidades patológicas, psicosis) acrecentados en sus manifestaciones por la vida en calle. Puede suceder, aquí o allá, que un factor aislado articule esta etiología múltiple sobredeterminada [Declerck 2001: 288, 289].

El análisis de Declerck consiste en alejarse de la victimización de esta población para dar un lugar a la salud mental en las instituciones asilares, confrontando las ideas de reinserción a la vida de lo privado. En la Ciudad de México, por ejemplo, las denominaciones del Instituto para la Asistencia Social e Integración Social (IASIS), para mostrar los resultados del Censo de Población Callejera (2017) y las acciones a realizar, se han alejado de la referencia a la criminalización o el asistencialismo como vago, pendenciero o lépero, vagabundo, mendigo, indigente o persona en abandono social. El habitar en calle es un proceso, en donde a veces se “regresa” al espacio privado, el del trabajo o el del encierro, y después de cierto tiempo se “sale” a la calle. Por lo tanto, los espacios de asistencia han sido creados para la reinserción laboral y se avocan a un cuidado de

¹⁰ *Clochard* es el término en francés con el que se identifica y representa la imagen de una persona que habita en calle, su traducción podría acercarse a indigente o vagabundo. También tienen un nombre institucional como el de *Sans Domicile Fixe* que se traduce como Sin Domicilio Fijo.

la salud física, la mental y a la creación de talleres para encontrar espacios laborales.¹¹

Resulta complejo definir los rasgos característicos de los sujetos que habitan la calle. Frecuentemente se enuncian sus carencias, su deterioro físico, su abandono corporal o la manera inadecuada en la que se comportan, lo que no es, lo que no tiene. Se ha observado que la transgresión a las normas de convivencia genera asombro, idealización, rechazo; o bien, caridad, lástima e indiferencia entre los habitantes de las ciudades. Por esto, el planteamiento de una aproximación desde su habitar en la calle, sin dejar de lado las causas multifactoriales de su proceso.

¿Desde dónde abordar a este grupo heterogéneo? Estudiar los modos de acción como: el conocimiento que tienen sobre las calles de la ciudad, las estrategias de sobrevivencia, los tiempos en los que circulan y los espacios que se apropian nos permitirá desarrollar cierta perspectiva sobre las formas de vivir en calle, sin dejar de tener en cuenta las condiciones de pobreza extrema, violencia, rechazo social y familiar en las que viven.

Una mujer a la que entrevisté en calle me comentó que durante todo el día lo que hace es caminar. La respuesta de ella en esta entrevista conduce la práctica de campo, en la que se advierte que tienen que mejorar las formas de aproximarse a los sujetos que habitan la calle y porque después de esa entrevista ya no la encontré en ese lugar ni en ningún otro. En la observación cotidiana a las personas que habitan la calle se registra cómo se ordenan por temporadas, lugares, relaciones y formas de sobrevivir, similares a las de los nómadas en los grandes campos, pero en este caso relacionados con el crecimiento ciudadano. Es decir, se asemejan a las poblaciones trashumantes que cambian periódicamente de lugar, como los pastores que se mueven junto con el ganado según lo determinan sus necesidades, el clima y su organización social [Engebriksen 2017].

A diferencia de los nómadas y los trashumantes, pertenecientes a un grupo social con cierta división de trabajo, de género e identidad como los tuareg, los romanís, los nuer o los bassieris, el que trashuma en las calles no se reúne en un grupo organizado, ni jerarquizado, ni reglamentado. Por esto, la dificultad de los censos de población en calle, y las variables con las que se plantea su estudio cuantitativo que se enfrentan a la constante mudanza hacia albergues en épocas invernales y de lluvias, el cambio de lugar para dormir o la higienización de la ciudad.¹² La similitud con la trashuman-

¹¹ A nivel público se encuentran los Centros de Asistencia e Integración Social (CAIS).

¹² La higienización de la ciudad no sólo ha consistido en alumbrado, pavimentado y drenaje, sino en quitar personas con comportamientos no aceptables, el seguimiento

cia es que, según la época del año, buscan refugio, alimento y trabajo; en este caso, a lugares de mayor afluencia y de turismo.

Las circulaciones simbólicas son los objetos que llevan consigo, se cuelgan y cargan, y que van dejando por las calles y en las instituciones; éstos representan significados de su vida privada en la calle. Engebrigtsen señala que la movilidad para el sustento y el desplazamiento de la vivienda son características en común de los mundos nómadas, en donde los conflictos políticos y económicos por el espacio van cambiando las formas de moverse [Engebrigtsen 2017: 43]. En el espacio urbano de la ciudad se observa la circulación constante de personas que habitan la calle. Es importante señalar que la trashumancia es tomada como modo de acción, no como forma de referirse a las personas que habitan la calle.

Entre estas reflexiones sobre los nómadas, pero contrastando con la situación económica, política y social del mundo de la ciudad y los que habitan la calle, se busca un término que aludiera al movimiento y las carencias con las que se identifica. Carretero acota el de “indigente trashumante” que refleja “con mayor precisión la experiencia de salida, cruce, búsqueda y retorno de una tierra a otra [...] Después de partir se intenta permanecer, habitar el nuevo lugar, como en muchos casos esto no es posible, la búsqueda se vuelve infinita, se experimenta la *circularidad trashumante*, el continuo ir y venir...” [Carretero 2012: 11].

En su investigación, Carretero se refiere a la migración y la hospitalidad,¹³ a la trashumancia como un recorrido constante, de sujetos desterrados, “la vida en sí misma como un no lugar” y el de indigencia como “la llana condición humana de ‘incompletud’ y necesidad de búsqueda de sentido que cada amanecer nos acosa” [Carretero 2014: 42]. La autora señala que esta experiencia de indigencia trashumante “tiene que ver con la manera como se organizan la temporalidad y espacialidad internas” [2014: 42]. Por tanto, tomo su propuesta para hablar sobre el modo de acción de aquellos que habitan la calle: la trashumancia urbana para plantear una mirada desde la

de las normas sociales reflejadas en la Ley de Cultura Cívica de la Ciudad de México.

¹³ Sin embargo, me alejo de la dimensión narrativa sobre los migrantes por exilio y la formación de comunidades hospitalarias, planteamiento principal de la autora sobre el término “indigencia trashumante”. En las investigaciones sobre la población callejera se han buscado otras formas de señalar a estas personas, “indigente” es un término no aceptado por las instituciones públicas: poblaciones callejeras o en situación de calle refleja la diversidad de sujetos y el habitar en calle como un proceso susceptible de transformación. Durante las entrevistas realizadas, un adulto mayor se nombró a sí mismo como “individuo de calle”. En general, en las entrevistas no se identifican con la referencia a indigente, vagabundo, etcétera.

circularidad. La trashumancia, no la indigencia, pone de relieve el recorrido y los objetos que se llevan auestas, el pasaje de un lado a otro, los lugares a los que entran y salen con sus propias temporalidades, a diferencia de los recorridos efímeros y de acuerdos instantáneos que se van desvaneciendo al caminar las calles de la ciudad [Delgado 1999].

MUNDO DE LA TRASHUMANCIA-MUNDO CIUDAD

*Porque la noche del 31, yo era un SDF. SDF de lujo, pero igualmente SDF.¹⁴
Journal d'un SDF*

Durante el periodo que duró el trabajo de campo, estuve caminando por las calles de la Zona Rosa, de la colonia Guerrero y del centro de la Ciudad de México diariamente durante un año, en 2006, y en periodos cortos los años posteriores. El paso cotidiano por las calles y saludar a diario a tres personas que habitaban en una banqueta, me permitió acercarme a ellos con el reconocimiento de ser una transeúnte habitual. En otras ocasiones, me quedaba en una esquina observando el diario acontecer de estas tres personas que conviven con los ambulantes, los cuidadores de estacionamientos, los boleadores de zapatos y otros transeúntes habituales.

En las entrevistas grabadas se escuchan los ruidos de la calle que cotidianamente los acompaña, de los coches, el sonido del claxon, ambulancias, patrullas, el sonido de la construcción urbana, el saludo de los transeúntes; eran ruidos y sonidos de la cotidianidad que se entrelazaban con mis preguntas y las respuestas de la entrevistada. Gloria¹⁵ constantemente interrumpía nuestro diálogo para hacer alusión a los ruidos que se escuchaban, quién se acercaba, qué edificio estaban construyendo, dónde estaba la panadería, el puesto de dulces, la iglesia, entre otros. Hay una relación directa con la calle y todo lo que acontece en ella.

Durante un año, Gloria tuvo que cambiarse dos veces de lugar para dormir en otras calles cercanas al metro Insurgentes, debido a las construcciones que se hicieron sobre Paseo de la Reforma y porque, se quejaba de que las personas la quitaban de su lugar. La observé diariamente durante dos semanas, antes de acercarme a decirle que quería entrevistarla, pues no lograba saber si era posible sostener una conversación con ella, ya que había intentado con algunas personas, en otras calles y se habían negado

¹⁴ « Car le 31 au soir, je serai SDF. SDF de luxe, mais SDF quand même. » Traducción propia.

¹⁵ El nombre fue cambiado por la ética en antropología de respeto y responsabilidad hacia la privacidad de los entrevistados.

a establecer un diálogo. Un día, observé que Gloria caminó a un puesto de dulces y pidió refresco y unas papas, a cambio de lo cual regaló al vendedor un periódico que había encontrado en la basura. Me pareció que era el momento en que podía acercarme a ella e intercambiar alguna cosa: la saludé y le pregunté si me podía sentar en su banqueta. En general, respetar el espacio privado de los adultos mayores que habitan en calle les da una confianza diferente al que llega a darles limosna.

Gloria me permitió estar en su espacio y me ofreció un poco de su bebida en otros vasos que tenía en cajas. Me dijo que le prestara tres pesos y se fue. Al ver que se alejaba, observé que caminando a paso lento, entró a una panadería, compró pan y al salir de ahí comenzó a alimentar con la mitad del pan que llevaba, a los pájaros que se posaban en las jardineras. Este intercambio y aceptación de los alimentos en calle posibilitó la confianza en realizarle entrevistas continuas sobre los mismos temas o entrevistas abiertas en donde surgía información que no era fácil de obtener. En las cuatro entrevistas a profundidad realizadas, la estrategia fue similar. El hecho de aceptar bebidas o alimentos y pedir permiso para pasar por su espacio público-privado facilitó el acompañamiento por tiempos y caminatas prolongadas.

Las entrevistas eran largas y difíciles ya que los cambios de humor en ella se hacían presentes, a veces estaba muy enojada, algo nerviosa y decía que todos los que pasaban la estaban vigilando y la querían matar, varias veces suspendimos las preguntas y me tenía que retirar porque no quería verme. En otras ocasiones, la veía desesperada porque sentía demasiada comezón en todo el cuerpo. Gloria me echaba del lugar; no obstante, regresaba la semana siguiente y la encontraba bañada y con ropa limpia, e iniciábamos la conversación sin hacer mención de lo sucedido días atrás. Gloria siempre se quejó de que nadie le ayudaba, pero se pudo constatar al observarla, así como durante las entrevistas, que varias personas le daban comida y dinero. No sólo los comerciantes de la zona, sino también algunos transeúntes. Sos-tuve una conversación con dos de éstos, pero ninguno conocía su nombre, tampoco los comerciantes, aunque sí sabían el tiempo que había estado en calle y sus demandas de departamento o dinero para pagar la renta.

A pesar de que las personas en indigencia realizan prácticas similares, tienen formas de vivir y pensar la calle de maneras diferentes. La mendicidad y la caridad es un tema en común. Estos modos de acción son llevados a cabo de forma distinta. Un ejemplo al respecto es el de Mara, entrevistada en el centro de la ciudad y meses después en el centro de Tlalpan, quien percibe la mendicidad como un negocio, dice tener casa, pero no regresa a ésta porque para ella no tiene sentido, ahí donde está obtiene dinero y duerme. Gloria no practica directamente la mendicidad; es decir, no lleva consigo un

vaso o no estira la mano en señal de pedir dinero. Ella espera a que alguien le dé por iniciativa, o camina a los puestos a platicar y después a pedir comida, ve la caridad como una obligación, un deber de otros de ayudarle a salir de la indigencia, de su situación. En cambio, el señor Mario, entrevistado en la colonia Guerrero, lo ve como un gesto de solidaridad de parte de los vecinos que lo conocen. Las personas sólo le llevan comida, porque él vende cigarros de noche y le ayuda a un policía haciendo algunas compras; y en el caso del señor Enrique, entrevistado afuera del metro General Anaya, ve la caridad como ayuda de Dios y la bondad de las personas.

Ahora bien, al cuestionarlos sobre dónde más podrían conseguir más dinero, o cómo se protegen en la época de lluvias o de frío, todos respondieron que conocen la ciudad. En sus relatos¹⁶ se puede constatar que ubican las calles y saben dónde se consiguen productos de bajo precio, dónde bañarse y cuánto cuesta, a qué albergues, restaurantes o comedores y hoteles acudir. Asimismo, recuerdan lugares en los que estuvieron viviendo y tienen referencias de algunos puntos de la ciudad.

La población callejera no forma un grupo fijo, estable e identificable. Los sujetos están siempre cambiando de espacio, de vínculos y de estrategias; habitar en la calle es un fenómeno dinámico, no estático. Se caracteriza porque las personas permanecen periodos cortos y/o largos durmiendo en las banquetas, o sentados en alguna esquina. A veces, regresan a vivir a sus casas, a los espacios privados. En otras ocasiones, los encierran en granjas, en hospitales psiquiátricos o acuden a los albergues por un tiempo. Finalmente, regresan a vivir a la calle.

Las relaciones que establecen las personas que habitan la calle van de la mano con el movimiento constante de la ciudad, sus espacios de circulación y la combinación de lugares. La vida en calle es un estar estructurándose [Delgado 1999: 2007]: el ritmo laboral, el ritmo del turista, las irrupciones de esos tiempos con las protestas, los festivales, las compras en puestos ambulantes, entre otros. Frente a los elementos efímeros y anónimos existe cierto orden que se cruza con las políticas públicas, los convenios sociales y las negociaciones cotidianas entre los diferentes actores que se apropian de la calle.¹⁷

¹⁶ La información obtenida en las entrevistas a profundidad se centró en el análisis sobre la identidad subjetiva desde la perspectiva del etno-psicoanálisis para la tesis de licenciatura [Martínez 2009]. La observación en los recorridos por la ciudad y la información sobre cómo sobreviven, de sus modos de acción y su conocimiento de la ciudad, son más importantes para este artículo.

¹⁷ Por ejemplo, Duhau y Giglia [2008] analizan la relación entre el espacio público, la historia de la morfología de la ciudad y los tipos de conflictos según la zona histórica de la Ciudad de México, para proponer que se genera un tipo de orden-desorden.

Si bien, en la calle se dan situaciones efímeras y cada paseante tiene derecho al anonimato, durante la trashumancia urbana se transgreden las normas de convivencia y, al mismo tiempo, se generan acuerdos sociales. “¿Dónde me visto? Puede ser un falso problema, después de todo, porque antes de las seis horas de la mañana, en las calles tranquilas, no hay persona alguna, y puedo caminar todo desnudo sin atentar contra el pudor de quien sea”,¹⁸ afirma el personaje principal en la etnoficción de Augé [2011: 42-43]. El proceso de habitarla conlleva aprendizajes de uso del espacio urbano y de sus tiempos.

¿Cuándo se puede dormir en la calle y estar atento a la propia seguridad? ¿Dónde bañarse cuando no se quiere asistir a un albergue o centro de asistencia? ¿Qué calle está menos transitada para cambiarse de ropa, porque acaban de regalarle alguna? ¿Dónde lavar la ropa, los recuerdos, los objetos?

La transgresión consiste en la desnudez, los gritos y vociferaciones, las pausas en medio de los autos, en una calle con mucha afluencia, frente a restaurantes, dormir en mobiliario urbano e instalaciones de espacios privados como salas, cocinas y techos en la vía pública. Todas estas son características del habitar,¹⁹ pero en la calle. Los acuerdos sociales consisten en la aceptación de estas transgresiones por los transeúntes, los dueños de comercios y la seguridad pública.

En la observación, cotidiana y caminando, se abre un mundo de relaciones afectivas y de sobrevivencia que sostiene, alimenta, reinserta, abraza e institucionaliza al que trashuma. En este sentido, la calle, y la ciudad en general, resulta una parte integral del estudio sobre la trashumancia urbana. Trashumar y habitar en las calles ha sido un problema social y económico de antaño vinculado a la asistencia, a la salud desde las enfermedades mentales y la higiene urbana, o a la vigilancia de la moral; se ha abordado el tema desde las instituciones asilares, asistenciales y psiquiátricas²⁰

¹⁸ « Oú m'habiller? Faux problème peut-être, après tout, car avant six heures du matin, dans ces rues tranquilles, il n'y a personne, et je pourrais marcher tout nu sans attenter à la pudeur de qui que ce soit ». Traducción propia.

¹⁹ Siguiendo la línea de De Certeau [1996] la práctica cotidiana de caminar la calle, realizar trayectos, es una forma de habitar estos espacios de la ciudad. También me refiero a habitar la calle como se habitan los espacios privados.

²⁰ Foucault habla sobre las estrategias del Estado creadas para la no contaminación de la sociedad y para la higiene urbana. Primero se concibió el encierro como castigo, que “interviene en la distribución espacial de los individuos mediante el encarcelamiento temporal de mendigos y vagabundos” [Foucault 1996]. También se castigó por el ocio y la vagancia, o encerrar la locura asociada con el vagar. Un trabajo importante sobre la historia de la locura en la Nueva España hasta la creación de La Castañeda, es el de la doctora Cristina Sacristán y la historia sobre la psiquiatría del doctor Andrés Ríos Molina.

[Foucault 1996, 2002]. Sin embargo, es un fenómeno en aumento,²¹ siempre presentes en cada ciudad, los trashumantes generan toda clase de proyectos para reinsertarlos al tiempo y espacio social; de apoyos económicos para la asistencia pública y privada a la organización de estas instituciones para localizarlos y dejarles ropa y comida. A la par, las mismas instituciones generan la movilización de la población en la calle cuando acuden a los servicios que ofrecen como albergue, baño, comida, talleres, asistencia psicológica y de salud.

Esta forma de habitar las calles, apropiarse del espacio público y re-significar objetos se replican en las ciudades-mundo, trascendiendo sistemas económicos. El aspecto universal de las ciudades como un mundo se particulariza en las prácticas cotidianas y las formas de habitar entre colonias; también depende de la clase socioeconómica y en los espacios fronterizos.²² Por ejemplo, un individuo que habite en el centro de Coyoacán o en el centro de la Ciudad de México no convive con los transeúntes ni habita de la misma manera que otro en Iztapalapa o Iztacalco. El nivel socio-económico de los espacios urbanos es una forma de ubicar qué tipo de trashumancia se observa:²³ los espacios para el turismo, la planeación urbana de avenidas, los barrios fragmentados o unidos, la presencia de grupos religiosos, incluso la basura que tiran los habitantes de estos lugares influyen en los modos de acción de aquéllos que habitan la calle. Incluso más, los modos de acción, las representaciones y las estrategias institucionales en cada gran ciudad del mundo tienen particularidades.

En la etnoficción imaginada por Augé [2011], la persona que habita la calle describe el ritmo de la cotidianidad desde su mirada en la banqueta: las descargas de comida, las personas que pasan en cierto horario, los paseadores de perros, la presencia de policías y los músicos ambulantes.

Un esbozo sobre la historia de las personas que habitan la calle en la Ciudad de México se encuentra en mi tesis de licenciatura *Aproximación etnopsiquiátrica a la identidad subjetiva y a las formas de sobrevivencia de los indigentes en la Ciudad de México* [Martínez 2009].

²¹ Según el Censo de Población Callejera para 2018 había 6 754 personas en situación de calle en la Ciudad de México.

²² De este último tema se puede ahondar en la tesis doctoral de Juan Antonio del Monte Madrigal [2018] *El vórtice de Precarización. El proceso de indigencia en una ciudad fronteriza del norte de México*.

²³ Según el Diagnóstico Situacional de las Poblaciones Callejeras 2017-2018, en la Delegación Cuauhtémoc y en la Gustavo A. Madero, se encuentra el mayor porcentaje de habitantes de las calles, en general; en último lugar se encuentran la Magdalena Contreras y Milpa Alta. Hay más población masculina en calle que mujeres. El porcentaje que indica 49.71% corresponde a la población que es originaria de la Ciudad de México.

En la calle suceden los cambios sociales, las acciones sobre la planeación urbana, la apropiación de los objetos y los caminos frente a la funcionalidad de los espacios diseñados por los urbanistas y arquitectos. El mundo contemporáneo de los trashumantes urbanos transcurre en un tiempo y espacio movedizos, en el que conviven y se confrontan con el mundo laboral y con las actividades realizadas en los espacios privados.

La ciudad como un mundo se constituye de prácticas cotidianas en tensión con las grandes planeaciones urbanas, en constante transformación a partir de intereses políticos y económicos. Así, el espacio urbano como ideología [Delgado 2007, 2011] deja entrever que no hay tal anonimato para los que duermen en las calles; ahí existe la vigilancia de los propios usuarios, de los transeúntes, de los ambulantes que se apropian de las banquetas y les dan trabajo. Las acciones de los que trashuman por la calle están delimitadas. La calle deviene un espacio urbano cuando pertenece a los discursos políticos de higiene y orden de la ciudad, como es el caso, por ejemplo, de los comercios bajo los puentes, los parques de bolsillo,²⁴ las bancas con divisiones individuales,²⁵ o bien, los picos en espacios susceptibles de transformarse en asiento,²⁶ generalmente afuera de los bancos. Estos diseños urbanos devienen estrategias para evitar la apropiación de las calles: poder dormir, sentarse o jugar por un tiempo largo. El espacio urbano está pensado y planeado para las actividades efímeras. Estas estrategias no sólo afectan al mundo trashumante sino a otros mundos como el de los jóvenes que patinan, las personas que pepenan, los que piden dinero, los turistas, los albañiles que descansan afuera de las construcciones, entre otros.

El no-lugar para Augé [1998] puede cambiar según las personas que lo habiten, para ser lugar tiene que ser identitario, relacional e histórico. En su etnoficción, hace hablar al personaje sobre el tema: “La pérdida del lugar, es como la pérdida de otro, del último otro, del fantasma que te recibe en tu

²⁴ Observado en calle y disponible en: <<https://espanol.splinternews.com/mexico-esta-usando-la-arquitectura-defensiva-para-recup-1796860476>>. Consultado el 11 de mayo de 2019.

²⁵ Observación en el centro de la Ciudad de México. Ejemplo de esto en: La ciudad hostil: ángulos y púas contra los ciudadanos. Ecosistema urbano. Disponible en: <<https://ecosistemaurbano.org/urbanismo/la-ciudad-hostil-angulos-y-puas-contra-los-ciudadanos/>>. Consultado el 11 de mayo de 2019.

²⁶ Observación en las calles del centro de la Ciudad de México. Ejemplo: Nial Walsh [2017] Cómo la arquitectura agresiva está diseñando para sacar a los indigentes del espacio público. *Archdaily*. Disponible en: <<https://www.archdaily.mx/mx/867813/como-la-arquitectura-agresiva-disena-sin-vagabundos-en-el-reino-publico>>. Consultado el 11 de mayo de 2019.

hogar [te hospeda] cuando vuelves solo a casa”²⁷ [Augé 2011: 46].

En el ir y venir por la calle, la circulación constante, los adultos mayores que habitan la calle configuran redes, principalmente de sobrevivencia, con transeúntes, ambulantes, proxenetas, asaltantes y personas que pertenecen a las instituciones de asistencia pública y privada. Los vínculos consisten en hacer trabajos para ambulantes, vender cigarros y dulces, platicar con las personas que pasan cotidianamente al trabajo, con los boleros de zapatos o los que cuidan estacionamientos. También ubican las temporadas en las que pueden llegar a dormir, bañarse y comer a los Centros de Asistencia Social e Integración (CAIS), que amplían su servicio en invierno a causa del frío; saben los lugares en donde llegan camionetas de iniciativa privada a repartir comida y cobijas²⁸ y los horarios en los que sus vínculos cotidianos pasan para darles periódico, dinero, ropa o comida.

Existen investigaciones que perciben al indigente como un ser delirante que no tiene vínculos y vive aislado. Así, en un estudio sobre habitantes de la calle en São Paulo, Brasil, se plantea que la identidad del indigente es nómada [Justo *et al.* 2005]. Dicha investigación explica que:

Los indigentes de la actualidad rompen con toda la malla de redes sociales, abandonan los lugares de asentamiento y sedentarización como la familia, el trabajo, tener domicilio, entre otros. Asumen el nomadismo como forma de vida... Todo es volátil, efímero y transitorio en la vida del indigente: los objetos que usa, los lugares por donde pasa, las personas con las cuales mantiene un contacto y todo lo que está a su alrededor. Muchos se deshacen de sus documentos personales considerándolos inútiles [Justo *et al.* 2005: 177].

Sin embargo, el sujeto que trashuma no se deslinda de sus vínculos sociales, la mayoría pierde los vínculos familiares y sus documentos personales, pero crean vínculos en la calle, haciendo de ésta un lugar de identidad y relacional. Como se afirma en párrafos anteriores, su circulación rompe algunos límites consensuados de la calle, espacial y temporalmente: semidesnudez, falta de higiene corporal, dormir en la banqueta, en bancas, en jardineras, afuera de comercios e instituciones bancarias y mantenerse en vigilia por las noches, bañarse en las fuentes, y hacer sus necesidades básicas en las jardineras. Las personas que habitan la calle se encuentran

²⁷ Traducción propia del francés « La perte du lieu, c’est comme la perte d’un autre, du dernier autre, du fantôme qui vous accueille chez vous lorsque vous rentrez seul » [Augé 2011 : 46].

²⁸ Justo del Valle A.C., monjas, Reintegra I.A.P.

insertas en la manifestación de lo urbano, pero las actividades propias de lo privado como la higiene, la práctica de lo íntimo, el adorno de los cuartos con objetos o el adorno de sí mismos, todos símbolos de la subjetividad, las realizan en el espacio de lo público, en la calle.

Por lo tanto, hay una circulación también entre las ideas que llevan a la reinserción al tiempo y espacio laboral, social y económico del que trashuma: el ritmo imparabile de la ciudad, de sus normas urbanas y de convivencia social, de los afectos y vínculos que se generan hacia ellos en el barrio, en las zonas de turismo, por parte de los dueños de los restaurantes y las cantinas que acogen de manera diferente a las personas que deambulan por la calle.²⁹ El movimiento institucional que existe debido a la presencia de gente en situación de calle es abundante: investigaciones, diagnósticos, censos, propuestas de políticas públicas, presupuesto para las instituciones públicas, apoyos de las instituciones privadas³⁰ y organizaciones religiosas.

A la deriva, parafraseando a Declerck, náufragos a causa de su propio abandono y el de su contexto socioeconómico. Los individuos que trashuman por la ciudad son estrategias de la supervivencia, conocen las calles y a algunos de sus transeúntes habituales, la figura liminar que representan les permite caminar en horarios y lugares que pocos emplean, saben en qué espacios serán vetados, en los que no tienen lugar [Declerck 2001]. Por ejemplo, pueden entrar a las iglesias vociferando contra la religión, pero nunca pasarán por las puertas de un hotel de lujo, aunque vivan a unas cuadras de éste; logran desnudarse en algunas calles, debajo de los puentes, pero sólo por momentos, hasta llegar a espacios en donde serán señalados y perseguidos.

Reconocen lo que su presencia genera en las colectividades, saben que de esta afectividad o moralidad pueden trabajar o vivir, en ocasiones por medio de la caridad, del *charoleo*, o tan sólo al sentarse en alguna esquina o banqueta. Se sientan en el parabús y la gente los evita, rodeando el lugar; habitan una banqueta hasta que comienza una nueva construcción; se quedan en hoteles de bajo precio, de paso, de prostitución; se cambian de lugar según la presencia y la negociación con las autoridades a nivel calle, con los policías o con los trabajadores de instituciones que los asisten y protegen. La

²⁹ En la investigación sobre la identidad subjetiva en indigentes de la Ciudad de México, planteo una diferenciación: personas que habitan la calle por barrio o zona turística; los que forman grupos y los que andan solos; distingo entre los niños de calle y los adultos que la habitan. Tesis de licenciatura, Itzel Martínez [2009]. *Aproximación etnopsiquiátrica a la identidad subjetiva y formas de sobrevivencia de los indigentes en la Ciudad de México*.

³⁰ La Fundación Grupo del Valle A.C., por ejemplo.

ciudad es un mundo con espacios de circulación, la población en situación de calle la recorre y la habita.

LA INSTITUCIÓN COMO OBJETO DE LA TRASHUMANCIA

Las estrategias de las instituciones asistenciales se centran en corregir y asistir un problema social, urbano y económico: la presencia de población de diferentes edades que habitan en la calle. El modelo asistencial se propone para la reinserción del trashumante urbano a la vida social, laboral, familiar y la de su salud mental. Los Centros de Asistencia e Integración Social se encuentran en varios puntos de la ciudad donde se encuentra la mayor parte de la población que habita la calle, principalmente niños y niñas.

Se han realizado pocos censos de la población que habita la calle: INEGI, 1996, SEDESOL/IASIS 2010-2012, SEDESOL/IASIS 2017. La aproximación institucional a la trashumancia urbana se mantiene bajo el ideal de la integración social y laboral, los cambios han sido en la forma de nombrarlos; se han elaborado censos con estrategias en calle mejor sustentadas y se han formado equipos de instituciones para estudiar el fenómeno de la trashumancia desde otras perspectivas.

En el último censo realizado en la Ciudad de México [INEGI 2017], la Comisión Nacional de Derechos Humanos, con la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y el IASIS [2018] añadieron al diagnóstico una propuesta legislativa. A la par, la circulación de ideas y proyectos fortalecieron la llegada de un proyecto de revista callejera (*street paper*) en la Ciudad de México. Esta idea proviene de Nueva York, donde existe bajo el título de *Street Magazine*³¹ desde los años ochenta; viajó a Londres en 1990 con el nombre de *Big Issue* [Hanks *et al.* 1997: 149], de ahí saltó a Brasil como la Organización Civil de Acción Social (OCAS)³² en 2002.³³ Después de un viaje a Inglaterra, dos mujeres presentan la idea de la revista *Mi Valedor*³⁴ en la Ciudad de México.

³¹ *Building a Movement to End Homelessness*. Disponible en: <<https://nationalhomeless.org/tbt-street-newspapers/>>. Consultado el 9 de mayo de 2019.

³² El lema es: "Ocas. Saliendo de calle" (Saindo da rua) y "Ocas. Posibilita que cada persona sea el propio agente de su transformación". Traducción propia.

³³ Disponible en: <<https://www.ocas.org.br/sobre-revista>>. Consultado el 9 de mayo de 2019.

³⁴ Paula García y María Portilla creadoras de *Mi Valedor*. Disponible en: <<https://local.mx/ciudad-de-mexico/paula-maria-mi-valedor/>>. Consultado el 11 de mayo de 2019.

Cada una de estas revistas, que pertenecen a la Red Internacional de Revistas de la Calle,³⁵ tienen en común la promoción del empleo en calle para el propio sustento de las personas que la habitan. La venta de la revista representa un ingreso para ellos porque se quedan con un porcentaje de ganancia; también promueven el aprendizaje de la escritura periodística y la fotografía, y en su proyecto se alejan del asistencialismo que ha prevalecido en las últimas décadas del siglo xx y principios del xxi.

El proyecto global de una revista callejera ha provocado un cambio en las formas de representación de las personas que habitan la calle; es un objeto que se trashuma por las calles y cumple una función de re-inserción de la población callejera al mundo laboral en el espacio y tiempos de la calle. Además, esta revista nos muestra cómo un mundo —el de la trashumancia urbana junto con el de la venta de revistas callejeras— tiene sus singularidades según la situación política, económica y social de cada ciudad.

Hanks *et al.* [1997] afirman que:

Muchos de los sin casa en países como Grecia, España e Italia son refugiados de Albania, África y Yugoslavia [...] Das Megaphon, la revista callejera en Austria [...] es vendida principalmente por nigerianos y no austriacos [...] La diversidad es la marca de las revistas callejeras europeas, cada una está marcada por diferencias en el contenido editorial, las cualidades, el tamaño y el estatus [Hanks *et al.* 1997: 153-154].

El contenido de la revista *Mi Valedor* está organizado en 7 secciones, algunas incluyen escritos y fotografías de las mismas personas que habitan la calle, aportaciones realizadas por medio de talleres brindados por la institución. Los temas que tratan son diversos.³⁶ Así como los cuerpos de los que trashuman circulan por las calles, junto con sus símbolos en las ropas y sus identidades, también circulan las ideas por el mundo sobre cómo afrontar el problema del vivir en calle.

A partir de la venta de una revista en la calle se constata la circularidad global de un proyecto que se produce de manera diferenciada entre países. Es decir, la trashumancia urbana existe en cada gran ciudad, pero en cada una los modos de acción, las causas, el origen y la forma de representación cambia. En este sentido, el proyecto de las revistas callejeras existe en 35

³⁵ International Red of Street Papers (IRSP). Disponible en inglés en: <<https://insp.ngo/>>. Consultado el 11 de mayo de 2019.

³⁶ Disponible en: <<https://mivaledor.com/>>. Consultado el 12 de mayo de 2019.

ciudades en el mundo,³⁷ sin embargo, cada proyecto se adapta a las formas del devenir trashumante en la ciudad.

Los resultados obtenidos de la revista *Mi Valedor* son notables al hacer investigación en las redes sociales y caminar en algunas partes de la ciudad. El equipo que conforma la revista registra mediante audiovisuales las actividades realizadas. Según la página web de *Mi Valedor* se registran ocho valedores en ocho puntos de venta.³⁸ Los sujetos que toman talleres, asisten a conocer el proyecto y los que se mantienen como vendedores pertenecen a un grupo de personas fluctuante como en cualquier proyecto con población callejera. Sin embargo, esto les permite obtener herramientas para el sustento, el intercambio de información con más población callejera y una representación, en proceso de transformación, de la experiencia en calle para los transeúntes y para sí mismos.

CONSIDERACIONES FINALES

Para finalizar, cabe decir que este artículo está basado en cuatro presupuestos. El principal se refiere a la combinación de los mundos para constituir un objeto de examen. La idea de relacionar el mundo de los que habitan la calle con el mundo de la ciudad, por medio de la trashumancia urbana, de un ir y venir físico y simbólico, fue concebido por un aspecto observado: el historial de regreso a la calle. A pesar de los censos y estrategias públicas de asistencia que han ido cambiando a lo largo de la historia económica, política y de la salud pública [Martínez 2009], la gente regresa a los intersticios de la ciudad, a renovar vínculos afectivos con las personas y con los espacios.

En este sentido, el abordaje de la trashumancia urbana sólo puede pensarse antropológicamente a partir de las técnicas etnográficas aquí esbozadas: una caminata constante que se realiza al lado o de forma cercana a las personas que habitan la calle, en la que el investigador acompaña a las personas que han accedido a una entrevista en las diferentes temporalidades del año y coincide en los lugares a los que las instituciones acuden para repartir ropa y comida en la calle. Dentro de las técnicas etnográficas aplicadas incluye la observación exhaustiva, participante y no participante, al caminar para captar los acuerdos que se dan entre transeúntes y los sujetos que habitan la ciudad, sus movimientos, su desgaste, así como las estrate-

³⁷ Más información en: <<https://insp.ngo/who-we-are/where-are-we/>>. Consultado el 12 de mayo de 2019.

³⁸ Información disponible en: <<https://mivaledor.com/modelo/>>. Consultado el 11 de mayo de 2019.

gias para conseguir vestido, comida y lugar de pernocta. La ciudad como un mundo con espacios de circulación y combinación de lugares requiere una metodología como la planteada y realizada en esta investigación.

El tercer presupuesto parte de la idea de que el espacio y el individuo son formas de abordar los mundos contemporáneos. Por lo tanto, la trashumancia urbana persiste debido a: 1) Los modos de acción de los individuos del mundo de la trashumancia urbana que se relacionan con las dinámicas efímeras de los no-lugares y los lugares, que dan pie a la relación y al sentido, en la calle, del mundo de la ciudad; 2) la institución como objeto: las estrategias asistenciales posibilitan la circularidad física y simbólica por la ciudad, los individuos que habitan la calle pasan periodos cortos y largos de tiempo en la asistencia psicológica y médica, contacto con familiares, aseo e higiene corporal y aprendiendo oficios para la reinserción laboral; después, regresan a la calle; 3) un puente entre las estrategias institucionales y la trashumancia urbana es la venta de revistas callejeras.

El cuarto presupuesto: la paradoja de la universalidad y singularidad caracteriza a los mundos [Augé 1998]. Ésta se refleja en la relación entre el mundo de la trashumancia urbana y el mundo de la ciudad observable en cada gran urbe del mundo. En cambio, la singularidad se distingue al interior de las ciudades, en este caso, la Ciudad de México. En las diferentes formas de la trashumancia se observa el significado que le dan a la mendicidad, a la recolección de basura y el tipo de caridad. Con los resultados de la venta de una revista callejera en diferentes ciudades del mundo se evidencia la paradoja de la singularidad y la universalidad de los mundos de la trashumancia.

Las relaciones que establecen en la calle no sólo con sus pares, sino con los que pasan a diario, los saludan, les dan de comer, se acercan a platicar, crean un mundo que le da sentido a esa experiencia de habitar y trashumar en un espacio abierto.

REFERENCIAS

Arias, Diana

2017 Etnografía en movimiento para explorar trayectorias de niños y jóvenes en Barcelona. *Revista de Antropología Social*, 26 (1): 93-112.

Augé, Marc

1994 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

1998 *Los "no lugares": Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. 4a ed. Gedisa. Barcelona.

2011 *Journal d'un SDF. Ethnofiction*. Éditions du Seuil (La librairie du XXI Siècle). París.

Camarena, Margarita

2012 La circulación, espacio de la acción social. *Tecsisotecatl. Economía y sociedad en México*, 4 (13). <<http://www.eumed.net/rev/tecsisotecatl/n13/circulacion-espacio-accion-social.html>>. Consultado el 4 de mayo del 2019.

Carretero Reyna y León Vega Emma

2009 *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM). México. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/crim-unam/20100329022255/Indigenciashumante.pdf>>. Consultado el 4 de mayo del 2019.

Carretero Reyna

2012 *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*. El Colegio de Michoacán Fideicomiso "Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor". México.

Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación en la Ciudad de México (COPRED)

2016 *Monografías por la No Discriminación: Poblaciones callejeras*. COPRED.

De Certeau, Michel

1996 *La invención de lo cotidiano*. II. *Habitar, cocinar*. III *Prácticas de espacio*. Universidad Iberoamericana. México.

Declerck, Patrick

2001 *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*. Pocket (Terre Humaine Poche). París.

Delgado, Manuel

1999 *El animal público*. 4ª. ed. Anagrama. Barcelona.

2007 *Sociedades Movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Anagrama. Barcelona.

2011 *El espacio público como ideología*. CATARATA. Barcelona.

Del Monte Madrigal, Juan Antonio

2018 *El vórtice de Precarización. El proceso de indigencia en una ciudad fronteriza del norte de México*, tesis doctoral en Ciencia Social, El Colegio de México.

Duhau, Emilio y Angela Giglia

2008 *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*. Siglo XXI Editores/UAM-A. México.

Ecosistema Urbano

2014 La ciudad hostil: ángulos y púas contra los ciudadanos. *Ecosistema urbano*. 23 de junio. Disponible en: <<https://ecosistemaurbano.org/urbanismo/la-ciudad-hostil-angulos-y-puas-contra-los-ciudadanos/>>. Consultado el 11 de mayo del 2019.

Engebrigtsen, Ada

2017 Key figure of mobility: the nomad. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 25 (1): 42-54.

Escamilla, Guadalupe

1982 *El fenómeno de la indigencia y su problemática en el D.F.*, tesis de licenciatura en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Evans James y Phil Jones

2011 The walking interview: Methodology, mobility and place. *Applied Geography* 31: 849-858. <<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0143622810001141>>. Consultado el 11 de mayo del 2019.

Foucault, Michel

1996 *La vida de los hombres infames*. Caronte Ensayos. Buenos Aires.

2002 *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica. México.

Fundación Grupo del Valle A.C.

2005 *Del Valle y dignidad para gente sin hogar*. Informe Anual. México.

Hanks, Sinead y Tessa Swithinbank

1997 The Big Issue and other street papers: a response to homelessness. *Environment and Urbanization*, 9 (1): 149-158. SAGE. <<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/095624789700900112>>. Consultado el 10 de mayo del 2019.

Hannerz, Ulf

1986 *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. Fondo de Cultura Económica. México.

Instituto de Asistencia e Integración Social (IASIS)

2011-12 Censo de población en situación de calle "Tú también cuentas iv". <http://www.iasis.df.gob.mx/pdf/tu%20tambien%20cuentas%202011_2012.pdf>. Consultado el 5 de mayo del 2019.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2016 *Censo de Alojamientos de Asistencia Social (CAAS)*. Presentación de resultados.

International Network of Street Paper (INSP)

2019 *International Network of Street Paper (INSP)*. <<https://insp.ngo/>>. Consultado el 11 de mayo del 2019.

Justo, José y Eurípedes Nascimento

2005 Errância e Delírio em andarilhos de estrada. *Psicología: Reflexão e Crítica*. Scielo Brasil, 18 (2): 177-187. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-79722005000200005>>. Consultado el 10 de mayo del 2019.

Karsz, Saul (coord.)

2004 *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*. Gedisa. Barcelona.

Kinney, Penelope

2017 Walking Interviews. *Social Research Update* 67: 1-4. <<http://sru.soc.surrey.ac.uk/SRU67.pdf>>. Consultado el 11 de mayo del 2019.

Local. Guía de la Ciudad de México por Travesías

2017 Paula García y María Portilla creadoras de Mi Valedor. *Local.Mx*. 15 de noviembre <<https://local.mx/ciudad-de-mexico/paula-maria-mi-valedor>>. Consultado el 11 de mayo del 2019.

Martínez, Itzel

2009 *Una aproximación etnopsiquiátrica a la identidad subjetiva y las formas de sobrevivencia de los indigentes en la Ciudad de México*, tesis de licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Mi Valedor

2019 *Mi Valedor*. Impulsamos la reinserción social y laboral de poblaciones vulnerables. <<https://mivaledor.com/>>. Consultado el 12 de mayo del 2019.

Reyna, Edgar

2017 México está usando la arquitectura defensiva para recuperar espacios urbanos. *Splinternews*. 13 de julio. <<https://espanol.splinternews.com/mexico-esta-usando-la-arquitectura-defensiva-para-recup-1796860476>>. Consultado el 11 de mayo del 2019.

Ríos, Andrés

2009 *La locura durante la Revolución Mexicana. Los primeros años del Manicomio General de La Castañeda, 1910-1920*. El Colegio de México. México.

Sacristán, María Cristina

1988 Filantropismo, improductividad y delincuencia en algunos textos novohispanos sobre pobres, vagos y mendigos (1782-1794). *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 9 (36): 21-32.

1998 ¿Quién me metió en el manicomio? El internamiento de enfermos mentales en México, siglos XIX y XX. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 74 (19): 201-233.

Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y el Instituto de Asistencia e Integración Social (IASIS)

2018 *Diagnóstico Situacional de Poblaciones Callejeras 2017-2018*.

The Big Issue Company

2019 *The Big Issue*. <<https://www.bigissue.com/>>. Consultado el 13 de mayo del 2019.

Walsh Nial

2017 Cómo la arquitectura agresiva está diseñada para sacar a los indigentes del espacio público. *Archdaily*. 23 de marzo. <<https://www.archdaily.mx/mx/867813/como-la-arquitectura-agresiva-disena-sin-vagabundos-en-el-reino-publico>>. Consultado el 11 de mayo del 2019.

El mundo y los mundos de la discapacidad

Barut Cruz Cortés*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El presente artículo aborda la cuestión de identidad y el estigma que enfrentan los hombres con discapacidad de tipo motriz en la Ciudad de México. Es una invitación a adentrarse en la reflexión sobre cuestiones como el trabajo, la sexualidad y la propia visión de las personas con discapacidad y en relación con su situación personal, familiar y social. Como se mostrará, si bien para ellos la discapacidad limita ciertas actividades, no determina su ser, como lo consideran mayormente las personas sin discapacidad. Esta discrepancia es lo que conduce a estereotipos, etiquetado y en última instancia a la estigmatización. El acercarse a la vida de cada uno de ellos, es una oportunidad para poder entender mundos nuevos dentro del ámbito de la discapacidad.*
Palabras clave: Discapacidad, identidad, estigma, estereotipos, mundos.

PALABRAS CLAVE: *Discapacidad, identidad, estigma, estereotipos, mundos.*

The world and the worlds of disability

ABSTRACT: *This article addresses the issue of identity and stigma faced by the men with motor-type disabilities in Mexico City. It is an invitation to delve into a reflection on issues such as work, sexuality and the vision of people with disabilities in relation to their personal, family and social situation. As the paper shows, although for them their disability limits certain activities, it does not determine their being, as people without disabilities generally tend to believe. This discrepancy is what leads to stereotyping, labeling and ultimately stigmatization. Approaching the individual life of each of these men is an opportunity to increase the understanding of these new worlds within the scope of disability.*

KEYWORDS: *Disability, identity, stigma, stereotypes, worlds.*

* cc.barut@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 12 de junio de 2019 • Fecha de aprobación: 17 de julio de 2019

INTRODUCCIÓN

Los datos etnográficos del presente texto provienen de la investigación cualitativa realizada durante el periodo de 2008-2009, con hombres en situación de discapacidad, residentes en la Ciudad de México. Algunos de ellos la adquirieron en edad adulta y otros más a temprana edad (véase cuadro). Son personas que hacen vida, trabajan y piden limosna en la calle. Como criterio de inclusión en el estudio, se tomó como base el muestreo por conveniencia. Este tipo de muestreo tiene su origen en consideraciones pragmáticas, con el que se busca obtener mejor información en el menor tiempo posible, de acuerdo con las circunstancias concretas que rodean tanto al investigador como a los sujetos [Quintana 2006: 59]. En este sentido, la inclusión de los participantes en el estudio fue relativamente arbitraria y fortuita, ya que, desde el primer acercamiento con ellos, las interacciones entre investigador y participante fluyeron de forma rápida y favorable. Como criterio de selección se consideró, por un lado, el trabajo con adultos y no con niños o adolescentes, dado el requisito de la supervisión de un adulto y la complejidad de los temas de interés como la sexualidad o la muerte, entre otros; por otro lado, tampoco se planteó el trabajar con mujeres, debido a los tiempos y marcos limitados del periodo de investigación, por lo que se valoró su inclusión para un estudio posterior. En cuanto a la zona de realización del trabajo de campo, se seleccionó el sur de la Ciudad de México, por sus características urbanas y propicias para la realización de trabajo de campo prolongado.

Este estudio está organizado en varios apartados que se irán entretejiendo durante el desarrollo del mismo. En primer lugar, se abordan algunas cuestiones históricas sobre la discapacidad de manera general, y para el caso de México, en particular. En segundo lugar, se describen los modelos de la discapacidad, así como las diversas conceptualizaciones de la misma. En un tercer apartado se proporcionan ejemplos de historias de vida de las personas a las que se entrevistaron, seguido de un análisis de cada una y presentadas a través de dos elementos: el estigma y la identidad. Por último, el texto finaliza con algunas reflexiones sobre lo expuesto.

Las preguntas que orientaron la indagación fueron las siguientes: ¿Qué se entiende y qué entienden las propias personas por discapacidad? ¿La discapacidad determina la identidad de las personas en esta situación? ¿Cuál es el proceso de etiquetado? ¿Todas las culturas han aislado a las personas con discapacidad? ¿Es la discapacidad un tema actual o ha estado presente a lo largo de la historia? ¿Cómo se vincula discapacidad, estigma e identidad? ¿Qué se entiende por mundo y mundos? Para responder a éstas y otras consideraciones, se ha optado por recurrir a los conceptos que han sido estu-

diados por diferentes especialistas y que ofrecen una definición de estigma [Goffman 2008], identidad [Lisón Tolosana 1997; Giménez 1996] y mundo [Augé 2006; Bruner 2012], así como a las diferentes historicidades del concepto de discapacidad y a las teorías y modelos sobre la discapacidad.

UN MUNDO DE HISTORIAS Y UN POCO DE HISTORIA DE UN MUNDO

La discapacidad ha existido desde los albores de la humanidad, se ha desarrollado a la par de ella y, tal como lo ha señalado José Luis Fernández Iglesias [2008], se han encontrado restos arqueológicos que dan cuenta de ello. A lo largo de la historia ninguna cultura ha sido o es ajena a la discapacidad y cada una de ellas se ha relacionado de diferente manera con ésta: algunas culturas han tratado a la discapacidad con respeto, ya que representaba sabiduría, valor o sus miembros eran considerados como héroes de guerra (azteca o nórdica); para otras culturas, los discapacitados eran objetos de quienes se podía obtener alguna ganancia económica, espiritual o material (romana); en algunas más, seres a los cuales había que exterminar o mejorar (Grecia antigua, Edad Media, o en algunas sociedades como la que se dio durante el nazismo, en la que predominaba la idea de la rehabilitación porque el mal residía en la persona); y en otras culturas, donde podía converger este conjunto de ideas. En la actualidad, cohabitan diversas nociones sobre la discapacidad, desde la continuación de estereotipos forjados históricamente, hasta visiones basadas en los derechos humanos, paradigma vigente hoy en día para abordar dicho tema. Más allá de los restos materiales o documentos históricos, en la tradición oral relacionada con los mitos, las diversas culturas han tenido —y en algunas actualmente perviven— mitologías donde aparecen héroes o dioses con algún tipo de discapacidad. Las causas por las que los dioses, héroes o personas adquirieron una discapacidad fueron por nacimiento, enfermedad o accidente; algunos de ellos la tuvieron temporal y otros de manera permanente. Por citar algunos ejemplos, entre los nórdicos, Odín ofrendó su ojo para obtener sabiduría y el dios de la oscuridad Hödr, era ciego. En la mitología griega, Hefesto, dios del fuego y de los herreros, era cojo; y Tiresias, el adivino, ciego. En la Biblia, se cita el caso de Tobit, quien tuvo una ceguera temporal.

En el caso del México prehispánico, entre los aztecas, Xólotl fue un dios deforme, y entre los mayas, el dios Huracán tenía una sola pierna. Por otro lado, diversas fuentes elaboradas por personas ajenas a las culturas autóctonas, citan la relación que tuvieron esas culturas con la discapacidad: *Cartas de relación* de Cortés [2003], *Monarquía Indiana* de Torquemada, *Relación de las cosas de Yucatán* de De Landa, así como los consejos de un padre a sus

hijos que aparecen en el *Huehuetlahtolli* [SEP 1991], por mencionar algunos. En esos escritos se puede percibir el trato que se tuvo hacia las personas con algún tipo de discapacidad, siendo que “las personas que tenía deformidades o lesiones ocasionadas por la guerra eran vistas con veneración y respeto por la sociedad, y no se les limitaba su participación social” [De Anda 2003: 75-76]. Al mismo tiempo, las personas con alguna deformidad o con acondroplasia “eran motivo de diversión y entretenimiento en los palacios de los monarcas, donde se les cuidaba y mantenía y fungían como ayos, pajes o acompañantes de los señores, al modo de los eunucos chinos” [Rocha 2000: 36]. Esto cambió durante el periodo de la Colonia ya que los centros de ayuda hacia las personas con discapacidad estuvieron a cargo de las órdenes religiosas, quienes veían la relación salud-enfermedad desde la óptica cristiana, tomista y aristotélica; ideas que continuaron más allá de la etapa de la Independencia. Otro cambio importante se produjo con las reformas juaristas, ya que los bienes eclesiásticos y la beneficencia pasaron a ser del Estado, por lo que el gobierno fue el encargado de administrar la ayuda social y la beneficencia para la población que lo requiriera. Por su parte, durante el Porfiriato convergen tanto la ayuda de órdenes religiosas como del gobierno. Ya en el Estado posrevolucionario y teniendo como telón de fondo la Constitución de 1917, se iniciaron políticas sociales, construcción de hospitales y fundación de instituciones relacionadas con la discapacidad; algunas de ellas operan en la actualidad, otras desaparecieron y se fusionaron para dar paso a nuevas instituciones.

Actualmente, existen diversos organismos ligados de una u otra manera con la discapacidad; hay leyes tanto a nivel estatal como en el ámbito federal, instituciones encargadas de sancionar verbalmente la discriminación como el CONAPRED, hasta una multiplicidad de asociaciones civiles por y para personas con discapacidad. México es, pues, “un país que tradicionalmente ha sido atento con el sector de la población con esta característica; de hecho, tenemos importante historia de ayuda a las personas con discapacidad” [De Anda 2003: 75-76], aunque también los ha marginado, estigmatizado y aislado.

MOLDEANDO LA DISCAPACIDAD

Lo anotado líneas arriba va de la mano de lo que algunos teóricos que trabajan el tema han denominado modelos de la discapacidad. La existencia de estos modelos permite observar que la discapacidad ha sido mirada desde múltiples enfoques que se han desarrollado históricamente y que en la actualidad conviven en mayor o menor grado, en conjunto o por separado. De

acuerdo con Palacios [2008], se puede hablar de tres grandes modelos sobre la discapacidad: el modelo de prescindencia, el modelo rehabilitador y el modelo social.¹ En el primero, se prescindía de las personas con discapacidad mediante dos prácticas: la eugenésica y la marginación. En el segundo modelo, bajo la idea de rehabilitación, se centraba todo en la funcionalidad de la persona. El tercer modelo se basa en la idea de que la discapacidad es más que nada un hecho social, derivado del diseño mismo de la sociedad para personas sin discapacidad, como mayoría. Actualmente coexisten los tres modelos, más la perspectiva de Derechos Humanos. En relación con el primero, el modelo de prescindencia, la idea de eugenesia aún está vigente bajo la práctica del aborto en condiciones en las que el feto presente alteraciones y enfermedades que, a la postre, resultarán con “problemas”, tanto para los padres como para la persona por nacer. Igualmente, se conservan prácticas de aislamiento y marginación de personas con discapacidad, dada la variedad de prejuicios y estereotipos mediante los cuales se les invisten.

Con relación al segundo modelo, continúa y se hace más vigente la idea de rehabilitación. Lo discutible de este modelo es la representación que se tiene de la discapacidad, al centrarse en la funcionalidad de la persona, a la que hay que rehabilitar para que funcione en la sociedad. Esta perspectiva debe combinarse con una visión más integral de las personas, es decir, una visión que contemple que se realiza la rehabilitación, no para la funcionalidad, sino para una mayor autonomía personal. No debe desaparecer la rehabilitación, debe continuar y combinarse en virtud de un enfoque social y no solamente individual, pues hay casos donde las personas pueden tener una vida más autónoma gracias a ella.

En tercer y último lugar, el modelo social, por el que se inclina Palacios, surge a partir de la opresión social, entre otras ideas. Es decir, “la discapacidad es el resultado de una sociedad que no se encuentra preparada ni diseñada para hacer frente a las necesidades de todas y todos, sino sólo de determinadas personas, que —casualmente— son consideradas personas estándar” [Palacios 2008: 32]. La discapacidad, pues, no sólo implica diseños arquitectónicos sino cambios culturales y sociales. Acepta la diversidad como algo intrínseco a lo social que expande y enriquece el mundo. La idea de normalidad deja fuera a todos aquellos que en lugar de engrandecer lo

¹ Otros autores proponen distintos modelos o mentalidades sociales sobre la discapacidad. Por ejemplo, Puig de la Bellacasa, habla del modelo tradicional, el paradigma de la rehabilitación y el paradigma de la autonomía personal; por su parte, Casado, habla de cuatro modelos: el de integración utilitaria, el de exclusión aniquiladora, el de atención especializada y tecnificada, y el de accesibilidad [Egea García y Sarabia Sánchez 2004].

social, se toman como una tara, algo atávico o una carga. Esta misma idea, uniforma una sociedad que de homogénea no tiene nada, pero vista bajo los lentes de la normalidad, queda reducida a un solo concepto, “discapacidad”, o a un solo mundo: el de los “discapacitados”.

CONCEPTUALIZANDO UN MUNDO

Debido a su difícil precisión teórica, el concepto de discapacidad se ha desarrollado y abordado desde diferentes modelos. Pero también la idea misma de discapacidad ha tenido variaciones importantes. Históricamente, el concepto de discapacidad ha pasado por múltiples acepciones: “minusvalía”, “invalidez”, discapacidad, diversidad funcional, capacidades diferentes,² o persona con discapacidad. Tanto es así que “la falta de un acuerdo claro sobre la definición de discapacidad, que puede ser entendida de maneras muy diferentes, hace que, en ocasiones, se estudien referentes de población distintos” [Verdugo 2005: 1].

Varios organismos, personas e instituciones, ligadas con el tema de la discapacidad, han proporcionado diferentes definiciones o acepciones de esta condición. Martha Allué [2003] menciona ejemplos desde la indicada por la *British Disability Discrimination*, la Comisión de Enfermedades Crónicas de Estados Unidos o la *Union of the Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS), todas ellas con similitudes y diferencias en su conceptualización. Por su parte, los miembros del Foro de Vida Independiente, proponen un cambio de terminología al recurrir al concepto de Diversidad Funcional, el cual busca quitar todo significado del prefijo “dis” que aún conserva la definición de la Organización Mundial de la Salud (OMS) mediante sus diversos documentos. Ejemplo de ello es la Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías (CIDDM) de 1980 y su posterior actualización, como La Clasificación Internacional del Funcionamiento, la Discapacidad y la Salud (CIF) de 2001. Actualmente se rescata y establecen las diversas definiciones que han proporcionado la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que han quedado plasmadas en sus diversas resoluciones y estatutos. El tomar las definiciones de organismos internacionales obedece a cuestiones de consenso a la hora de abordar el ámbito de la discapacidad, lo cual no deja de ser objeto de críticas.

² Término que cobró relevancia en el sexenio de Vicente Fox Quesada (2000-2006) y que aún hoy en día algunos familiares recurren a él, o las propias personas con discapacidad se autodenominan de esa manera.

Para el presente estudio se trabajó con la proporcionada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), para el Censo sobre personas con discapacidad del año 2000. El Instituto retomó las definiciones tanto de la ONU, de la OMS, y la del Modelo Social de la Discapacidad. De esta manera, “una persona con discapacidad es aquella que presenta una limitación física o mental de manera permanente o por más de seis meses que le impide desarrollar sus actividades en forma que se considera normal para un ser humano” [INEGI 2004: 25]. En este sentido, y de acuerdo con datos proporcionados por el mismo Instituto, hasta el año 2000, en el país había 1 millón 795 mil personas con discapacidad que vivían en México,³ y el “Distrito Federal [tenía] 159 mil 754 personas con discapacidad en 2009” [Cruz 2010: 71], de acuerdo con la página del gobierno de esos años. Es en esta ciudad donde se aborda la manera en que algunos hombres con discapacidad de tipo motriz viven su cotidianidad en relación con su identidad, trabajo, sexualidad y el estigma al que se ven enfrentados.

EL MUNDO Y LOS MUNDOS DE LA DISCAPACIDAD: DE LA TEORÍA A LA CALLE

Tras una larga historia por definir qué es o qué debería ser considerado como discapacidad, sin tener un acuerdo en común entre los diversos especialistas (médicos, trabajadores sociales, sociólogos, antropólogos, servidores públicos, asociaciones de y para personas con discapacidad y todos aquellos actores relacionados con el tema), hoy en día se acepta, al menos en México, el término de “personas con discapacidad” para referirse a individuos con las “características” ya señaladas líneas arriba. Sin embargo, el concepto de discapacidad homogeniza diversos tipos de limitaciones físicas, sensoriales, sociales, culturales, urbanísticas o a todas ellas. En su interior coexiste una diversidad de tipos de discapacidad y de personas, lo que se traduce en que hay mundos dentro del mundo de la discapacidad y todos ellos se comunican constantemente. En su libro *Antropología de los mundos contemporáneos*, Marc Augé argumenta que “Debemos hablar de mundos y no del mundo

³ Para el año 2010 y de acuerdo con el mismo Instituto había 5 millones 739 mil 270 personas con discapacidad; esta cifra que contrasta con la Encuesta Nacional sobre Percepción de Discapacidad en Población Mexicana 2010 del Instituto Nacional de Salud Pública (INSP), donde se identificaron 6 millones 850 mil 841 personas con discapacidad. Esto viene a corroborar que en cuestión de discapacidad no hay consenso, los datos no son fidedignos, además de que sobre ellos resaltan las críticas de colectivos, ACs y organizaciones de y para personas con discapacidad. Por otro lado, un cambio significativo fue el de la terminología entre el Censo del año 2000 y el del 2010, ya que en este último no se habló de discapacidad, sino de “Tipos de actividades con dificultad”.

[...] que cada uno de esos mundos está en comunicación con los demás, que cada uno posee por lo menos imágenes de los otros, imágenes a veces truncas, deformadas, falseadas, imágenes a veces reelaboradas [...] de suerte que ya nadie puede dudar de la existencia de los otros” [Augé 2006: 123]. Estas deformaciones y reelaboraciones, la mayoría de las veces conducen a la formación de estereotipos que conducen a una estigmatización de las personas con discapacidad, tal como se verá más adelante. Esos “otros” habitan la ciudad, se mueven en ella, y aunque estén cercanos, también se les margina y se les aleja de ella, dada su condición de discapacidad.

A continuación, se abordarán brevemente los mundos que habitan Francisco, Noé, Juan Carlos, Juan Francisco y Víctor. En primera instancia todos tienen discapacidad de tipo motriz en grados variables; sin embargo, se relacionan de manera diferente con su discapacidad, ya que algunos de ellos la han adquirido en edad adulta y otros han crecido con ella. Es importante matizar esto último, ya que los datos etnográficos mostraron que es más fácil asimilar la “diferencia” cuando se ha crecido con la discapacidad, que adquirirla en edad adulta con plena consciencia de la movilidad.

FRANCISCO

*En la realidad sí que estoy discapacitado.
Estoy en silla de ruedas y me amputaron una pierna,
pero de veinte cosas que una persona normal
puede hacer yo hago unas dieciséis o diecisiete,
¡claro!, siempre y cuando pueda maniobrar con una mano mi silla de ruedas.
Todo en esta vida se puede, pero mucha gente
que queda discapacitada se da por vencida,
¡Yo no! [Francisco, 2008-2009].*

Francisco es originario de la Ciudad de México y vive en una accesoria que es de un compadre en el Cerro del Judío, una colonia al sur de la ciudad, ubicada en la Delegación Magdalena Contreras. Su padre era de Guanajuato y su madre de Toluca. Su padre murió cuando él tenía seis años y su madre ostentaba los setenta años en el momento en que se realizó el trabajo de campo. Es padre de dos hijas y tiene un hermano y una hermana. Fue militar y tenía un trabajo estable en la SEP (Secretaría de Educación Pública). En enero de 2006 tuvo un accidente automovilístico y estuvo en coma quince días. Tras cinco operaciones, perdió su pierna izquierda, tiene rota la tibia y el peroné de la derecha; aunado a esto, en la pelvis le pusieron placas. Tras el accidente, toda su familia lo rechazó. Su esposa lo abandonó y se llevó a

sus dos hijas; su hermano y su hermana no quieren saber de él: “me rechazaron por estar en la silla de ruedas, por quedar discapacitado”. Otro hecho desencadenante al accidente fue quedarse sin su empleo. A veces visita a su madre, pero comentaba no querer molestarla en nada, pues “lo que no le doy, tampoco le quito a mi madre”. La SEP le dice que tiene dos opciones de retiro en cuanto a lo económico: una, donde le van a dar todo su dinero de una sola vez y, otra, en que le pagan cada 15 días; él se decide por la primera opción. En los quince días que estuvo en coma relata que conoció a Dios:

Estando en coma, veo un lugar lleno de neblina y veo también siluetas de personas, no se les ve la cara o el rostro, sólo la silueta, como fantasmas blancos, pero transparentes. Me vi con mis dos piernas, estaba completo. De repente, veo como un muro o una pintura donde estaba Dios, pero en un momento a otro veo a Dios Padre de cerca y tenía el cabello largo, un poco más abajo de los hombros. Ahí dije ‘¡Dios mío, es Dios!, viene a recibir mi alma porque voy a morir’. Dios se acercaba a mí y entre más se acercaba iba abriendo más y más sus brazos. Se acercaba de mi lado izquierdo. Nunca hubo intercambio de palabras entre Dios Padre y yo, pero yo lo vi. De repente vuelvo a ver la neblina y Dios desaparece [Francisco, 2008-2009].

Si bien, antes era creyente católico como él mismo se autodenominaba, después del accidente reniega de la Iglesia católica y se hace cristiano. “Creía en los santos y hasta en el Papa, pero ahora sólo creo en Dios”. Está totalmente convencido de que hay vida después de la muerte. Posterior al accidente y en su búsqueda de la espiritualidad y de un lugar de confort, recorrió templos de diferentes entidades religiosas, como por ejemplo la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), la denominación de los Testigos de Jehová y la Iglesia católica, nuevamente. No obstante, Francisco afirmaba en las entrevistas sentirse en paz con los “cristianos” (así los referenciaba). Así pues, Francisco narra que asiste al templo “Rosa de Serón”, afirmando que Dios le dio otra oportunidad de vivir. Dicha conversión religiosa la llevó también a cabo, en parte motivado por sus hijas pequeñas, ya que confesó que, de haber muerto en el accidente, se hubiera quedado de alguna forma “mal”, “intranquilo”; por este motivo él siente que no murió aquel día: “Dios perdona; así hayas sido el peor de todos, si te arrepientes de todo corazón y cambias tu modo de vivir, él te perdona y acepta.”

Todas las mañanas ora a Dios, no reza, pues los que rezan, indica Francisco, son los católicos y rezan a los santos, que son intermediarios. Francisco ora a Dios, le pide directamente a él y le dice: “Padre mío en nombre de Cris-

to Jesús te pido que ayudes a..." (aquí le pide por todas las personas que le ayudan y le dan una moneda, para que Dios les dé más a ellos y puedan seguir apoyándolo "con una moneda"). En su testimonio, Francisco afirma que después del accidente le cambió la forma de ver la vida. Reconoce que la amistad es un valor único, ya que afirma que todos sus amigos lo abandonaron y ninguno se acuerda de él. No obstante, Francisco expresa considerarse realmente afortunado por su "suerte en hacer amigos". Esto se pudo constatar en el tiempo que duraron las entrevistas, ya que varias personas lo saludaban y daban dinero; incluso, llegó a comentar en las entrevistas que hubo personas que llegaron a darle hasta 200 pesos.

Francisco es técnico informático y tiene en mente poner un negocio en la accesoria donde vive, ya que una señora le prometió una computadora. En nuestros encuentros durante trabajo de campo, narró que en una ocasión fue a hacer un examen a la Delegación Magdalena Contreras, siendo "el que sacó el puntaje más alto cuando aplicaron la prueba junto a unas diez personas más o menos". Relata que le pidieron sus datos y que le llamarían, pero, al día de la entrevista, habían transcurrido más de cinco meses y aún no lo convocaban. Con relación a ello, Francisco comentó que supo de una mujer que hizo el examen el mismo día que él y que ella ya estaba trabajando en la Delegación. Al preguntar la mujer por Francisco, el personal de la Delegación le comentó que él ya estaba trabajando en otro lado para dicho departamento, lo cual, constataba Francisco, no era verdad. Cuando se le preguntó sobre su estilo de vida antes del accidente, Francisco relata:

Yo era muy compartido, era muy "disparador" con mis amigos, amigas, familia; antes, cuando necesitaban algo ahí estaba yo para dar el dinero; que si querían ir a comer, íbamos y yo pagaba, que si las cervezas, que si los sopas, las hamburguesas, para todo era bien entrón. Antes me iba muy bien económicamente, pero después del accidente, todos me dejaron de ver, de hablar. Ahora, nadie de ellos o sólo unos cuantos se preocupan por mí. Pero gracias a este accidente, veo cómo es la gente en realidad. Ahora como estoy, he conocido mucha gente que sin ser nada mío, me apoya moralmente; otros, pues me dan una moneda; otros, me saludan. Gente que no me conoce me apoya y en verdad estoy muy agradecido con ellos. Eso me ha enseñado la vida, que existe gente linda, buena onda y que no tienen algún interés de por medio [Francisco, 2008-2009].

Francisco tiene su lugar fijo desde hace aproximadamente dos años, cerca de un puente peatonal por donde pasan enfermeras, estudiantes y empleados. Es un lugar muy concurrido ya que hay oficinas, restaurantes y un hospital muy importante. Una enfermera y una doctora le dan gasas,

vendas, Isodine y guantes para que se lave y cure la herida de su pierna derecha, pues tras varias intervenciones quirúrgicas para ponerle los clavos, la herida aún no cierra bien. Caso contrario a Noé, de quien hablaremos más adelante. Francisco no pide dinero a la gente, está sentado en su silla y las personas que pasan le regalan monedas. En cuanto a su quehacer diario, Francisco divide su semana de la siguiente manera: los lunes va a terapia de rehabilitación; martes y viernes de 8:00 a. m. a 4:00 p. m. está en la calle en su lugar fijo donde recolecta entre 200 y 300 pesos por día; miércoles y jueves trabaja pintando cerámica, ganando 500 pesos;⁴ los sábados de 10:00 a. m. a 5:00 p. m. trabaja en un tianguis acomodando los autos como “franelero” y puede llegar a recolectar entre 400 o 500 pesos; el domingo se arregla para ir al Templo Rosa de Serón de las 4:00 p. m. a las 9:00 p. m. A la semana, tiene un monto aproximado de 1500 pesos. Aunado a ello, recibe tres tipos de ayuda: una despensa mensual que le otorga el Gobierno del Distrito Federal a través de la Delegación Magdalena Contreras; otra ayuda se la proporciona una orden de religiosas católicas; por último, otra ayuda le dan conocidos del tianguis donde estaciona los autos de las personas que van a comprar.

Por otra parte, en torno a la realización de actividades deportivas, Francisco relata que le gustaría hacer deporte y participar en los paralímpicos, pero por cuestiones de dinero él no puede hacerlo, pues “esto ya es un lujo”, como él dice. En su discurso destaca que hay tres tipos de gente que sufre de discriminación: los “discapacitados, los ancianos y los indígenas”. Critica mucho al gobierno pues dice que sus programas sólo son palabras, no hechos, todo se queda en programas. Francisco no se considera una “persona discapacitada”, como él mismo dice. No se considera una persona discapacitada completamente, ya que, como enunció en una ocasión, puede hacer dieciséis o diecisiete de las veinte cosas que una persona “normal” puede hacer. Dicho argumento lo confirma con hechos como asegurar que vive su sexualidad activamente con una amiga. Antes de su accidente, tenía una amante con la que duró siete años. Su esposa se enteró un año después de que iniciara la relación con “L”.⁵ Cuando sufre el accidente, “L” le llama para saber de su situación, aunque Francisco confesó que quizás “alguien” le aconsejó a “L” que siguiera con él porque iba a recibir mucho dinero por lo de su accidente. Hoy en día se frecuenta con “L” y mantiene relaciones sexuales con ella. Asimismo, hay una mujer de 22 años que le gusta mucho

⁴ En realidad, le dan 200 pesos por día, pero su patrón le dice, ahí te van 100 más para la torta y los chescos (refrescos).

⁵ Francisco pidió que así quedara escrito.

a Francisco y ha conocido a alguna que otra chica con la cual se ha ido “por ahí de fiesta”.

Francisco tiene días donde le duele su pierna izquierda. Es lo que se denomina como el “Miembro Fantasma de los Amputados” (MFA).⁶ Cuando por momentos siente picor o comezón en la parte amputada, él comenta que simplemente “me rasco el muñón y se me pasa”.

NOÉ

*Yo quisiera caminar. Correría y correría como Forrest Gump⁷
hasta que mis pies se cansaran
[Noé, 2008-2009].*

Noé nació en la Ciudad de México hace 42 años y vive al sur de dicha ciudad. Su padre y su hermana fallecieron de cáncer, por lo que vive con su madre de setenta años quien da clases de bordado de manera gratuita. Él es la cabeza de la familia, cubre todos los gastos de la casa: luz, gas, comida, agua, más sus gastos personales. Actualmente está soltero porque hace como unos seis meses terminó con su novia, con la que duró diecisiete años. Contrajo la poliomielitis a los nueve meses de nacido. Ha vivido toda su vida con las secuelas de la misma, por lo que sólo puede mover el brazo derecho, ayudándose de una silla de ruedas para su movilidad.

Noé se instala todo el día en una estación del metro para pedir dinero. Contrario a Francisco, quien permanece siempre en silencio en donde se halle y sólo habla con aquél que ya conoce. Noé se expresa verbalmente para solicitar una moneda o ayuda económica a todo el que pasa junto a él, y a los usuarios del metro: “¿me regala una moneda? Gracias, ¿me regala una moneda? Gracias”. Son sus expresiones cotidianas para pedir una ayuda. Conoce a muchos vendedores ambulantes del metro, y al igual que todas

⁶ “Como el miembro fantasma es una percepción sin objeto, debemos considerarlo una alucinación, muy peculiar por cierto, ya que se mueve, crece y decrece, aparece y se disuelve en el tiempo, participa en las emociones y en los sueños de los amputados y se instala sin esfuerzo mental alguno [...] El MFA es una experiencia sensorial cambiante y está ligado a estados emocionales y afectivos que se relacionan sobre todo con el grado de aceptación, por parte del paciente, de la pérdida sufrida, así como con las circunstancias mismas del accidente que provocó la amputación” [Fernández-Guardiola 1994: 72-73].

⁷ *Forrest Gump*, es el nombre de una película hollywoodense protagonizada por Tom Hanks y dirigida por Robert Zemeckis, en 1994. El protagonista tiene discapacidad de tipo motriz, como mental.

las personas con las que se realizó trabajo de campo, tiene su grupo de amigos que pasan, lo saludan y platican un rato con él. Para que pueda pedir dinero en el metro tiene que pagar una comisión de \$40 pesos a gente de la estación, tanto en la mañana como en la tarde. En algunas ocasiones que estuve con él fui testigo de este pago. Está en el metro de 1:00 p. m. a 6:30 p. m. o 7:00 p. m., de lunes a viernes, aunque hay veces que también está los sábados y esporádicamente los domingos. Él afirma que la gente que más lo apoya son, “las mujeres jóvenes y bonitas”. Los señores muy pocas veces, “los chavos no, prefieren su cigarro a regalarme dos pesos. Te voy a contar —comenta—. Un día le digo a un chavo si me regala dos pesitos y me responde: ‘híjole carnal, apenas si tengo para mí cigarro’”. Noé es una persona muy conversadora, es muy directo y dice las cosas con groserías, como él mismo lo reconoce “Yo soy bien pinche grosero, ¡así soy!”, dice riendo. Durante el periodo de trabajo de campo, Noé estaba a un año de terminar su formación en electrónica. En este sentido, él narra: “yo no quiero estar aquí toda la vida, yo quiero que me capaciten para chambear. Los discapacitados como yo, tienen cerebro, pueden pensar, eso es lo importante, no la discapacidad”. Uno de sus proyectos de vida es convertirse en un microempresario de comida por la mañana y por la tarde tener su taller de electrónica. Ya tiene todo listo y espera muy pronto concretar dicho sueño. Le gustó la escuela donde realizaba sus estudios porque no le decían “tú eres un chuequito, así que te vamos a apoyar, ¡no!, tú eres igual que todos, si quieres beca, tienes que estudiar”; le gustaba el hecho de que el trato fuera igual para todos. Noé es una persona muy dedicada a sus estudios y espera pedir la beca, “si estudias y te preparas puedes ser alguien. Estar así no significa ser inservible, lo que importa es lo que tienes acá —se toca la cabeza—, si esto funciona, funcionas”. Asimismo, Noé no se considera una persona con discapacidad, ya que

[...] la discapacidad —comenta— es un invento, está en la mente. La discapacidad está cuando tú te la empiezas a crear. Yo no quiero que me traten como una persona con discapacidad, sino como Noé. Somos gente con capacidades diferentes, eso es indudable. Yo hago las cosas más despacito que los demás, pero al final de la jornada todos llegamos al mismo lugar [Noé, 2008-2009].

Ni tampoco se considera una persona diferente por su condición física porque, como él mismo afirma,

[...] yo ocupo los cinco sentidos, los valoro y los aprovecho en su totalidad. [...] La discapacidad empieza cuando los padres dicen que tienen un hijo “especial”

y lo empiezan a tratar como tal, después el hijo los manipula y hacen todo lo que él pide que hagan, porque como está discapacitado, los manipula, al final, el perjudicado es él, al final, no podrá ni moverse cuando esté solo. Esa es la discapacidad [Noé, 2008-2009].

Noé propugna pues, por una vida lo más independiente posible de la persona con discapacidad, ya que ésta también es dependencia de los otros. Esta dependencia debe ser reducida a lo más mínimo. Para él,

[...] la gente que tiene bien sus piernas no sabe ni cómo usarlas. Tiene ojos y no sabe ver. Tiene en funcionamiento todo su cuerpo y no sabe qué hacer con él, eso es ser pendejo, comenta. La gente que está normal, un día le duele la panza y no va a trabajar ¡esas son mamadas! [...] La gente normal no aprovecha ni sentimental ni socialmente; no aprovecha ni a su familia, ni nada, esto porque se le da todo muy fácil. La gente normal, discrimina, se les olvida que también somos personas. [...] A la gente que tiene sus dos piernas, no se le ha educado en cómo tratar a una persona con discapacidad, pasan y ni te miran, pero yo he visto más que ellos. Están completos y ni saben cómo vivir. El mundo de abajo hacia arriba, y ustedes [los que caminamos] lo ven de arriba hacia abajo⁸ [Noé, 2008-2009].

La discapacidad, dice Noé, “es un grito de agonía que no puedes sacar. No puedes sacar porque encierra dolor, humillación, frustración, y no realización. [...] Sí me siento frustrado por muchas cosas, me frustra mi discapacidad, vivo con ella porque no me queda de otra. Me frustra la soledad, la impotencia”. Piensa que cada persona vive de manera diferente su discapacidad: “cada quien la sufre a su manera”. Con respecto a su propia situación comentó:

Con la polio aprendes a vivir. No tienes problemas de niño, sino hasta los 12 o 13 años te cae el veinte, y es cuando tomas conciencia de lo que te pasa. Y te preguntas: ¿por qué no tengo una novia como fulanito, o por qué fulanito tiene un amigo y yo no? Entonces, toda la frustración la vuelcas sobre tus seres queridos, los que más te han apoyado, tus padres, tus hermanas, les das en la madre; después aprendes a vivir con esto [Noé, 2008-2009].

⁸ Esta misma idea de ver el mundo de abajo hacia arriba, la tuvo Ramón Sampedro después de quedar tetrapléjico a causa de un accidente en la playa donde se fracturó el cuello y la séptima vértebra cervical y quien se hiciera famoso tanto por la película *Mar adentro* [2004] dirigida por Alejandro Amenábar, como por sus libros publicados.

El aprender a vivir con “esto”, es decir, vivir con la discapacidad desde edad muy temprana, es lo que hace diferente a una persona que adquiere en edad adulta una discapacidad motriz. “Es normal que se quieran morir, que su mayor anhelo o deseo es morir, por sentirse inútiles”, afirma Noé. Esto es lo que sentía Francisco, a quien nos referimos anteriormente; quería suicidarse por los graves efectos de su accidente y se preguntaba “¿Por qué a mí?”.⁹

En una persona con discapacidad motriz adquirida se rompe el *continguum* del espacio-tiempo, y la costumbre de vivir como persona “normal” se rompe abruptamente para dar paso a una persona con un cuerpo “alterado” y dependiente, idea que se retomará más adelante. “Todo esto que ves —comentaba un día Noé, señalando su silla de ruedas, sus piernas, su bolsita donde echa el dinero que le dan, su ropa y su situación en general—, no es sino un disfraz; si tú te disfrazas de pollito y yo de Taz,¹⁰ la gente verá un pollito y un Taz, pero por dentro, los dos somos personas”. Lo que importa es la persona, no la discapacidad. Noé no pertenece a ninguna asociación de personas con discapacidad, “yo odio eso”, porque él expresa que un día fue a una asociación y le requerían ocho meses de asistencia y al final le iban a regalar una silla de ruedas, “¡sí, me la regalan, pero me condiciona a ir, para mí es más importante mi escuela!”.

Es un poco reacio a las entrevistas, no tanto porque no las quiera dar sino por el tiempo que implican, “en esto, el tiempo es dinero, dinero para comprar mis medicinas, mi comida, mis pañales”. El tiempo es un factor de suma importancia. Para Noé, perder el tiempo, es perder no sólo dinero, sino la oportunidad de comprar las cosas más importantes en su vida. Al igual que Francisco, él también critica al gobierno y utiliza la metáfora del barrendero, “pues el gobierno, sólo barre los problemas de un lado a otro. Nunca hace nada por solucionar los problemas. Cuando entra un nuevo gobierno, vuelve a barrer los problemas de donde los dejó el anterior: traen a los problemas de aquí para allá”. Aunque recibe ayuda por parte del Gobierno del Distrito Federal, se le hace injusto e insuficiente: “es una mamada. Sería mejor que te capaciten para trabajar y no que te den 20 pesos diarios. [...] Al mexicano entre más se lo chingan más a gusto está”.

⁹ Misma idea que dejó escrita Gaby Brimmer, quien nació con parálisis cerebral tetrapléjica, sobre la diferencia entre quien adquiere una discapacidad en edad adulta y quien crece con ella. Véase más adelante la cita respectiva.

¹⁰ Haciendo referencia a *Taz* o Demonio de Tasmania, personaje de animación que apareció en la serie de los *Looney Tunes*.

En cuanto a creencias religiosas, Noé afirma que “sólo creo en Dios, su hijo Jesucristo y el espíritu santo, pero no creo en santos. No me gusta que lucren con la fe, la fe es gratis. Además, a las monjas si les pides dinero, o no dan, o de plano ni te miran, son unas hijas de su puta madre, perdón por la palabra, pero es cierto [comenta y ríe]”. Está en contra de sacerdotes y monjas. El único que no falla es Dios, como le dijo un día su padre. Por eso no tiene amigos, la amistad para él “es algo muypreciado que no tengo. No hay amigos. Todos de una u otra forma buscan algo. Los que yo consideraba mis amigos sólo me llevaron al mundo de las drogas”.

La silla de ruedas significa para Noé dos cosas básicas: la primera es que es su medio de desplazamiento, sin ella no podría salir, pues “son mis piernas”. Y la segunda, “es una carga muy pesada, en cuanto a su funcionamiento es muy intolerable y estorbosa, además de cara”. Cada seis meses, le da mantenimiento a su silla: “estoy seguro que esta silla no me deja tirado por ahí, por eso la cuido más que a mí”. Respecto a la interacción con otras personas con discapacidad, Noé argumentaba: “¿Sabes? —dijo en una de las entrevistas— entre discapacitados no nos tragamos, no nos toleramos. Entre discapacitados no nos apoyamos, yo creo porque estamos tan hartos del maltrato de los demás que no nos amamos y no toleramos a otros discapacitados; [...] ¿sabes?, luego pasa una chava en su silla de ruedas por acá, y ni me voltea a ver”. Noé opinaba que lo normal no existe, es relativo. Una persona normal “es aquella que lucha por una meta, que sale a buscar el pan todos los días”. En este sentido, él se autodescribe en tercera persona como,

[...] una persona como cualquier otra. Una persona normal que sufre, que ríe, que llora, que se cae, y últimamente, de vez en cuando tiene sexo. Es una persona que con todas sus limitantes se enfrenta a la vida, y la vida le ha regalado una moto con la que se divierte cada semana, con la que se siente libre y plena. Con la que incluso se le olvida su discapacidad y se atreve a chulear a las muchachas. Noé, es una persona que aspira a mucho, principalmente, a ser feliz [Noé, 2008-2009].

En una de las últimas conversaciones que tuvimos, me dijo que “las cosas más importantes en la vida son las que no cuestan nada, como la luz del sol, el aire, el ver el aleteo de un colibrí” [Noé, 2008-2009].

VÍCTOR

He tomado mi vida sin prejuicios, sin barreras, yo tengo que hacer las cosas [Víctor, 2008-2009].

Víctor tiene 59 años, es originario de la Ciudad de México y quedó huérfano de madre a los 4 años edad. Lo adoptó una familia que lo apoyó en todo y lo trataron muy bien, “no me trataron como diferente o especial. Gracias a ellos puedo leer y caminar; el señor se esforzaba mucho por mí”. Vive con secuelas de poliomielitis, la cual adquirió a la edad de 8 meses. Una vez su abuela le contó cómo contrajo dicha enfermedad: al ser su madre enfermera “un día le tocó a mi mamá estar de guardia y tenía que inyectar a una niña con polio, pero mi madre no tenía con quien dejarme y me acostó al lado de la niña. La polio me la contagió ella. La niña murió y yo tengo secuelas de polio”. Vivió en unión libre con su primera esposa por ocho años y procrearon un hijo que ahora tiene 30 años, pero no sabe nada él, ya que “mi esposa lo volvió contra mí. No sé nada de él. Cayó en las drogas. No sé qué pasó con él. Su madre nunca me dio la oportunidad de convivir con él. Yo lo ayudé cuando se juntó con su esposa, pero él no quiere saber nada de mí. Sí me gustaría saber de él. Pero a la vez ni le intereso”. Su primera esposa también tiene discapacidad de tipo motriz. Ahora está casado sólo por la Iglesia y lleva veinte años de matrimonio con su actual pareja. Ella era madre soltera y Víctor ha criado a su hijastra como suya, quien ha tenido hijos a los cuales él ve como nietos propios. Víctor es el jefe de la familia. Trabajó de velador en una tienda de abarrotes, en una bodega de periódicos y ensamblando radios para una empresa de la Volkswagen. Actualmente, sus recursos económicos los obtiene trabajando de lunes a domingo en un puesto donde vende discos, películas en DVD y libros que la gente le lleva como una forma de ayuda; además del dinero que le proporcionan las personas que pasan: “mucha gente me da dinero o apoyo, hombres y mujeres, chavos y chavas. De toda la gente he recibido apoyo”. El sitio donde está todos los días es muy concurrido: hay un centro comercial, librerías, cocinas económicas, puestos de comida y una estación del metro. Su esposa también trabaja y ayuda mucho en la casa.

Al igual que Noé o Francisco, a Víctor lo saluda mucha gente que pasa por su puesto de libros y películas. No hay trato especial entre ellos. Su lenguaje coloquial para comunicarse es con groserías o malas palabras y ninguno tiene el menor problema. Víctor y Noé tienen en común que son muy extrovertidos (ambos han vivido la discapacidad desde edad muy temprana), al contrario de Francisco, quien es más introvertido (y quien

adquirió la discapacidad en edad adulta). La gente que pasa lo saluda, pero de una manera más alejada. Noé y Víctor ven su discapacidad más naturalmente, Francisco la visualiza con rencor y le echa la culpa de sus problemas a la situación que lo llevó a haber quedado “discapacitado”, como él mismo se asume. Es católico y lo reafirma, “yo soy católico y todas las mañanas me encomiendo a Dios porque me voy a trabajar y para que me vaya bien”. Víctor, al igual que Francisco y contrario a Noé, no pide dinero, la gente pasa y le echa el dinero en un vaso que tiene en el suelo. Otros le compran películas o libros. Por un lado, trabaja como vendedor, y por el otro, obtiene dinero que le da la gente. En su puesto está sentado todo el tiempo en el suelo y se arremanga los pantalones para que la gente pueda observar que usa aparatos ortopédicos. De esta forma consigue que la gente le dé dinero, ya que si sólo estuviera sentado y con los pantalones hasta abajo no se le notaría discapacidad alguna. De esta manera exhibe su discapacidad como estrategia para obtener ganancia de ella, tal como Francisco, quien enseña su pie vendado o Noé que recurre a hacer visible todo su cuerpo. Son estrategias que les permiten obtener dinero para cubrir sus necesidades, gastos personales y familiares.

Víctor no se considera una persona con discapacidad, porque, aunque comenta que se identifica con otras personas con discapacidad, no se cree diferente: “yo estoy enfermo de las piernas, tengo secuelas de poliomielitis. Puedo hacer cualquier cosa, lo que pasa es que a personas como yo no nos toman en cuenta. [...] Yo me siento bien, porque me siento libre. Sólo me siento triston por la situación económica, porque ya no gano lo que ganaba antes”. Tiempo después, en otra entrevista comentó: “me considero una persona al parejo de la gente. Si tuviera un impedimento más grande me sentiría un poco más débil; sabiendo que me puedo mover, con eso me basta”. Si bien, Víctor puede moverse con la ayuda de muletas, su movilidad se ve reducida. Las muletas para Víctor significan su “vida, son mi apoyo, mis pies, más que nada, mis pies”. Con relación a la discapacidad comentó que, “la gente tiene prejuicios, pero a mí no me han tratado mal”. Todas las personas que entrevisté con discapacidad concuerdan en que las personas sin discapacidad tienen prejuicios sobre ellas.

A Víctor le gustaría caminar, pero como él mismo lo dice “soy realista, esta enfermedad ya no se quita. Me sometería a cualquier sacrificio para lograr mi objetivo, poder caminar”, y agrega, “he tomado mi vida sin prejuicios, sin barreras, yo tengo que hacer las cosas”. Si a Noé le gustaría viajar y conocer otros lugares como Egipto, Venecia o Japón, a Víctor le gustaría viajar más hacia dentro del territorio nacional, ya que desea ir a Michoacán, Cancún y regresar a Veracruz, donde vivió un tiempo.

Por último, Víctor se describe a sí mismo, también en tercera persona, como “una persona que camina por la vida superando todos sus obstáculos y tratando de sacar a su familia todo lo que pueda. Que lucha por una casa para dejarle algo a su esposa y tratar de sacar adelante a sus nietos. Víctor, se considera una persona alegre, que difícilmente se enoja, le gusta la música de los 60, los conciertos y le gustan las películas de acción”.

JUAN CARLOS

*Todo lo que hacemos lo pagamos acá,
yo no sé qué estoy pagando,
pero lo pago con gusto y lo estoy asimilando.
La discapacidad es psicológica
[Juan Carlos, 2008-2009].*

Juan Carlos tiene 49 años. Es prolífico en hijos y tiene más de una mujer. Padece diabetes y hace tres años ingirió alimentos mal cocinados y una herida no cuidada en su pierna izquierda le trajo como consecuencia que se le gangrenara y fuera sometido a una cirugía en la que perdió esa extremidad. Cuando le dijeron que le “amputarían la pierna, al principio no quería asimilar la idea”, pero fueron varios los doctores que le dijeron que era una cirugía irremediable y necesaria. Después, su hijastra habló con él, lo pensó mejor y accedió a que lo intervinieran quirúrgicamente. Al respecto comenta que “lo que te va a pasar, te va a pasar. Todos tenemos un destino; tenemos un punto de vida y un punto de muerte. Accedí también porque ella —la hijastra— les dijo a los doctores que era yo su papá, eso me movió el tapete bien cabrón, pues siempre me hablaba por mi nombre, pero esa vez, por primera vez, dijo que yo era su papá”. Comentó que antes de que le amputaran la pierna “me puse a rezarle al Jefe Celestial (Dios), y le pedí permiso para hablar con la Niña Blanca, que, si su deseo era llevarme, que me llevara, pero que, si no, yo le iba a echar las ganas para salir adelante y acá estoy”. Después de que firmó los documentos, “se me quitó como un gran peso que traía encima. Entré en calma y asimilé lo que me iba a pasar”. Lo intervinieron quirúrgicamente y después de estar cinco días en el hospital en recuperación, salió.

Tras la cirugía y la pérdida de su pierna, no experimentó la marginación o el aislamiento por parte de sus familiares, toda su familia lo apoyó. Caso contrario a Francisco, a quien toda su familia, amigos y conocidos lo abandonaron o aislaron; su esposa lo dejó y se llevó a sus hijas, y sus hermanos

no lo ayudan. Para Francisco es más doloroso tener una discapacidad que para Juan Carlos, ya que mientras a este último lo apoyaron todos sus familiares, a Francisco, por el contrario, lo sometieron al aislamiento.

Cuando Juan Carlos está en casa de un familiar, sólo permanece por un periodo de uno o dos meses y se sale, “no me gusta estar encerrado, no me gusta sentirme un inútil, me salgo a echar desmadre. Yo siempre he sido un cabrón y ahora que estoy así, sigo igual, yo no cambié en nada. Cuando te invalidas psicológicamente, ya valió madres, es cuando chingaste a tu madre, porque te limitas”. Al igual que Noé, Juan Carlos se expresa también con groserías y no tiene ningún problema o cuidado con eso: “yo así soy, cómo ves. [...] Yo vivo con mi hijo, me llevo muy bien con él y echamos desmadre; somos amigos, pero cuando me encabrono y me ve él así, sabe que soy su padre, agarra la onda y me respeta”. Juan Carlos trabaja como “checador” de microbuses, de las 8:00 p. m. hasta las 11:00 p. m. Es el que le grita a la gente “¡súbale!, ¡súbale!”; a cambio, los choferes de los microbuses le dan dos, tres o cinco pesos. Está acostumbrado al trabajo y como él mismo cuenta, “desde los nueve años trabajo, así que no hay bronca con esto, nada más consigo un trabajo donde gane más, me voy”. Trabaja de “checador” porque un día le dijeron que necesitaban a alguien que ayudara a los conductores de los microbuses para que gritara a la gente que usa el servicio el destino de los mismos. También trabajó como chofer de autobuses en el norte de la república, “yo siempre he sido bien chambeador, estoy acostumbrado a trabajar”.

Juan Carlos, al igual que Juan Francisco (de quien se hablará más adelante) no pide dinero como Noé, ni espera que le den dinero como a Francisco o a Víctor, sino que trabajaba para ganárselo. Las veces en que se realizaron las entrevistas, se pudo observar que se lleva bien con los conductores. Si bien hay una relación coloquial que expresan con groserías, mantienen también una relación de camaradería; hay un cierto respeto hacia él. Juan Carlos es católico al afirmar que “no reniego y respeto la religión que me inculcaron mis padres, pero desde hace como ocho o nueve años creo en la Santa Muerte”. Cada mañana antes de salir de su casa, se encomienda a ella. En otra ocasión agregó: “la gente cree que la Santa Muerte o Niña Blanca es mala, nada es malo, uno es el que hace a las cosas malas”.

En cuanto a su identidad, si bien la discapacidad le hizo ver la vida de forma diferente, no lo cambió como persona:

Sigo siendo el mismo, esto no es un trauma para mí. Le he demostrado a mucha gente que a pesar de cómo estoy he sabido salir adelante, con o sin ayuda. Sigo siendo el mismo, no me dejo de nadie. Hago mi vida normal. No me arrepiento

[de la decisión que tomó de que los doctores le amputaran la pierna]. El estar así, no me hace diferente de las demás personas. Yo un día fui normal y completo y, además, valemos lo mismo [las personas con discapacidad] [Juan Carlos, 2008-2009].

No se siente frustrado por estar en situación de discapacidad: “la frustración sería si no te preparas psicológicamente a lo que viene después de una amputación. ¡Claro que es muy fuerte una amputación, pero si eres fuerte psicológicamente sales adelante, te diga lo que te diga la gente! [...] Si lo asimilas, sales adelante; si no, ya te cargó la chingada”. Él, al igual que los demás entrevistados, no pertenece a ningún tipo de asociación de personas con discapacidad, aunque sí le gustaría conocer a otras personas con discapacidad “para compartir experiencias, para salir y jugar cartas, tomar un café, platicar”. Como Noé, Juan Carlos ve en las asociaciones una pérdida de tiempo:

Sí me gustaría volver a caminar, pero si me hacen perder el tiempo para una prótesis, no me interesa; todo es burocrático y yo me desespero muy rápido. Hay discriminación hasta en los servidores públicos, muchas veces son hipócritas, te dicen: “te vamos a ayudar”, pero sólo se ayudan mutuamente ellos, es la verdad [ríe a carcajadas]. [...] Hay cabrones que están completitos y les dan apoyo, y a la gente con discapacidad no nos dan ayuda, yo no me quejo, porque mucha gente me ha dado ayuda, pero hay otros que no la tienen [Juan Carlos, 2008-2009].

Se identifica con otras personas con discapacidad “porque tenemos las mismas ganas de seguir viviendo, de seguir adelante. Las personas que han tenido una discapacidad desde muy temprano, para mí son unas personas que tienen mucho valor, son unos chingones, tienen unos huevotes. Yo apenas llevo tres años”. Con respecto al trato de las personas hacia él, Juan Carlos comenta que “mucha gente te trata bien y mucha te trata mal, pero la gente que me trata mal, ojalá y les vaya mucho mejor que a mí”. Juan Carlos ve su situación de discapacidad como si estuviera “pagando” algo que hizo, pues comenta que “todo lo que hacemos lo pagamos acá, yo no sé qué estoy pagando, pero lo pago con gusto y lo estoy asimilando”. Finalmente, Juan Carlos se asume como

[...] un cabrón que ha sabido vivir la vida desde los nueve años. Me salí de mi casa por culpa de mi hermano que ya estaba casado. No me considero una persona con discapacidad, me considero una persona normal. Hay días buenos y hay días malos, pero mañana será otro día. Cuando me caigo y me quie-

ren ayudar, les digo que no, y no es por mala onda, sino porque no quiero ser dependiente, cuando te vuelves dependiente, ahí está la discapacidad [Juan Carlos, 2008-2009].

JUAN FRANCISCO

*A mí me hubiera gustado poder caminar desde chiquito, ahora ya no.
Ya no me arrepiento de nada, me he conformado con vivir ahora.
Ya no quiero caminar ahora,
ya pasaron los mejores juegos de mi juventud.
Eso sí, lo que quiero es vivir más años
[Juan Francisco, 2008-2009].*

Juan Francisco nació en el Estado de México, le dio poliomielitis a los dos meses de edad y ha vivido con las secuelas de esta enfermedad por más de 40 años. Actualmente vive al sur de la Ciudad de México con su madre, quien, en el periodo de trabajo de campo tenía más de 80 años. Hombre divorciado y con nueve hermanos, de los cuales, seis viven y cuatro ya murieron, al igual que su padre.

Como Juan Carlos, trabaja en torno al negocio del transporte público, en los microbuses. Mientras éste trabaja para una sola ruta, Juan Francisco trabajaba para varias rutas. Si Juan Carlos puede moverse con la ayuda de muletas, Juan Francisco se desplaza algunas veces arrastrándose, otras gateando y está todo el tiempo sentado en el mismo lugar. Los conductores de los microbuses le avientan el dinero a sus manos, que ágilmente atrapa; a Juan Carlos, por el contrario, al poder caminar con ayuda de muletas, se lo dan en la mano. Ambos reciben un “pago” por “trabajo” desempeñado. Juan Francisco trabajó de lavacoches y también los cuidaba, pero eso fue hace mucho tiempo; ahora “sólo lleno los peseros en las paradas y los ‘chofs’ me dan un cambio, me dan dinero porque les subo gente”. Le dan desde uno, dos, o tres pesos. Es muy variable la ganancia que obtiene por dicho trabajo, pues hay días que puede ganar 50 pesos y días que gana 100 pesos, donde “los microbuseros me tratan, ahí, dos tres, hay unos que son chidos y otros que son culeros”. Trabaja de lunes a viernes unas cinco o seis horas, los fines de semana todo el día. Anota en su libreta cómo van pasando los camiones, cuenta el tiempo que lleva el de adelante, qué número es o quién lo va conduciendo; de esta manera, los conductores saben quién va adelante de ellos y con cuánto tiempo de diferencia. Juan Francisco no se considera “diferente”, pues como él mismo comenta:

Me siento igual que los normales, sólo que yo no puedo hacer cosas que la gente normal puede hacer, pero tengo las mismas necesidades que ellos. [...] No me considero diferente, soy ser humano igual que todos ustedes, pues tengo las mismas ambiciones, actitudes, sueños, deseos; sólo que no puedo correr, manejar, no puedo saltar, pero soy un ser humano [Juan Francisco, 2008-2009].

Relata que no se siente frustrado por su situación, pues “sería una tontería de mi parte. Tener vida es más que ganancia. Hay gente que ya está muerta o que mueren muy jóvenes, o murieron bien chavitos, yo estoy vivo, y eso me hace valorar más la vida”. Asimismo, no pertenece a ninguna asociación u organización para personas con discapacidad, porque “no me ha interesado”, lo que no significa que las personas con discapacidad le sean ajenas, ya que, como afirmaba “probablemente colabore con el Teletón recolectando las donaciones de la gente, y yo también voy a donar”. Sobre las personas sin discapacidad argumentaba que,

[...] son muy vanidosos, pues se creen muy perfectos, se creen mucho porque creen que sólo valen ellos. Me hacen sentir mal, pero yo no puedo cambiarlos a ellos, como ellos no pueden cambiarme a mí. Yo veo en mí, veo mis defectos y trato de superarlos para ser mejor persona. [La gente “normal”] muchas veces no comprende a los discapacitados, si estuvieran en mi lugar, seguro comprenderían; unos sí que comprenden, pero otros no [Juan Francisco, 2008-2009].

Con respecto a otras personas con discapacidad, comentaba que “son muy mamones, y se creen mucho porque puede más su orgullo, su orgullo es lo que los levanta a los hijos de la chingada, pero los comprendo en alguna parte, porque tienen el mismo dolor que yo”. Le pregunté si su familia y amigos lo apoyan, “¡claro, siempre y cuando le eche ganas! Hoy le echo menos ganas que antes, ya estoy perdiendo un poco las ilusiones. Sé que no soy nadie, pero sí soy positivo, no ser tranza o andar en mala onda, sino trabajar, ser mejor persona”. Al igual que el resto de los entrevistados, Juan Francisco se define a sí mismo, considerando que él “es un hombre inseguro de sí mismo, confiado, noble, cobarde, picudo y culero. Le gusta la música de los 60, los Beatles, los Rolling Stones, los Who, los Doors, los Creedence. También es un cabrón, enojón, que se sale de sus cabales, como cualquier persona”.

Frente a esta diversidad de mundos y de niveles de complejidad de la discapacidad que se han descrito, para la mayoría de las personas sin discapacidad son simplemente “discapacitados” o personas con discapacidad, en el mejor de los casos. Su identidad personal queda borrada por una etiqueta que los circunscribe a todos: la discapacidad. El breve

recorrido realizado junto a estas cinco personas nos ha permitido constatar cómo asumen su discapacidad, su cotidianidad, sus enojos, alegrías y frustraciones. No los determina la discapacidad, pero sí influye en su condición, en su vida. En el siguiente Cuadro se recogen algunos datos sobre ellos de manera esquemática.

Cuadro
Causas, afecciones, situación laboral y civil de los hombres
que conformaron este estudio

Nombre	Causa de la discapacidad	Afección corporal	Trabajo	Estado civil/ sentimental
Francisco	Accidente de automóvil	Pérdida de extremidad inferior y ruptura de pelvis	Pinta cerámica y pide limosna	Separado, aunque está en pláticas para volver con su esposa
Noé	Secuelas de Polio	Casi la totalidad del cuerpo	Pide limosna	Soltero, hace poco terminó con su novia
Juan Carlos	Diabetes	Pérdida de extremidad inferior	Checador del transporte público	Divorciado
Juan Francisco	Secuelas de Polio	Medio cuerpo	Checador del transporte público	Soltero, se divorció de su esposa
Víctor	Secuelas de Polio	Extremidades inferiores	Vendedor de libros, videos y pide limosna	Casado

Fuente: elaboración propia con datos etnográficos [2008-2009].

IDENTIDAD Y ESTIGMA

Entre personas, grupos sociales, comunidades o sociedades hay elementos que influyen en la percepción de quién es uno y quiénes son los otros. Me-

diante estos elementos se construye la identidad de unos y de otros. Dicha identidad “apunta simultáneamente a una de las experiencias más íntimas y primarias y se refiere también a una de las configuraciones más colectivas y culturales de nuestra existencia” [Lisón 1997: 9]. La identidad personal no es estática, sino maleable y mutable. Algunas personas con discapacidad adquirida en edad adulta aceptan y asimilan la situación de discapacidad más rápido que otras, y algunas nunca terminan por aceptarla o lo hacen parcialmente. La identidad como personas con discapacidad es asumida por ellos, pero de inmediato recalcan que eso no es una limitación: esto queda claro con lo que dice Francisco sobre la cantidad de cosas que puede hacer, o en el caso de Noé en relación con el tiempo que le lleva realizar cosas. Sin embargo, frente a la mayoría de las personas sin discapacidad, todos quedan reducidos a la categoría de “discapacitados”. La relación entre el mundo de las personas con y sin discapacidad es asimétrica: los primeros son objeto de estigmatización, estereotipos, marginación, aislamiento o violencia por parte de los segundos.

Son tres los aspectos que se relacionan con la identidad, el estigma y la discapacidad: lo propio de las personas con discapacidad, el grupo social y una sociedad sin discapacidad que se considera normal. En el primer ámbito, se puede ver la diversidad de percepciones, visiones y relaciones que tejen a su alrededor las personas objeto de nuestro análisis, las cuales quedan borradas al ser consideradas en colectivo como “discapacitados”. Cuando una persona comparte con otras algunos rasgos identitarios que pueden homogeneizarlos, va emergiendo un grupo que va a cobrar una identidad colectiva, ya por iniciativa propia, ya impuesta por otro grupo o colectivo con similares características o por oposición (“nosotros” y “ustedes”). En el caso que aquí nos ocupa, si bien las personas se asumen con una discapacidad, ésta no determina su identidad, elemento que para la sociedad considerada como “normal” sí lo hace. La sociedad que por datos estadísticos puede ser considerada normal, opta por etiquetar a quien está fuera de esa norma y lo hace para diferenciarlo. Esta diferenciación mediada por el estereotipo conduce a la estigmatización, destino que han sufrido históricamente las personas con discapacidad, como ya se ha venido anotando.

Para las personas con las que trabajé, la discapacidad influye en esa identidad, mas no la determina. En sus historias de vida, podemos ver cómo cada uno de ellos se relaciona con “su discapacidad” de manera diferente. Y observar también, cómo todos tienen en común ser considerados “discapacitados”; sin embargo, son diferentes sus niveles de complejidad: si bien, Francisco y Noé recurren a una ayuda como la silla de ruedas, el primero perdió una extremidad inferior y espera poder tener una prótesis para su

pierna derecha y así poder caminar; por su parte, el segundo, quien tiene un mayor nivel de complejidad, sólo puede mover su mano derecha a causa de las secuelas de polio. Noé comparte las secuelas de poliomielitis con Víctor, pero éste puede desplazarse con la ayuda de muletas y “aparatos ortopédicos”. En el caso de Juan Francisco, que también tiene secuelas de poliomielitis, no utiliza artefactos técnicos (silla de ruedas, aparatos ortopédicos, muletas), se arrastra o gatea para desplazarse. Finalmente, Juan Carlos, quien al igual que Francisco perdió una extremidad, utiliza muletas para desplazarse, pues una de sus piernas está en funcionamiento óptimo, contrario a la de Francisco que está en rehabilitación y aun no soporta el peso total de su cuerpo.

En términos temporales, algunos adquirieron la discapacidad desde que eran bebés y otros lo hicieron en edad adulta; estos últimos, mediante la rehabilitación y con la ayuda de piernas artificiales pueden volver a caminar, caso contrario de quienes tienen secuelas de polio. Del mismo modo, Gaby Brimmer, quien tuvo parálisis cerebral infantil y vivió la discapacidad desde pequeña, escribió lo que para ella era una diferencia marcada entre unos y otros:

Creo que los individuos que nacen con un defecto físico aceptan más fácilmente su dependencia que los que por algún motivo se quedan lisiados en la edad adulta. Los que así nacemos en mayor o menor grado, tenemos la “ventaja” de no conocer la independencia física, y esto nos ayuda a ver como natural la ayuda que nos prestan los demás. En cambio, los que han sabido de la libertad, además de sufrir el trauma del accidente, reciben otro más grande al darse cuenta de que ya no podrán valerse por sí mismos ni salir a la hora que se les antoje; tal vez los amigos se alejen poco a poco, tal vez conozcan muchas horas de soledad [Brimmer y Poniatowska 1988: 73-74].

Esto queda claro en el caso de Francisco, de quien se alejaron sus amigos y familiares, costándole la asimilación de la pérdida. Siguiendo esta línea, Marta Allué comenta que “Cuando la minusvalía es repentina, se adueña de la persona; es el accidente, cuyo nombre mismo, con su consonante duplicada, designa como una ruptura entre un antes y después” [Allué 2003: 79]. La ruptura en el *continuum* del tiempo será la marca, el punto de referencia para la vida posterior: “así, la fecha del accidente o de la pérdida es la que rige y divide en dos tiempos la vida de las personas con discapacidad adquirida. Los demás acontecimientos que le rodearon y le rodean dejan de vertebrar la percepción del tiempo” [Allué 2003: 80-81]. Esto queda patente en las visiones sobre su discapacidad que tienen Francisco y, en menor medida, Juan

Carlos, quienes tienen recuerdos estables antes del evento. Las personas con discapacidad motriz desde el nacimiento o en edad muy temprana, tendrán otra vivencia y percepción de su cuerpo e identidad, y el evento no existirá como tal. Como se vio en el apartado etnográfico, en el caso de Noé, Víctor o Juan Francisco (a quienes les dio poliomielitis, a edad muy temprana), la vivencia que tienen con su cuerpo es contrastante con la de Francisco, quien perdió una pierna a causa de un accidente, o con la de Juan Carlos, quien también pierde una extremidad inferior, pero por enfermedad (diabetes).

Retomando la cuestión de la identidad, las personas con discapacidad afirman seguir siendo las mismas a pesar de los cambios conductuales, profesionales y de imagen que puedan haber sufrido como consecuencia de una enfermedad o un accidente. Entre esos cambios se encuentran, como dice Irvin Yalom, “una reorganización de las prioridades de la vida; una vívida apreciación de los hechos esenciales de la vida; menos miedos interpersonales y una sensación intensificada de vivir el presente” [Allué 2003: 81]. Marta Allué cita el ejemplo de uno de sus informantes de nombre Francisco, quien “opina que la forma de ser no cambia de antes a después del accidente: en el fondo, sigue estando esa persona”, y más adelante, la autora, también con discapacidad, comenta que “los válidos suelen pensar que invariablemente nuestras personalidades se van a ver alteradas por los trastornos adquiridos de forma súbita” [Allué 2003: 81-82]. Un claro ejemplo de lo anterior es un pasaje del libro de Javier Moro, *El pie de Jaipur*, donde la madre del protagonista (persona sin discapacidad) dice que: “Por primera vez vi a mi hijo como el que había sido antes del accidente, contento, animado, con esa mezcla de alegría y de buen vivir que había contagiado a su amigo camboyano. Fue entonces cuando supe que Christopher saldría adelante por completo. Me di cuenta de que su grave discapacidad no había alterado su personalidad” [Moro 2006: 119].

Ahora bien, hay casos en los que efectivamente sí hay un cambio en el individuo, dependiendo de su personalidad, del apoyo familiar, de pareja, de los hijos, entre otros, y según sea el caso, de la terapia de rehabilitación, así como del grado de dependencia o independencia que tengan con respecto a los otros. Frente a toda esta diversidad, todos y cada uno de ellos a su forma y en diferentes niveles de profundidad han sido estigmatizados por su situación de discapacidad. Aunque el término “discapacidad” es reciente,¹¹ históricamente sobre ella ha recaído la estigmatización, en el sentido de que se le atribuyen elementos netamente negativos o despectivos y vinculados

¹¹ Pues antes se denominaba como invalidez o minusvalía. Aún hoy en día, se suelen escuchar o leer esos términos para referirse a la discapacidad.

con estereotipos. De esta manera, “el término estigma será utilizado, pues, para hacer referencia a un atributo profundamente desacreditador [...] Un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro” [Goffman 2008: 15]. El atributo es la discapacidad, la cual es acompañada de una cantidad de estereotipos que las personas cubren como requisitos previos para su posterior estigmatización. De una u otra forma, “la discapacidad, históricamente y de diferentes modos, se ha constituido en un estigma que ha diferenciado y diferencia negativamente a unos individuos de otros y los pone en situación de desventaja. No es sólo lo que pueden hacer por sí mismos, sino también lo que la sociedad determina (considera, piensa, cree) que no pueden, por lo que muchas veces ésta los obstaculiza o desfavorece” [Pantano 2009: 76-77].

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como parte de la dinámica de este estudio, cabe decir que en un primer acercamiento con las personas con las cuales estuve conviviendo mientras duró mi trabajo de campo, se mostraron desconfiadas, pero después de la interacción y socialización cotidiana, se abrieron al diálogo y se mostraron tal como son. Había días que estaban de buen humor, reían fuerte y compartían sus alegrías; otros días se presentaban estresados, cansados y de mal humor; otros más, estaban tristes y lloraban, compartiendo su dolor conmigo. Esos cambios de humor (en ciertos días estaban totalmente cerrados a hablar y en otros tantos, no acudían al lugar acordado), hicieron que el trabajo de campo pareciera un tanto complicado y difícil de llevar a cabo, pero finalmente debo reconocer que se concretó el resultado de forma reveladora.

Si atendemos a lo que Gordon Hughes afirma sobre la discapacidad, es “la desventaja o restricción de la actividad causada por las formas contemporáneas de organización social que toma poco en consideración a las personas que tienen una deficiencia física y que las excluye de la corriente principal de las actividades sociales. La discapacidad física es, por tanto, una particular forma de opresión social” [Hughes 1998 *apud* Allué 2003: 26]. Es decir, la discapacidad está incrustada en el discurso social sobre lo “deficiente” y la “deficiencia”, y las personas con discapacidad son segregadas de toda participación o toma de decisiones propias que afecten su vida y sus relaciones, tanto personales como sociales. Aunque, uno de ellos afirmó que la discapacidad está en la mente y otros argumentan que se encuentra en lo social, todos y cada uno de ellos viven su discapacidad de manera diferente, pero también se enfrentan a los mismos obstáculos que les impiden el paso, muros arquitectónicos, culturales o actitudinales. No obstante, como vimos,

el concepto de discapacidad los homologa como iguales, detrás de él existen y coexisten los mundos de Francisco, Noé, Juan Carlos, Juan Francisco y Víctor. Mundos con los cuales se puede dialogar de manera horizontal para asegurar una mejor convivencia en la diversidad social, mental y corporal.

REFERENCIAS

Aguado Díaz, Antonio León

1995 *Historia de las deficiencias*. Escuela Libre Editorial. Madrid.

Allué, Marta

2003 *DisCapacitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*. Ediciones Bellaterra. Barcelona.

Augé, Marc

2006 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

Barton, Len

1998 *Discapacidad y sociedad*. Ediciones Morata. Fundación Paideia. España.

2008 *Superar las barreras de la discapacidad*. Ediciones Morata. España.

Brimmer, Gaby y Elena Poniadowska

1988 *Gaby Brimmer*. Grijalbo. Barcelona.

Bruner, Jerome

2012 *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Gedisa. Buenos Aires.

Cruz Cortés, Barut

2010 *Discapacidad e identidad. Un acercamiento a la identidad de algunas personas con discapacidad motriz en el Distrito Federal*, tesis de licenciatura en Etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Cortés, Hernán

2003 *Cartas de relación*. Dastin. España.

De Anda Hermoso, Patricia

2003 Derechos laborales de las personas con discapacidad, en CNDH, *Los Derechos de las personas con discapacidad*. Fascículo 6: 75-93.

Egea García, Carlos y Alicia Sarabia Sánchez

2004 Visión y modelos conceptuales de la discapacidad. *Polibea*, 73: 29-42.

Fernández Iglesias, José Luis

2008 Historia, discapacidad y valía, en *La imagen social de las personas con discapacidad*, Juan Antonio Ledezma (ed.). CERMI-Ediciones CINCA. Madrid: 177-210.

Fernández-Guardiola, Augusto

- 1994 Las alteraciones del esquema corporal: herramientas para una teoría de la percepción sensorial, en *Imágenes del cuerpo*, Héctor Pérez-Rincón (comp.). Fondo de Cultura Económica (Cuadernos de la Gaceta 79). México: 67-106.

Giménez, Gilberto

- 1996 La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. *III coloquio Paul Kirchhoff Identidad*. IIA, UNAM. México.

Goffman, Erving

- 2008 *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu. Buenos Aires.

Secretaría de Educación Pública (SEP)

- 1991 *Huehuetlahtolli*, México. SEP-FCE. México.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

- 2004 *Las personas con discapacidad en México: una visión censal*. INEGI. Aguascalientes.

Lisón Tolosana, Carmelo

- 1997 *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Ariel. Barcelona.

Moro, Javier

- 2006 *El pie de Jaipur*. Booket. Madrid.

Palacios, Agustina

- 2008 *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. CERMI, Ediciones Cinca. Madrid.

Palacios, Agustina y Javier Romáñach

- 2006 *El modelo de la diversidad. La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. Diversit@s Ediciones. Madrid.

Pantano, Liliana

- 2009 Nuevas miradas en relación con la conceptualización de la discapacidad, condición y situación de la discapacidad, en *Visiones y revisiones de la discapacidad*, Patricia Brogna (comp.). Fondo de Cultura Económica. México: 73-97.

Quintana, Alberto

- 2006 Metodología de investigación científica cualitativa, en *Psicología: Tópicos de actualidad*, Alberto Quintana y W. Montgomery (eds.). UNMSM. Lima: 47-84.

Rocha, Arturo

- 2000 *Nadie es ombligo en la tierra. Ayac xictli in tlaltipac. Discapacidad en el México antiguo*. Cultura Nahuatl. Teletón, Miguel Ángel Porrúa. México.

Sampedro, Ramón

- 2005 *Cartas desde el infierno*. Booket. España.

Verdugo Alonso, Miguel Ángel

2005 *Personas con discapacidad. Perspectivas psicopedagógicas y rehabilitadoras*. Siglo XXI Editores. Madrid.

PELÍCULAS

Amenábar, Alejandro (dir.)

2004 *Mar adentro*. Himenóptero, Sociedad General de Cine, S. A. España [125 min.].

Zemeckis, Robert (dir.)

1994 *Forrest Gump*. Paramount Pictures. Estados Unidos [142 min.].

Softpower Otaku: de Japón a la Ciudad de México

Karina Juárez Morales**

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Japón es uno de los países que más ha difundido su cultura popular como medio para poder establecer relaciones políticas y económicas internacionales, un modelo de softpower al que se le conoce como “el milagro asiático”. Todo el fenómeno que se forma alrededor de la cultura popular basada en el anime y el manga es un gran ejemplo de cómo Japón ha sabido aprovecharlo para fomentar el interés de las personas por su cultura, más allá de sus grandes compañías, como una forma de crear vínculos económicos con el exterior. En la actualidad, Japón constituye un modelo para otros países asiáticos en torno a dichas comunidades de fans. Este trabajo es un recuento de la formación de esta cultura en Japón y su posterior despliegue hacia otros contextos hasta llegar a México, en donde los individuos se apropiaron de ella y le imprimieron un carácter propio, sin perder por ello su cercanía con Asia.*

PALABRAS CLAVE: *Otakus, cultura, identidad, cibercultura y territorio.*

Softpower Otaku: from Japan to Mexico City

ABSTRACT: *Japan is one of the countries that has disseminated its popular culture as a means of establishing international political and economic relations, a ‘softpower model’ that is known as “the Asian miracle.” The whole phenomenon that has formed around popular culture based on ‘anime’ and ‘manga’ is a perfect example of how Japan has taken advantage of the said animation/comics to encourage people’s interest in their culture —and in addition to the Japanese transnational companies— as a way of creating economic links with the outside world. Currently, Japan is a model for other Asian countries regarding these fan communities. This work is a portrayal of the formation of this culture in Japan, along with its subsequent deployment to other contexts*

* En relación con el *softpower*: “[...] podemos relacionar al poder suave con las industrias culturales, a la manera de Theodor Adorno, teorizada como la instrumentalización de la cultura para fines de poder político y económico” [Nye 2016: 12].

** juarezkarina62@gmail.com

prior to its arrival in Mexico, where certain individuals have appropriated its style —though using their own characters— without losing the Asian influence.

KEYWORDS: *Otakus, culture, identity, cyberculture and territory.*

Se suele pensar que los *Otakus* son a quienes les gusta leer *mangas* (historietas), ver *animes* (historias animadas) e incluso actuar como alguno de los personajes que salen de las historias de cualquiera de esos formatos (a quienes se les conoce como *cosplayers*); otra característica conocida como parte de los gustos de este grupo de fans, es su preferencia por la música de los grupos japoneses, la cual suele incluirse en las versiones de *anime* o de los videojuegos, que también son muy populares para un sector de estos fanáticos.

La palabra *Otaku*¹ es un término cuyo sentido literal en japonés describe a aquellas personas que están muy en contacto con el mundo del *fandom*,² de algún objeto, persona, cultura o deporte. Cada vez es más común que se use este término para referirse a los fans de todo aquello que se relaciona con el mundo de la animación japonesa. El uso de la palabra se le atribuye a Aiko Nakamori en el sentido de los fans del anime o manga.

Gracias a la difusión de los contenidos creados por y para fans, es como se da una movilización global de los productos, por lo que cada vez más personas buscan mantener una relación activa entre ellos por medio de la web, e incluso con algunos de los creadores de las historias originales. El avance de la tecnología ha estado al servicio de la comunidad que ha sido partícipe de su desarrollo en ese medio, para conformarla e imprimirle características propias que han dado la vuelta al mundo, debido al acercamiento que les brindan a sus miembros las plataformas multimedia.

Las comunidades de fans *Otaku*, que se han creado fuera de Japón, están asociadas a la compra y venta de las mercancías que son copia de los productos originales, a lo que comúnmente en México llamamos “piratería”, ya que los productos que son ofertados por este medio suelen ser en

¹ “[...] el objetivo de la obsesión del *otaku* es la fantasía del *manga*, los “*comics*” y “*tiras cómicas*” que son parte esencial del *masukomi* japonés o “comunicación de masas”, y el *anime*, las versiones animadas en línea de las historias del *manga* [...]. Como tal el *anime* y *manga* tienen vínculos muy fuertes con la cultura *otaku*, responde no sólo a su creación, pero para su perpetuación y caracterización [De la Peña 2006: 3-4]. Traducción de la autora.

² El origen de la palabra ‘*Fandom*’ proviene de la unión de dos palabras, una es el término *fan* (fantástico) y *dom* que se entiende como lugar o reino, por lo que el *fandom* se entiende como el “reino fantástico” (*Setiosuci*).

ocasiones mucho más accesibles para los fans y al mismo tiempo son más fáciles de conseguir gracias al Internet o a los mercados dedicados a su distribución. En México, cuando comenzó la venta del material en video en uno de los establecimientos que con el tiempo se ha vuelto el centro más importante a nivel comercial para todos los miembros de esta cultura, aproximadamente en el 2004, contaba con una leyenda de protección legal para su libre tránsito, que anunciaba: “material hecho por y para fans, prohibida su venta”. Aunque la forma en que se obtenía era gracias a la compra o venta de intercambio monetario.

En Japón, aparecieron registros de la cultura de los fans de la animación en la década de los años sesenta, esto gracias a que se empezaron a formar un gran número de seguidores en algunas universidades y colegios de los más importantes en aquel entonces de ese país y con esto los primeros clubs de anime conformados por los mismos estudiantes. Fue el inicio de la construcción de todo un mundo de fantasía que iba a rodear a esta industria hasta alcanzar posteriormente niveles insospechados; desde ese momento la fama de estos clubs y de sus miembros creció y se les empezó a reconocer como aquellos seguidores capaces de acampar y esperar largas horas a las afueras de las salas de estreno de las películas, o formar grandes filas con el único fin de conseguir el autógrafo de los creadores de sus historias favoritas.

Para los años noventa, y con la aparición y el crecimiento del nuevo software de las computadoras y la masificación de los nuevos formatos en discos compactos, el trabajo de los fans se expandió más, y con ello se logró un mayor acercamiento y popularidad entre los jóvenes japoneses, lo que dio paso a la aparición de la cultura *doujin*, que se basa en el mercado de trabajo de los aficionados de *mangas*, con el fin de publicar sus propias obras. Así “Impulsada por la difusión de Internet, las comunidades interesadas que no dependen de lugares geográficos compartidos o lazos de sangre están creciendo en número e influencia. Estas comunidades se manifiestan en varias formas, incluyendo sitios en línea y foros web” [Ito, Okabe y Tsuji 2012: 152]. Hoy en día podemos encontrar varios sitios web en distintos idiomas, cuya temática principal es el *anime* o *manga* donde los fans pueden saber más de estas historias, interactuar con los miembros de esta enorme comunidad que ha crecido día con día y contactarse de forma más cercana para compartir el gusto en común por la cultura pop japonesa.

Como se mencionó, la cultura *Otaku* ha generado productos distintivos a nivel mundial, que son: el *manga* y el *anime*, y es momento de hablar del origen de cada uno de ellos. Para algunos investigadores, el *manga* tiene sus orígenes en el año 1600, tal como lo escribe la maestra Tokiyo Tanaka, quien

ha escrito artículos sobre la contextualización de estas historias. Ella habla de su aparición de lo que se podrían considerar los primeros cómics dentro del Imperio japonés, conocidos como *Taboe*, en donde los personajes principales eran los comerciantes y ciudadanos quienes eran satirizados al ser representados como animales, aunque la temática principal de los dibujos estaba basada en mostrar las costumbres y la vida cotidiana de sus protagonistas.

Los *Taboe* se publicaron principalmente en la ciudad de Osaka y de ahí se expandieron a otras ciudades en donde también contaron con la misma popularidad y aceptación por parte de las personas que pertenecían a la clase baja en la sociedad japonesa de aquel entonces. Antes de esto los personajes representaban a la clase de los *samuráis* y los cortesanos, ambas consideradas clases altas por lo que estos dibujos mostraban su estilo de vida con la finalidad de acercarlos al pueblo. Después se crea otro estilo de dibujo llamado *ukiyo*, en un contexto donde de forma más específica se muestra la vida y costumbres durante este periodo, que más tarde desapareció para dar paso a las nuevas tecnologías occidentales en Japón.

Con la participación de Japón en el conflicto de la Segunda Guerra Mundial, el gobierno comenzó a controlar la producción de los *mangas*, a través de ellos obligó a sus creadores a difundir mensajes nacionalistas, que buscaban concientizar a la sociedad e inculcarles el sentimiento de orgullo y la importancia de su participación dentro de esta guerra.

Al terminar la guerra y con la derrota de Japón ante los estadounidenses, la gente quedó muy desanimada, por lo que el *manga* se popularizó como un medio de información y con un precio muy accesible, y con ello algunos de los creadores comenzaron a ser famosos por sus trabajos, tal es el caso de Osamu Tezuka, a quien se le considera el padre del *manga* moderno. Su primer trabajo se publicó en el año de 1967 con el título de *Astroboy*, historia que se contextualiza en el marco de la guerra que la sociedad japonesa había dejado atrás, pero de la que aún vivía las consecuencias, razón por la cual esta historia fue bien recibida y rápidamente se popularizó teniendo gran éxito, el cual se viviría también tiempo después ya fuera de Japón.

Durante el siglo xx se fundan varias revistas especializadas en el tema de la ilustración, a esto le podemos llamar el primer gran *boom* nacional del *manga*, en el formato que conocemos ahora, el cual duró casi tres años, periodo en el que la sociedad japonesa necesitaba de entretenimiento y humor que le hiciera olvidar por momentos todo lo que se vivía en aquel entonces debido a la ocupación de las tropas del ejército estadounidense.

En 1964, se realizaron los Juegos Olímpicos en Tokio, así que muchas de las personas que asistieron a la ciudad para disfrutar de las distintas justas deportivas, se convirtieron también en “exportadores” de los mangas y quienes se encargarían de llevarlos consigo de regreso a sus diferentes países de origen.

Fue desde entonces y hasta ahora que los rasgos distintivos de estas historias han marcado la diferencia con las historietas desarrolladas en otros países, por lo que algunas de esas características pueden advertirse en sus contenidos; aunque se trate de simples dibujos los personajes se desarrollan de una manera específica dentro de las historias, que logran alcanzar un crecimiento y desarrollo físico y moral, lo cual los hace parecer más humanos, así como sus cuerpos suelen percibirse de forma más orgánica.

Los creadores no solamente tratan de darle a sus personajes las características de los seres vivos para presentarse como seres muy reales, lo hacen con esa actitud en todo el contexto que rodea a las historias, que en ocasiones se basa en leyendas o cuentos de la cultura japonesa (o de otras culturas, ya que actualmente no sólo son historias que se desarrollan en la sociedad japonesa), razón por la que en ocasiones suelen ser un poco difíciles de entender si no se conoce el ámbito cultural que le da origen al texto o la manera en que se entiende el humor del país en el que se desarrolla la historia.

Para los años setenta, aparece un nuevo estilo de dibujos en el *manga*, que es impulsado por un grupo de mujeres, por lo que sus historias van dirigidas hacia públicos femeninos, y es así como se da paso a la especialización de distintos estilos de historias que plasman actividades, costumbres y retratan a diferentes sectores de la sociedad japonesa, que abarcan temas tan diversos como pueden ser los relacionados con la poesía, los deportes o asuntos que tienen que ver con la política internacional.

Es durante estos años cuando se inicia el ascenso imparable de la producción en masa del segundo de los productos creados por esta cultura y que a nivel mundial se ha convertido en uno de sus distintivos más importantes, me refiero al *anime*, industria que desde entonces ha resultado ser muy lucrativa para Japón, ya que ha generado a nivel mundial ganancias que en el 2001 se calcularon en ingresos a Japón hasta por mil millones de yenes,³ razón por la que ha llamado la atención del sector político; esto ha propiciado la búsqueda de nuevas formas para estimular la producción y

³ Fuente: Asociación Japonesa de Comercio Exterior, 2002.

exportación de los contenidos animados y para hacerla crecer y poder alcanzar un mayor público en el exterior.

Esta industria finalmente ha puesto a competir nuevamente en el mercado global a Japón y a Estados Unidos de forma directa, pero esta vez siendo la cultura pop de ambos países la principal arma de combate.

Tal ha sido la influencia que esta industria ha generado tanto en Japón como en el exterior que, en el año de 1999, el Ministro de Educación de Japón, aprobó la solicitud para la creación de una escuela en la ciudad de Kioto, especializada en la creación de dibujos animados y cómics, la cual comenzó sus funciones en el año 2000. Si el gobierno de Japón ha dado apoyo y mostrado interés por todo esto, es porque al incrementarse en el exterior el interés de los fans por la animación y las historietas, también ha ayudado a poner a la vista todo lo relacionado con la milenaria cultura de Japón, así como a industrias como el turismo, y el consumo de mercancías que son exportadas y que influyen de manera considerable en su economía.

Además de los foros en Internet, otra de las formas en que los *otakus* pueden reunirse y compartir sus intereses es gracias a las convenciones, tanto en Japón como en otros países, éstas se han convertido en un estilo de vida de los miembros de la cultura *Otaku*. La primera convención de la que se tiene registro y que se realizó en Japón y la cual aún se lleva a cabo es la *Comiket*,⁴ considerada la base de todas las convenciones, se realiza dos veces al año en verano y en invierno, y ha logrado reunir alrededor de un millón y medio de personas al año. Es además una de las razones por la que los jóvenes tratan de viajar a Japón. En el 2015 el incremento de los turistas que visitaban el país para poder asistir a la convención era de 41.1 %, es decir, 19.737.000 turistas, y fue el año en el que se rompió el récord histórico de los visitantes jóvenes en ese país.

Otra de las manifestaciones más grandes de la cultura *Otaku*, además de las convenciones, son los fanáticos del *cosplay*,⁵ que apareció en los años setenta; aunque sus orígenes son de años atrás en el país que siempre ha representado una gran competencia para Japón, como es Estados Unidos, el inicio de este fenómeno es parte de los intercambios que se realizaron entre las comunidades de fans entre esos países y es una muestra clara de cómo cada cultura se pudo apropiarse de esta manifestación y le imprimió características propias.

⁴ Realizada por primera vez en agosto de 1986. <https://es.wikipedia.org/wiki/Comiket#Datos_sobre_Comiket>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

⁵ Con este nombre se designa la práctica que consiste en reproducir e imitar personajes de historietas animadas así como a quienes les suelen dar vida por medio de sus cuerpos.

La práctica de los *cosplayers* es tan importante para la comunidad a nivel internacional, que actualmente el gobierno de Japón apoya algunos eventos internacionales, tal es el caso del concurso llamado *World Cosplay Summit* (wcs), el cual se realiza desde el 2008 y en él participan distintos países. Este evento ha sido aprovechado por los participantes como una forma para poder viajar a Japón con los gastos pagados y la oportunidad de representar a su país en una pasarela.

Pero la aceptación del grupo a nivel general no ha sido tan fácil, ni aun con el apoyo de algunas instancias del gobierno o con el apoyo mediático, pues generalmente se les ha relacionado con aspectos negativos para la sociedad. Por ejemplo, el antropólogo francés, Marc Augé, habló de ellos en los siguientes términos: “Los *otakus* (ya han dado nombre a este tipo de personas) son jóvenes despolitizados, poco informados sobre la historia de Japón y evidentemente, hostiles a la bomba atómica, que permanecen siempre encerrados en su habitación entre televisiones y ordenadores, con un fondo de música incesante” [Augé 2004: 20]. Pero, por el contrario, si algo es notorio en la comunidad de los *otakus*, que se encuentran fuera de Japón, es el gran interés por la historia y por la cultura de este país, así como de la política y de la economía; tanto así, que en México por ejemplo ha crecido el número de escuelas o academias privadas que incluyen ya la enseñanza del idioma japonés para sus públicos.

Antes de seguir hablando de la forma en la que se ha construido esta cultura en México, es necesario abordar el tema de su establecimiento en otros países a los que llegó, incluso un poco antes de su llegada a México. La expansión que se da en Europa y América de la cultura *otaku* es un poco compleja ya que se ve involucrada en las relaciones políticas generadas entre las naciones, que incluso han tenido que modificarse para poder responder a los intereses de quienes conforman estos grupos.

En el caso de los países europeos, la llegada del *anime* y *manga* sucede en la década de los años ochenta, en estos años Japón comienza a figurar alrededor del mundo como una fuerte potencia cultural, rápidamente estos productos y toda la cultura que les rodea se vuelve la principal forma de acercamiento al Japón contemporáneo. Sus principales mercados receptores en ese continente fueron Italia, Francia y España. A diferencia de los que se habla respecto de las relaciones de Japón y América a través de la cultura pop, poco se ha escrito sobre el mismo fenómeno en Europa, aunque no por ello deja de ser importante en la relación del continente con el país asiático:

Sólo unos cuantos escritores y eruditos han dado la merecida importancia a lo que se conoce como el “boom de la época” del manga que tuvo lugar en Italia

entre los años sesenta y los ochenta. [...] Durante años han reconocido que la llegada del anime y manga en Europa ha sido un evento cultural muy importante para dos generaciones de televidentes. También es cierto que recientemente ha cambiado de dirección, incluso de la prensa y los medios de comunicación, que en el pasado a menudo denegó duramente varias producciones japonesas. Ahora, ha comenzado a producir noticias diferentes y más positivas sobre el tema, principalmente gracias a la llegada gradual de una nueva generación de autores [Pellitteri 2010: 12].

Para Marco Pellitteri existe una división de dos etapas o generaciones que se han creado, la primera se comienza a desarrollar a partir de 1970 y dura hasta 1990, es entonces que comienza la segunda etapa que hoy aún se vive, y fue durante estos años que se comenzó a notar un cambio en la recepción que los niños tenían tanto del *anime* como del *manga*. En primer lugar, se dieron cambios en el gusto estético de lo que hasta ese momento se esperaba de las animaciones en general, incluyendo el contenido transmitido por televisión y de los videojuegos que llegaban al mercado.

En Italia, las dos producciones que mayor auge tuvieron para el público juvenil fueron: *UFO Robo Grendizer* en el año de 1975 y la segunda, *Pokémon* del año 1999, pero el éxito de estas series no se quedó solamente en Italia, en otros países del continente también tuvieron el mismo recibimiento por parte del público que desde ese momento cambió su visión sobre el trabajo de animación en el mundo; aunque, cabe decir que durante ese periodo, pocos eran quienes conocían el origen asiático de estas series, así como las características estéticas, que cambiarían la percepción de la mayoría de sus consumidores. De igual manera se observaron cambios en el gusto narrativo, pues al propiciar un acercamiento a nuevos héroes de una forma diferente a la que hasta entonces estaban acostumbrados, pronto hubo que hacer cambios también en los objetivos mercadológicos de las empresas estadounidenses.

Paulatinamente se ha logrado extender el entorno que rodea y representa a la cultura *Otaku*, en países como Italia, España y Francia, y esto se debe en gran parte a que las empresas que se dedican a crear los contenidos para las series animadas se han organizado para poder salir a los mercados europeos. Apoyados por diferentes medios para su distribución, sus creaciones han marcado una importante influencia en el público de todos los mercados extranjeros. Así, los elementos culturales que en ellos aparecen y que se reflejan en las historias, son un conjunto de pasado y futuro que se anida en la conformación de la sociedad juvenil que es tecnológicamente más avanzada y son estos elementos los que impactan a los públicos

juveniles de otros países que han atraído su atención hacia las historias que ahí se narran y que en consecuencia hacen que crezca su interés por una cultura que hasta ese momento parecía lejana y desconocida.

En Italia, el *anime* llegó en un momento en que esta sociedad se encontraba en una crisis nacional, en una etapa en la que históricamente se vivía en medio del terrorismo político, por lo que la entrada de productos provenientes de otros países, en especial de Japón, provocó la reacción de los nacionalistas de izquierda quienes vieron en las historias del *anime* una especie de invasión que llegaba directamente a los ojos de sus niños y jóvenes.

Al hablar en general de la cultura *Otaku*, que se conformó con la llegada de esta industria a Europa, se le describe como una cultura que aglutina individuos con una creciente pasión por todo lo relacionado con Japón, que incluye la cultura pop y la cultura tradicional, y a la vez el sistema de valores y estilo de vida. En el caso de estos individuos, su vida social es muy amplia, casi siempre se relacionan con otras personas que comparten sus intereses por la industria de la animación del país nipón. También, suelen ser estigmatizados por todo lo que se asume como *Otaku*, y en especial por los aspectos negativos que están asociados a este grupo cultural.

En el caso particular de España, el *anime* apareció en la televisión gracias a la cadena TVE (Televisión Española), que en el año de 1971 estrenó la serie *Meteoro (Mach Go Go Go)*, con la finalidad de adquirir productos más baratos y siguiendo los modelos de compra de cadenas de otros países de la región. La llegada en 1975 de tres series fueron las que marcaron la entrada del mundo *Otaku* a este país. Estas series fueron: *Heidi*, la niña de los Alpes (*Arupusu no Shojo Haiji*, 1974), *Mazinger Z* y, por último, pero quizá la más significativa para el movimiento, fue *Bola de Dragón (Dragon Ball)*, 1986, serie que sin duda fue muy importante para la relación que se ha establecido desde España con la cultura de Japón, y que además se ha distinguido por todo el *merchandising* que se creó alrededor de su transmisión [Gavrus 2015].

Estas series fueron determinantes para marcar el gusto de audiencias entre las generaciones de la comunidad *Otaku* formada en España, y las tres series tuvieron aceptación por parte de esta comunidad desde la primera generación, la cual al día de hoy tiene alrededor de los treinta años de edad. En el caso de *Heidi* su aceptación se debió por la ambientación de la historia, la cual ocurría en un contexto europeo que se presentaba de una manera muy realista. La segunda generación está definida por la entrada de la serie *Naruto*, cuyos seguidores son un público que tiene menos de veinte años, en la actualidad.

Al igual que en otras sociedades, en España, la fama de los *Otakus* llegó rápidamente y así como en Italia e incluso en Japón se les consideró un mal para los jóvenes, los *animés* transmitidos por la televisión comenzaron a ser catalogados como contenido no apto para las audiencias infantiles, lo cual encendió la primer alerta para un cierto sector de la sociedad de padres conservadores, además de que se empezaron a difundir algunos casos de agresiones provocadas por el uso de armas como las *katanas*, que pronto se relacionaron con las series de *anime* y de *manga*.

En la ciudad donde se normalizó la presencia de las comunidades de *Otakus*, fue principalmente en Barcelona, esto se asume que fue gracias a la aparición del sitio conocido como “Salón de Manga”, un lugar ubicado en esta ciudad en donde se realizaron las primeras convenciones y eventos. Y fueron también estas mismas reuniones de asociaciones de jóvenes las que se han encargado de luchar por acabar con la campaña de difamación en contra de las historias de *manga*, *anime* y en contra de ellos mismos.

Nuevamente fue en los años noventa cuando se solidificó la expansión del *anime* por diversos países como España, Francia, Italia y Reino Unido, a pesar de que en un principio los medios de comunicación habían sido ellos mismos los encargados de fortalecer la mala reputación de las series por sus contenidos violentos y sexuales. De esta manera llegan nuevas series que son adaptadas a diferentes idiomas, respetando la traducción inicial hecha en Italia y gozando de una gran popularidad, tales como, *Attack N°1*, en 1969; *Capitán Tsubasa*, en 1983, y *Saint Seiya*, en 1986, por mencionar algunos títulos con los cuales se mostraba que finalmente había llegado el *anime* a Europa para quedarse.

En estos mismos años, aparecieron en Occidente gran variedad de manuales para difundir las técnicas para la enseñanza de dibujo del estilo *manga*, que hoy en día son muy bien recibidos y su propuesta se toma como un reto para muchos de sus seguidores, con el fin de poder crear dibujos con esta singular estética plasmada para ilustrar de manera sorprendente el hilo conductor de sus historias.

El mercado *Otaku* que se ha establecido en Europa y en Norteamérica, sigue representando para Japón una gran oportunidad de expansión; en Asia, se les considera a estas regiones como un enorme mercado potencial y modelo a seguir, por considerar que son poseedoras de una industria muy desarrollada.

En Estados Unidos, otro contexto occidental, pero distinto al de Europa, el interés por el *anime* se dio gracias a los medios de comunicación a los que tenían acceso las personas de forma individual; es decir, nuevamente se pudo observar cómo la piratería influyó para que se diera el primer

acercamiento de los fans con la cultura pop japonesa. Hoy día teniendo a su disposición el mundo de la web, la cultura *Otaku*, que se ha desarrollado en ese país, se caracteriza por tener una postura crítica de los contenidos.

En el caso de Estados Unidos, a mediados de los años sesenta, comienza la globalización mediática de la cultura pop japonesa, gracias a que muchas cadenas de televisión adquirieron un gran número de series para sus barras de caricaturas:

Con este movimiento dio comienzo un nuevo episodio de la historia del medio, o mejor dicho de los medios, pues de este proceso de internacionalización participaron también otros medios afines, incluido el *manga* [editoriales], pero también otras industrias paralelas beneficiadas por las manufacturas o la explotación de productos de sus licencias, desde los juguetes a las compañías discográficas [Hernández Pérez 2013: 40].

Las primeras traducciones de *manga*, de las cuales se han derivado adaptaciones a varios países de Occidente y en particular a Latinoamérica, aparecieron en Estados Unidos gracias a Frederick L. Schodt, quien en 1977 hace los primeros trabajos de traducción y adaptación al inglés de la obra de Fénix (*Hi no Tori*, 1967-1988), historia del conocido “padre del *manga*” Osamu Tezuka, trabajo que le llevó realizar durante casi 30 años. Después seguirían otros trabajos como: *La Rosa de Versalles* (*Berusaiyu no Bara*, 1972), historia que influyó en la aceptación del trabajo de las mujeres *mangakas* en este continente.

Las primeras series que comenzaron a gozar de fama y que posteriormente fueron exportadas de Estados Unidos, fueron quizá: *Astroboy*, *Meteoro*, *Simba: el león blanco* (de la cual Disney lanzó su propia versión tiempo después) y *Señorita Cometa*. Además, Estados Unidos es uno de los países en donde se realizan al año el mayor número de convenciones para los *otakus*, se calcula que son alrededor de 80 convenciones, una de ellas es la Anime Expo organizada desde 1992 en California, que cubre un mercado bastante amplio en todo el país, en donde se ha extendido en gran medida el *fandom Otaku*. Algo característico de estas convenciones y que marca la diferencia entre las que se realizan en Japón y en Estados Unidos, es que en este último existe una gran apertura para dar cabida a todo tipo de público de cualquier otro *fandom* relacionado a cómics, series o videojuegos, que es bien recibido en las convenciones de este país.

Tanto en Europa como en Estados Unidos y otros países de Asia, en donde el *anime* ha tenido gran éxito, se puede observar su influencia en los creadores de caricaturas, quienes han comenzado a dibujar y crear historias

con el mismo formato característico de Japón. Asimismo, la censura que acompaña las versiones de *anime*, en especial en donde se hace referencia a algunos elementos de la cultura nipona que pueden ser incomprensibles para el mundo occidental, han sido censuradas en países pertenecientes a estas zonas, como en el caso de Europa, en particular en Italia, y en el caso del continente americano, Estados Unidos fue el primero en emitir su censura en las historias que se extendían a lo largo del continente, al igual que México lo hizo para el resto del mercado de los países de Latinoamérica.

La enorme influencia en el mercado de la animación, que se estableció en otros países de Occidente ha crecido en gran forma, atrás se ha quedado la filosofía que otorgaba mayor valor a las creaciones propias del *cosplay*, o a las compras por pedidos especiales en Internet, porque hoy en día los fans buscan los productos prefabricados que tengan una mediana calidad o incluso en forma digital (en el caso del *manga*), ya no siendo importante el valor de lo coleccionable.

Después de este recorrido en el que la cultura pop de Japón se estableció en Occidente, abriéndose paso por algunos países considerados de primer mundo, en su carrera imparable encuentra una nueva vertiente para seguir el cauce de su inminente expansión, ahora hacia Latinoamérica.

En México las televisoras en las que dieron inicio sus transmisiones y se encargaron de la difusión del trabajo de los *animés* fueron tv Azteca y Televisa quienes llenaban sus horarios infantiles con un conjunto de series de las que hasta ese entonces el público desconocía su origen y las relacionaba con los trabajos creados en las productoras de Estados Unidos. Otro canal de sistema de televisión por paga fue ZAZ, que al igual que en la televisión abierta se programaba en los horarios en los que se esperaba que la audiencia principal fuera infantil, y que para el momento en que este canal de paga comenzó su barra, la audiencia que los seguía ya era consciente del origen japonés de las series.

Poco a poco los productos de la cultura *Otaku* comenzaron a ganar mercado en México, y aunque la televisión fue la principal plataforma, el *manga* encontró la forma de llegar y de tener sus seguidores, las primeras editoriales que se dieron a la tarea de traducir estos cómics japoneses fueron Mundo Vid y Toukan. La primera editorial fue creada en 1956, sin embargo, fue en los años ochenta cuando entre sus licencias de publicaciones extranjeras comenzaron a aparecer títulos de *mangas*, tarea que la editorial realizó

desde 1995 hasta 1998, además de ser la organizadora de una serie de convenciones anuales que tuvieron gran éxito en la Ciudad de México.⁶

Con el tiempo el éxito de este grupo editorial creció considerablemente hasta que su nombre se posicionó entre los principales vendedores de *manga*, lo que hizo que los precios de estos productos se elevaran de tal forma que los consumidores perdieron por un tiempo el interés por adquirirlos y esta situación provocó que una gran cantidad de títulos que se habían sacado a la venta se quedaran almacenados en las tiendas. Finalmente, en el año 2011 la editorial se ve obligada a cerrar y a rematar toda su mercancía con lo que se dio paso a que un nuevo grupo editorial retomara los trabajos que Mundo Vid había dejado incompletos, esta nueva editorial se llama *Kamite*, que en la actualidad es parte de los líderes en el mercado del manga en su versión impresa.

Las tiendas de la editorial de Mundo Vid fueron también los primeros espacios en abrirse en la ciudad que los *Otaku* comenzaron a sentir como suyos, eran pequeños lugares localizados en la zona centro, que en muchas ocasiones se podían confundir con simples puestos de periódicos y revistas; pero el más emblemático de éstos era el que se encontraba en una de las plazas de la tecnología sobre la avenida Eje Central, a unos pasos de la Torre Latinoamericana, ya que tiempo después la propia plaza se convirtió en la primera sucursal especializada en el tema llamada Frikiplaza.

La Frikiplaza en la Ciudad de México abrió sus puertas desde hace más de una década, actualmente se ha extendido a diversas ciudades capitales de la República mexicana, pero es en el centro de la capital del país donde se erige la más importante, y sobre la misma avenida se encuentran otras cuatro plazas que se especializan en todos aquellos productos que se conocen como parte de los que produce la cultura *otaku*.

En todas estas plazas, se han abierto espacios no únicamente para el entretenimiento o el consumo de los productos del *fandom*, sino que también, gracias a ellas, se ha propiciado un acercamiento entre personas interesadas con ese mundo que para muchos es tan anhelado y que les brinda una identidad que nace de la mezcla de dos culturas en las que pretenden desarrollarse. El conjunto de estos lugares ha hecho que esta avenida, muy conocida en la Ciudad de México, se haya convertido en una especie de Akihabara,⁷

⁶ Estas convenciones tenían como objetivo generar espacios para el público del cómic estadounidense en una primera fase.

⁷ Akihabara es un distrito que se encuentra en la ciudad de Tokio, en Japón, en él se concentran las tiendas que ofrecen productos relacionados con la cultura *Otaku*, ahí se pueden hallar todos aquellos objetos que dotan a las personas de una identidad

como la que hay en Japón, el lugar de reunión predilecta de los *otakus* de esta ciudad.

Estas plazas se han convertido en el hábitat que otorga identidad a las personas que acuden a ellas o que tienen establecimientos ahí y buscan la pertenencia a este mundo, las prácticas que los lugareños realizan dentro de los límites de las plazas las dotan de un significado que proporciona a los miembros de la comunidad *Otaku* una identidad que es lo que al final se busca para ser parte de un fenómeno que ha ido creciendo fuera de su país de origen y con el que pretenden encontrar una forma de auto nombrarse, que los separa y acerca a ese mundo que es deseado por ellos.

La Ciudad de México, es al parecer hasta el momento el único sitio fuera de Japón, en donde se da este fenómeno de construcción de un espacio para la comunidad del cual se han ido apropiando y en donde convergen varios espacios físicos dedicados completamente a la comunidad *Otaku*.

Además, se extiende a la plazuela del edificio conocido como El Palacio de Bellas Artes, zona que suele ser usada como un lugar de paso dentro del espacio, en donde comúnmente se dan encuentros esporádicos. De igual forma, gracias al lanzamiento del videojuego *Pokémon Go*,⁸ se comenzaron a juntar grupos de chicos en el parque de la Alameda Central, que por cuestiones de juego se fueron apropiando de dicho espacio, ya que se ha hecho del conocimiento general que es uno de los mejores sitios para cumplir con los objetivos del juego, el cual gozó de una gran popularidad y demanda durante el periodo de los años 2015-2016.

Pasando este parque, a las afueras de las instalaciones de la estación del Metro Hidalgo, se reúne frecuentemente los fines de semana un grupo muy especial de coleccionistas, a los que también se les considera como parte de la comunidad *Otaku*; se trata de los jugadores de cartas de las sagas de *YU-GI-OH!* o *Magic*. En torno a ellos se monta un mercado de puestos ambulantes en el que se ofrecen diversas figuras de colección de sagas de películas de ciencia ficción y de *animés*, todo esto frente al establecimiento del *Cómic Rock Show*, otro espacio de entretenimiento en el que se montan exposiciones o espectáculos dedicados a las comunidades *fandom*, el cual lleva funcionando desde tiempo antes que las plazas de la avenida Eje Central, pero que en realidad no representan una competencia para éstas.

grupal, que satisface las necesidades del grupo y que los distingue frente a otros tipos de culturas juveniles. Este lugar, se ha convertido en un icono cultural dentro y fuera de Japón, y para muchos de los jóvenes que se adhieren a lo *Otaku* desde otras partes del mundo, es la razón principal para realizar una visita a aquel país.

⁸ En su versión para teléfonos móviles.

Los chicos que se reúnen a las afueras de este centro, regularmente lo hacen para llevar a cabo intercambios entre ellos de las cartas que componen su mano de juego y lo que buscan es poder completar un juego con cartas exclusivas que les brinden la oportunidad de tener un juego con mayor valor para los torneos. En su interior, se encuentra un mercado que se dedica a la venta de objetos exclusivos de colección, pero a costos que pueden resultar mucho más accesibles, por ser objetos de segunda mano.

Podríamos decir que en la Ciudad de México este “circuito”⁹ compone el espacio ideal para la comunidad *Otaku*, aunque poco a poco se han ido estableciendo más lugares como cafeterías y tiendas de cómics en donde también se ofrecen mangas, por diversos puntos de la ciudad, pero esta área se ha ganado la fama y popularidad por encontrarse en el centro de la ciudad y un espacio de referencia para todos aquellos nuevos miembros de la comunidad que buscan el encuentro con otros aficionados con los cuales identificarse.

Pero al igual que en otros lugares del mundo, conforme creció la distribución de las historias tanto en *anime* como en *manga*, la mala fama también alcanzó al grupo y a su popularidad, en especial entre el sector católico y conservador que vertió algunas críticas a las series, y en las que concluían que en la televisión los niños estaban recibiendo por medio de estas caricaturas (llamadas así, en general), mensajes demoníacos.

En el 2013, por ejemplo, en el periódico *El Universal* se publicó una nota que fue a la vez retomada de un diario de Chile, en la que se aseguraba que los integrantes de este grupo padecían de un síndrome cuya principal característica era el miedo y la resistencia a crecer y madurar, y de manera particular, se acusaba al sector de esta cultura conocido como *cosplayers* con el argumento de que con su actividad tenían el pretexto perfecto para seguir disfrazándose como personajes infantiles.

Pero más allá de que se lograra desaparecer el interés de los aficionados con estas críticas, el mercado para esta cultura fue creciendo y la exportación de los productos fue más allá de historias impresas:

⁹ Entendiendo la palabra circuito, tal como la plantea José Guilherme C. Magnani: es una categoría que describe el ejercicio de una práctica o la oferta de un determinado servicio por medio de establecimientos, equipos y espacios que no mantienen entre sí una relación de contigüidad espacial; es reconocido en su conjunto por los usuarios habituales. La noción de circuito también designa un uso del espacio, y de los equipamientos urbanos, posibilitando, por lo tanto, el ejercicio de la sociabilidad a través de encuentros, comunicación, manejo de códigos, pero de forma más independiente con respecto al espacio, sin atender a la contigüidad [2005: 7].

Conforme transcurrían los años y el mercado japonés se fortalecía con los nacimientos de Nintendo y Saga, encontrar juegos basados en *animés* o *animés* basados en juegos, se volvió un evento cada vez más frecuente, situación que también vino a sembrar otra semilla dentro de los seguidores que ya estaban encarrilados con el fanatismo a tierras lejanas [Hernández 2003: 6].

Las figuras de colección exportadas desde Japón y el *cosplay* fueron encontrando su lugar en este mercado, que contrario a lo que se esperaba de aquellos quienes lanzaron sus críticas, no perdió el interés de las personas a las que se les llamaba despectivamente *otakus*. En la Ciudad de México, los participantes de las pasarelas de *cosplay* se hicieron notar y consiguieron posicionar una de las actividades más importantes para acercarse al contexto en el que se concibe la cultura *Otaku*.

Gracias al empeño de quienes se han dedicado a plasmar su gusto en el *cosplay*, México participa de forma directa en el concurso internacional que es organizado en Japón y que su gobierno patrocina. Para poder elegir a los representantes que viajarán a Japón se realizan pasarelas en el marco de las convenciones, y por estas pasarelas, las convenciones han podido continuar con sus emisiones una a dos veces al año, que se realizan de forma masiva, hasta cuatro convenciones en la ciudad.

El arranque de las convenciones en México lo podríamos situar en el año de 1994, con lo que en ese entonces se llamó La Feria de la Historieta, que organizaba la ENEP y la ConQue (Convención Quetzalcóatl). En un principio, estos eventos significaban una oportunidad única para un encuentro entre todos aquellos que conformaban la comunidad de los *otakus*, y gracias a estos eventos se fortalecía entre sus miembros un sentido de identidad que los diferenciaba de otros grupos que se encontraban en la ciudad.

La Expo TNT es definitivamente en la Ciudad de México la más importante de todas las convenciones, sus organizadores buscan año con año incluir una nueva propuesta que resulte atractiva para los jóvenes que están buscando incorporarse al mundo de la cultura *otaku*, con este objetivo es que año con año escogen para su realización alguna fecha que coincida con los periodos vacacionales de las escuelas, es en el 2006 cuando deciden de manera formal darles un espacio a las pasarelas de los *cosplayers*, y para 2007, gracias a estas participaciones, logran que México sea incluido en el concurso de *wcs*, en Japón.

En el 2009 se inician las conmemoraciones en las relaciones entre Japón y México y durante ese año la comunidad tuvo un papel relevante para los políticos, pues la Embajada de Japón en nuestro país organizó una pasarela

de *cosplayers* y además manifestó su apoyo en la realización de la primera marcha llamada “El día del orgullo Friki” que recorrió las calles del centro de la Ciudad de México.

Estas conmemoraciones duraron hasta el 2011 y se utilizaron distintas formas en las que el público pudiera conocer los años de relaciones entre ambos países, el embajador de Japón o representantes de la embajada comenzaron a tener presencia y a difundir eventos académicos y de sus propios seguidores. Es el momento en que se comenzaron a preocupar por la difusión cultural de su país por lo que en algunos museos de la ciudad se abrieron sitios con algunas piezas de colecciones que donaron. En cada uno de estos eventos se aprovechaba el espacio para dar el anuncio entre los fans de que el embajador estaría presente y se mencionaba además su adhesión como miembro declarado de la comunidad *otaku*, por lo que su figura para ellos se volvió un referente y no precisamente de carácter político.

Por ejemplo, en el 2017, el embajador de Japón, Akira Yamada, se presentó en un evento que se realizó dentro de las instalaciones de la Friki-plaza, en donde dio una conferencia de inauguración y de reconocimiento oficial del evento. Días antes del evento cuando se anunció la participación del embajador, él había declarado lo siguiente: “Es importante señalar que el número de empresas japonesas establecidas en México rebasa las 1000, gracias al interés de los mexicanos hacia esta cultura, por lo que considero que no hay otro país en el mundo donde esté creciendo tanto la inversión japonesa a gran escala y con tal rapidez como en México” (México, 2017).

También los medios de comunicación han retomado el interés por satisfacer las necesidades de este público con su programación y en el 2018 muchas de las televisoras locales en México volvieron a abrir su barra de *anime* dirigida a diferentes públicos; y a diferencia de lo ocurrido en los años noventa, en esta ocasión se prestó particular atención en remarcar que el contenido era de origen japonés.

Como hemos podido observar en este breve recuento del modelo de inserción de la cultura *Otaku*, tanto en la sociedad japonesa como en muchas otras alrededor del mundo, se dio siempre de manera muy semejante, con el primer paso por encontrar un lugar para la animación dentro de las televisoras locales y después con la llegada de *manga*, la música, las convenciones, los coleccionistas y *cosplayers* (y todo lo que cada país pudo aportar como parte del movimiento cultural para dotarle de características propias). Pero con el tiempo, así como sucedió con el *manga* que fue usado en sus inicios para inculcar en las personas un sentimiento nacionalista en pro de

la guerra, la política se ha visto involucrada con esta recepción y con el crecimiento de las comunidades.

Todas estas atenciones políticas de los representantes de Japón para este grupo son parte del fenómeno económico que se ha conocido como “El milagro económico de Asia”, que se basa en la expansión de la cultura popular de los países asiáticos por el resto del mundo y que busca establecer nuevos mercados financieros. Modelo que al mismo tiempo es referido como *Softpower*, pero que para el caso específico de la cultura *Otaku* se ha popularizado en el mundo con el nombre de *Cool Japan*.

Este modelo consiste en hacer de Japón todo un centro de moda y vanguardia, poniendo muy en alto la cultura popular, tanto es así, que como ya vimos, sus personajes se han usado para campañas y eventos de todo tipo, se han dado a conocer al mundo como un gran centro de entretenimiento en el que todo convive en armonía, sobre todo para la comunidad de la cultura *otaku*, quienes se han enfrentado a muchos rechazos en distintos países y por parte de diversos sectores sociales.

Este resurgimiento de Japón por medio de la cultura pop ha resultado de gran beneficio para toda la región de Asia del Este, que en la actualidad y siguiendo los pasos de Japón, hablan de una restitución de valores que con este modelo han podido rescatar para mantener la distancia adecuada con los países de Occidente y que les ha ayudado a mantener una estabilidad política.

REFERENCIAS

Abélès, Marc

2012 *Antropología de la Globalización*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

Agarwal, Nitin, Huan Liu, Lei Tang y Philip S. Yu

2008 Identifying the influential bloggers in a community. Palo Alto, California. EUA. Disponible en: <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.477.1632&rep=rep1&type=pdf>>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Albornoz, Olivera, Wanda

s/f Tribus Urbanas: los otakus se asoman. *Culturas juveniles*, Buenos Aires.

Analco Martínez, Aída

1999 Fanzines *El papel de la Resistencia*. <<https://studylib.es/doc/7806281/fanzines---revista-rebeld%C3%ADa>>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Angulo Ruiz, Manuel

2010 La conquista de América Latina por el anime (1era. parte). Disponible en: <www.jspotpanama.com/articulo.php?id=470>. Consultado el 1 de febrero de 2016.

Appadurai, Arjun

2001 Disociación y diferencia en economía cultural global, en *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires: 41-61.

Avilés Serrano, Tomás y Rocío Trejo Hernández

2010 *La vida es una historieta. El papel del comic en la vida cotidiana de jóvenes universitarias en el Estado de Hidalgo*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Pachuca de Soto, Hidalgo.

Augé, Marc

1998 *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*. Editorial Gedisa. Barcelona.

2004 *¿Por qué vivimos?* Editorial Gedisa. Barcelona.

Bauman, Zygmunt

2001 *La Globalización. Consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica. México.

2013 *La Cultura en el mundo de la Modernidad Líquida*. Traducción de Lilia Mosconi. Fondo de Cultura Económica. México.

Borda, Libertad y Federico Álvarez Gandolfi

2014 Viejos Criticando el Anime: Luchas Simbólicas entre Otakus y medios. <<http://www.alaic.org/revistaalaic/index.php/alaic/article/view-File/591/365>>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Burke, Peter

2010 *Hibridismo Cultural*. Traducción de Sandra Chaparro Martínez. Ediciones Akal. Madrid.

Cobos, Tania Lucía

2009 La animación japonesa desde el contexto occidental. <www.tanialico/2009/05/26/la-animacion-japonesa-desde-el-contexto-occidental/#sthash.XPfGhJsA.dpbs>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

2010 Animación japonesa y globalización: La latinización y la subcultura Otaku en América Latina. *Revista: Razón y Palabra, primera revista electrónica en América Latina Especializada en Comunicación*, Monterrey, México. <www.razonypalabra.org.mx>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Dela Pena, Joseph

2006 Otaku: Images and Identity in Flux. University of Pennsylvania. <<http://repository.upenn.edu/curej/9>>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Duran Busquet, Jordi

2012 El fenómeno de los fans e ídolos mediáticos: evolución conceptual y génesis histórica. *Revista de estudios de juventud* (96). <http://www.injuve.es/sites/default/files/Revista96_1.pdf>. Consultado el 1 de septiembre de 2019.

Eco, Umberto

1965 *Apocalípticos e Integrados*. Ed. Valentino Bompiani. España.

Feixa, Pàmpol, Carles

1998 *De Jóvenes, Bandas y Tribus. Antropología de la juventud*. Editorial Ariel. Barcelona.

2000 *Generación @ La juventud en la era Digital*. Universidad Central (Nómadas 13). Bogotá, Colombia.

Figuerola Vergara, Abilio

2013 *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. Ediciones Navarra/INAH. México.

García-Canclini, Néstor, Francisco Cruces y Maritza Urteaga (coords.)

2012 *Jóvenes, Culturas Urbanas y Redes Digitales. Prácticas emergentes en las artes, las editoriales y la música*. Editorial Ariel y Fundación Telefónica. España.

Gavrus, Alina

2015 *Los Otaku de Barcelona: ¿una afición juvenil pasajera?*, AFIN. Grupo de investigación Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.

Gray, Jonathan, Cornel Sandvoss y Lee Harrington (eds.)

2007 *Fandom: Identities and communities in a mediated world*. New York University Press. Londres.

Hall, Stuart y Paul du Gay

2011 *Cuestiones de Identidad cultural*, 2ª. ed. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Hernández, Álvaro

2009 *Impacto de la animación japonesa en México: el papel del discurso mítico en la construcción de identidad*. ENAH. México.

Hernández, Eric

2013 Importaciones japonesas, una práctica de muchos jugadores. Disponible en: <<https://www.niubie.com/2013/02/importaciones-japonesas-una-practica-de-muchos-jugadores/>>. Consultado el 9 de febrero de 2016.

Hirsjärvi, Irma

2013 Alfabetización mediática, fandom y culturas participativas. Un desafío global, en *Análisis Monográfico*: 37-48. <http://www.fmaaba.com.ar/ZIP%20descarga/ESPACIO/lenguajes%20juveniles/lenguajesjuveniles_losoktapus.pdf>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Ito, Mizuko, Daisuke Okabe e Izumi Tsuji

2012 *FANDOM UNBOUND. Otaku Culture in a Connected World*. Yale University Press. Londres.

Jenkins, Henry

- 2006 *Fans, Bloggers and Gamers*. New York University Press. Nueva York.
 2008 *Convergence Culture: la cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.

Kloet, Joren y Liesbet van Zoonen

- 2007 Fan Culture –Performing Difference. 14-Devereux-3566.qxd. <http://jeroendekloet.nl/wpcontent/uploads/2012/06/Kloet_vanZoonen_Devereux.pdf>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Licitra, Josefina

- 1999 Dibujos Animados Made in Japan. La Nación. <www.lanacion.com.ar/211640-dibujos-animados-br-made-in-japan>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

López Moraga, María José

- 2011 *Los fans de la animación japonesa en el gran Santiago*. Universidad Académica de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.

MacWilliams, Mark (ed.)

- 2008 *Japanese visual culture: explorations in the world of manga and anime*. M. E. Sharp Inc. Nueva York.

Nye, Joseph S.

- 2016 *El poder suave. La clave en la política internacional*. Traducción de Rossana Reyes. Universidad Iberoamericana. México.

Orellana, Roberto

- 2015 El Impacto del Anime en el Salvador: Breve historia del anime. <www.uca.edu.sv/virtual/comunica/archivo/abr212006/notas/nota13.htm>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Parada Morales, David y Sonia Uribe Ruiz

- 2010 *El Otaku dentro de las representaciones sociales, la identidad, el manga y el Anime*. Fundación Universitaria de los Libertadores. Bogotá, Colombia.

Parada, Morales, David

- 2012 Manga – Anime: Una expresión artística que subjetiva al Otaku, Bogotá Colombia. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=139025258007>>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Pérez Hernández, Manuel

- 2013 *La Narrativa Cross-Media en el Ámbito de la Industria del Entretenimiento: Estudio del Manga, el Anime y los Videojuegos*. Universidad de Murcia. España.

Pellitteri, Marco

- 2011 *The Dragon and the Dazzle. Models, Strategies, and identities of Japanese imagination a European perspective*. John Libbey & Co Ltd. Australia.

Plata Montero, Laura y Ana María Pérez-Guerrero

2015 Sincronías y sinergias animadas: La visión de la industria de la animación de Pixar y Ghibli. <<https://polipapers.upv.es/index.php/CAA/article/download/3538/4031>>. Consultado el 20 de agosto de 2019.

Quintana Boragín, Mario Javier

2008 El sustrato teórico del fenómeno otaku. *Revista Observaciones Filosóficas* (6). <<https://observacionesfilosoficas.net/elsustratoteorico.html>>. Consultado el 10 de octubre de 2019.

Quiroz Castillo, Laura Ivonne

2015 *Cosplay, jugando a ser otro. El uso del disfraz en la construcción sociocultural de las comunidades Otaku en México*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH-SEP. México.

Ramírez Uribe, Daniel

2015 *El costume-play en la Ciudad de México. Análisis antropológico de las vivencias del juego moderno de máscaras y disfraces*. ENAH. Ciudad de México.

Reyes Gutiérrez, Gustavo

2014 *La desmesura de hacer cosplay. Imagen corporal, Identidad y teatralidad en el juego de disfraces*. ENAH. México.

Salinas Villa, Manuel

2008 *La Figura del Héroe como factor de interés en el anime. Los Caballeros del Zodíaco (Saint Seiya)*. UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. México.

Setiosuci Perbawani, Pulung

2012 *The Adoring Users: Youth, Fandom and Obsessive Social Media Using Pattern*. Universita Gadjah Mada, Indonesia The Asian Conference on Media And Mass Communication. Official Conference Proceedings. Osaka, Japón.

Tanaka, Tokiyo

s/f *Cómics y Animación japonesa: El primer libro de cómics en el siglo XVIII*. Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Enseñanza para Extranjeros, UNAM, ITAM. México. <<http://www.academiamexicanajaponesa.com.mx/docs/COMICS-8-LIGAS.pdf>>. Consultado el 23 de febrero de 2014.

s/f *Un paseo por el sentido estético de Japón*. Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Enseñanza para Extranjeros, UNAM, ITAM. México. <<http://academiamexicanajaponesa.com.mx>>. Consultado el 23 de febrero de 2014.

Vida Pérez, Luis Antonio

2010 *El Anime como elemento de Transculturación. Caso Naruto*. Universidad César Vallejo. Facultad de Ciencias de la Comunicación. Escuela Académico Profesional de Ciencias de la Comunicación. Lima.

El breve y extenso mundo de una misión coreana en la Ciudad de México

Dinorah Lizeth Contreras Aragón*

Colegio de la Frontera Norte

RESUMEN: *El presente texto tiene por objetivo realizar un esbozo etnográfico del mundo de una iglesia cristiana bautista de origen coreano asentada en la Ciudad de México y las relaciones que establecen entre sí sus integrantes, por lo que es a partir de la historia de Kim, misionera coreana de dicha Iglesia, que se abre este estudio. A lo largo de las páginas podrá observarse cómo este lugar de reunión para el culto religioso también se conforma como un espacio de interacción intercultural, donde coreanos, no coreanos y coreanos/no coreanos, conviven de forma cotidiana en torno a la práctica del cristianismo, la cual se entremezcla con el intercambio cultural donde la cultura coreana es predominante. El concepto de mundo se ancla así desde la propuesta de Augé [1998], que se refiere a los mundos contemporáneos y a la antropología del presente.*

PALABRAS CLAVE: *Mundos contemporáneos, conexiones transnacionales, cristianismo coreano, diáspora coreana en la Ciudad de México, cultura coreana.*

THE BRIEF AND EXTENSIVE WORLD OF A KOREAN MISSION IN MEXICO CITY

ABSTRACT: *The purpose of this text is to provide an ethnographic outline with regard to the world of a Christian Baptist church of Korean origin based in Mexico City, along with the relationships established by its members. The text explains how this meeting place for religious worship was also created as a space for intercultural interaction whereby Koreans and non-Koreans come together in the context of the practice of Christianity, intermingled with cultural exchange; the Korean culture being predominant. The concept of the said world is managed from the proposal of Augé (1998), which refers to contemporary worlds and the anthropology of the present.*

KEYWORDS: *Contemporary worlds, transnational connections, Korean Christianity, Korean diaspora in Mexico City, Korean culture.*

* dinohliz@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Un día del mes de mayo de 2016, y en uno de los velatorios de una renombrada funeraria de la Ciudad de México, yacían los restos de una mujer de origen coreano. La pantalla en la entrada de aquel lugar mostraba la leyenda: “Misionera Kim”. Esta mujer, que descansaba frente al entristecido rostro de sus hijos y su esposo, había salido de su natal Corea del Sur en 1995 con rumbo hacia Paraguay para desempeñarse como misionera de una Iglesia cristiana bautista, fundada en 1962, en Daegu, Corea del Sur. Dicha iglesia fue impulsada por la voluntad de un joven pastor que fue entrenado en la práctica del cristianismo por misioneros metodistas y presbiterianos de origen anglosajón en la época de la posguerra en la República de Corea.

La misionera Kim partió de su país de origen como *compañera espiritual* de un joven recién nombrado pastor y con su hijo mayor, de 4 años, en aquel entonces. Dio a luz a una niña en Paraguay, y después de algunos años continuaron su camino como misioneros hacia Perú. Su última morada fue México, país en el que vivió cerca de siete años. La madrugada del 29 de mayo de 2016, debido a una leucemia terminal, perdió la vida aquella mujer que, según las palabras de los miembros de su propia Iglesia, había entregado su vida al evangelio.

Aquel día de mayo el cuerpo sin vida de esa mujer ocupa el espacio vacío de una elegante sala donde reposa un féretro de madera rodeado de algunos arreglos florales que comienza poco a poco a constituir un pequeño mundo en el que convergen en forma de ecúmene¹ distintos orígenes, lenguas e incluso ritos funerarios: predicaciones y cantos cristianos, abrazos y palmadas en la espalda por parte de asistentes mexicanos, así como reverencias ocasionales entre coreanos, quienes comentan su extrañeza al ver que en la Ciudad de México la gente no llega a los funerales con comida o guisados para la familia como lo hacen en Corea. Se escuchan los susurros propios de este tipo de reuniones y prolifera la vestimenta de colores oscuros, todo envuelto en una atmósfera de solemnidad.

¹ La noción de ecúmene la retomo de Hannerz, quien define el ecúmene global, como “la interconexión en el mundo, a través de interacciones, intercambios y desarrollos derivados que afectan no poco a la interconexión de la cultura” [Hannerz 1998: 21-22]. Para Hannerz, una característica que forma parte del ecúmene global contemporáneo, es que, en la interacción de la vida cotidiana, “no existe el otro como realmente distante” [1998: 27]; más bien, la relación con el otro es directa y constante, ya que constituye “un *continuum* de compromisos directos y negociados de diversa índole” [Hannerz 1998: 27].

Se ven pasear jóvenes coreanos apresurados, y uno de ellos con un chelo al hombro espera las indicaciones de los evangelistas para comenzar a ejecutar algunas alabanzas del *Himnario Bautista* para la ocasión. Comienzan a llegar pastores de origen surcoreano acompañados de sus familias desde distintos lugares del continente americano: Estados Unidos, Panamá, Puerto Rico, Colombia, Perú, Argentina. Más tarde arriba un matrimonio coreano que trabaja para la compañía LG en la ciudad de Monterrey (ubicada al norte del país), así como algunos jóvenes de origen coreano que laboran en otras empresas de la República de Corea asentadas en el territorio mexicano.

Sería entonces pertinente preguntarse, ¿quién era esta mujer y el porqué de tan amplia convocatoria? Pero, el “quién era” no parece ser una pregunta tan relevante, sino más bien, “¿de qué formaba parte?”, ¿de qué mundo?, ¿era un mundo coreano? Entonces, ¿por qué este acontecimiento, que fácilmente podríamos calificar de transnacional, tuvo lugar en la Ciudad de México?

Aquella mujer que pasó los últimos días de su vida fielmente junto a su marido predicando el evangelio, ya no de casa en casa, como lo hacían al comienzo de su carrera pastoral, sino en grandes eventos organizados por su Iglesia en América Latina y Estados Unidos, formaba parte de un mundo sagrado, espiritual, que al mismo tiempo constituía una red *transnacional*² de apoyo con iglesias asentadas en los cinco continentes siendo parte de la diáspora coreana [Mera 2011] en el mundo, pues, para los coreanos, las familias y las iglesias “se constituyen como lugares de memoria que reestablecen un orden de transmisión [hábitos culturales] entre generaciones” [Mera 2011: 3].

Como si esto no fuese suficiente, al tiempo que esta red de iglesias se inserta en la diáspora, se aparta de ella debido al tipo de vínculos religiosos que establecen sus miembros con los habitantes locales de los países a los que viajan. Este hecho difiere un poco de lo que los coreanistas describen a menudo cuando tratan el tema de las iglesias y las comunidades coreanas conformadas fuera de la península coreana.

Es decir, generalmente se describe a los coreanos fuera de Corea como personas que preponderan los vínculos con sus connacionales antes que con la gente del país al que viajan, conformando estrechas comunidades territorialmente localizadas y organizadas en barrios, espacios donde se reproduce

² Entiendo lo transnacional como *conexiones transnacionales*. Las conexiones transnacionales son “las conexiones que se expanden más allá de las fronteras” de los Estados-nación, y que encuentran su expresión en la vida cotidiana de los ecúmenes globales [Hannerz 1998].

exitosamente su pertenencia étnica y lingüística, así como su identidad cultural acompañada de ciertos hábitos de consumo, ya sean alimentos, productos de origen coreano y actividades de ocio y esparcimiento.³ Por consiguiente, “las acciones étnicas⁴ colectivas [por parte de las comunidades coreanas] son movilizadas para mantener ciertos intereses y valores articulados [...]” [Mera 2011: 2].

Pero en el funeral de Kim, tanto mujeres mexicanas, como coreanas, y una mujer peruana (sin importar de qué nacionalidad provienen), entre sollozos, lamentan la pérdida de su guía espiritual, y se consuelan atribuyendo el deceso al “llamado de Dios para reunirse con su amada y fiel hija, entonces no deberíamos estar tristes, porque por fin la misionera Kim se ha reunido con nuestro Padre”,⁵ comentan los asistentes. De la misma manera, el fundador de la Misión, desde Corea del Sur envía un mensaje en el que comunica a los congregantes su deseo de que dicho acontecimiento inspire a más mujeres y hombres de América Latina a servir a Dios como lo había hecho aquella mujer que llevó su vida dentro de las normas del evangelio.

Mundos son los que integran el universo de lo humano, sugiere el antropólogo francés Marc Augé [1998], quien utiliza este término para referirse a la pluralidad que aún hoy en día conforman las sociedades del planeta Tierra. Este breve mundo, el de una iglesia coreana, trastocado por la interculturalidad y la movilidad guarda en su interior un importante ejemplo de la conformación de comunidades transnacionales, en las que culturas y lenguas tan divergentes entre sí encuentran un punto de identificación que fortalece los vínculos entre individuos de diversos orígenes; en este caso, de un vínculo religioso.

De igual manera, el viaje y el desplazamiento toman posición como protagonistas, en tanto que se vuelven el vehículo para la extensión de las conexiones transnacionales [Hannerz 1998], el encuentro con el otro, la difusión del cristianismo (con una importante carga de elementos de la cultura coreana) y el replanteamiento de la cultura propia y las identidades de adscripción. Así como lo sugiere Clifford [1999], es importante tener en cuenta el viaje

³ Un ejemplo de ello es el espacio conocido como “Barrio Coreano”, ubicado en la Zona Rosa de la Ciudad de México. Para conocer más sobre esto véase la tesis *El pequeño Seúl en México* [2014], de Diana Gabriela Poox Martínez.

⁴ Para este tema, haciendo referencia a la propuesta de Stuart Hall, entendemos etnicidad como una modalidad de adscripción e identificación histórica y culturalmente articulada, en la que hay “condiciones de existencia compartidas para suponer una modalidad específica, pero plural, de inscripción/problematización de la diferencia” [Restrepo 2004: 44].

⁵ Extracto del diario de campo, 30 de mayo de 2016.

como ese espacio de generación, de significación y de historias, que dotan de sentido a la identidad misma de quienes las narran, y generan culturas viajeras.⁶

Siguiendo la línea de Augé, el planeta y las sociedades que lo habitamos están atravesados por las imágenes que transmiten los medios de comunicación, por el encogimiento del espacio a causa del desarrollo de la tecnología y el desencantamiento propio del mundo como antes era concebido. La categoría mundo, en el sentido empírico del término, lo emplea para designar a las “colectividades que comparten una actividad y [...] algunos hábitos, algunas referencias y algunos valores” [Augé 1998: 124], donde ciertamente no todo está definido, y nada es inmutable. Pero en los mundos contemporáneos, cada vez más cercanos entre sí debido a las conexiones transnacionales y al avance de los medios de comunicación,

[...] la información y las imágenes circulan rápidamente y, por eso mismo la dimensión mítica de los demás se borra. Los otros ya no son diferentes o, más exactamente, la alteridad continúa existiendo, sólo que los prestigios del exotismo se han desvanecido [...] La relación con el otro se establece en la proximidad, real o imaginaria. Y el otro, sin los prestigios del exotismo, es sencillamente el extranjero, a menudo temido; menos, porque es diferente, que porque está demasiado cerca de uno [Augé 1998: 25].

El mundo de esta Iglesia de origen coreano, inmerso en su propio “desencantamiento” de otros mundos, firmemente asentado en la Ciudad de México desde finales de la década de los noventa, parecería pequeño porque fácilmente se pierde en la inmensa diversidad de la enorme metrópoli

⁶ En su obra *Itinerarios Transculturales*, Clifford [1999] hace una crítica a la etnografía clásica que hasta finales del siglo xx había centrado su foco de atención a sujetos de estudio que estaban anclados a un territorio específico y delimitado, por lo cual, sugiere que es necesario reenfocar el lente de observación hacia los sujetos que se caracterizan por su desplazamiento en el espacio. De esta manera, nos sugiere que “diversos enfoques etnográfico/históricos, trabajen conjuntamente en las complejidades de la localización cultural en situaciones poscoloniales o neocoloniales, en la migración, la inmigración y la diáspora, en los diferentes caminos que atraviesan la ‘modernidad’” [Clifford 1999: 44]. En este tenor, propone incorporar las observaciones etnográficas a nuevos actores, entre ellos, “misioneros, conversos, informantes alfabetizados o educados, mestizos, traductores, funcionarios de gobierno, policías, mercaderes, exploradores, turistas, viajeros, etnógrafos, peregrinos, sirvientes, anfitriones, trabajadores migrantes, inmigrantes recientes”, etcétera [Clifford 1999: 39]. Lo anterior para dar cuenta de que la cultura se construye en el movimiento, a partir de los encuentros y desencuentros con la otredad, y no encerrada en sí misma.

mexicana, pero, al mismo tiempo, se extiende más allá de las fronteras y se ancla en sociedades que se encuentran localizadas en países geográficamente distanciados de México. Es un espacio que funciona por y para las *conexiones transnacionales*⁷ que sirven como red de apoyo para la movilidad de los miembros de la iglesia entre países.

Siendo así, el objetivo del texto que aquí se expone versa sobre *realizar un esbozo etnográfico del mundo de una iglesia cristiana bautista de origen coreano asentada en la Ciudad de México y las relaciones que establecen entre sí sus integrantes*. El método primordial utilizado para la investigación de los datos de corte cualitativo que aquí se presentan fue el método etnográfico, el cual consistió en dos momentos importantes: el trabajo en campo, el cual se llevó a cabo principalmente en la Ciudad de México, además de una estancia breve en la ciudad de Anyang, en Corea del Sur. El periodo de observación ocurrió durante los años 2014, 2015 y 2016; el trabajo de gabinete se alternó entre los periodos de receso en campo y posterior al cierre del mismo, el cual tuvo lugar en julio de 2016.

Asimismo, las técnicas empleadas para la recolección de datos en campo fueron principalmente la observación directa y participante en actividades cotidianas, los cultos y los momentos de predicación, la aplicación de entrevistas a profundidad a seis integrantes de la comunidad (personas con más de 10 años en la congregación de la Ciudad de México: pastores, evangelistas y colaboradores, dos de ellos mexicanos, tres mujeres y tres hombres) para la obtención de historias de vida. Los demás testimonios fueron tomados de charlas informales.

Más adelante, se presenta una breve explicación del método etnográfico y sus principales características como metodología de investigación cualitativa. Posteriormente, un resumen de la importancia del cristianismo en Corea del Sur y su presencia en las comunidades de migrantes coreanos en el mundo, esto con la idea de acercar al lector a las dinámicas religiosas de la península coreana, principalmente en el sur, donde el éxito del cristianismo ha influido de manera significativa en el destino de esta nación. En tercer

⁷ El concepto *conexiones transnacionales* fue propuesto por Ulf Hannerz [1998] en su obra homónima para referirse al estudio de fenómenos que se expanden a lo largo de las fronteras políticas; quien al mismo tiempo se muestra escéptico con el uso indiscriminado del término *globalización*, pues asegura que “la interconexión cultural en el mundo actual es demasiado complicada y diversa para ser condenada como un todo”; dicho esto, propone estudiar las relaciones de individuos y comunidades localizados en distintos territorios como “fenómenos que pueden tener una escala y distribución variables [y que] tienen como característica común el que no ocurran dentro de un [solo] Estado”.

lugar, se hará una descripción de los principales actores dentro de esta comunidad y las interacciones que ocurren entre ellos, para finalizar con una reflexión sobre la relación que existe entre la praxis religiosa y la cultura coreana. Ante todo, reconocemos los límites de esta investigación, esperando que en el futuro puedan abrirse puertas para la realización de estudios más completos que nos permitan tener una mayor comprensión de fenómenos como el que se presenta en este artículo.

DEFINICIÓN DEL MÉTODO

La etnografía como enfoque en la investigación cualitativa dentro del campo de las ciencias sociales, se define como “una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” [Guber 2001: 12-13], donde el investigador o etnógrafo supone que “en el contraste de nuestros conceptos con los conceptos nativos es posible formular una idea de humanidad construida por las diferencias” [Peirano 1995 *apud* Guber 2001: 16].

El enfoque etnográfico pretende generar descripciones interpretativas a profundidad de un fenómeno a escala microsocia, a partir de la inmersión total del investigador en terreno con el fin de obtener datos que operen en tres niveles de comprensión. En el primer nivel la pregunta que debe responderse es el “qué”, aquí los datos se organizan a manera de reporte para dar cuenta de la existencia de un fenómeno social específico de forma general. El segundo nivel de comprensión de un fenómeno responde a la pregunta “por qué”, donde lo que se busca es indagar en las causas de lo que ha ocurrido para explicar o comprender el fenómeno. Finalmente, en el tercer nivel deberá responderse a la pregunta “cómo es para ellos”, donde la finalidad es describir lo que ocurrió desde la perspectiva de los agentes [Guber 2001: 12].

El método etnográfico es definido por Guber como “el conjunto de actividades que se suele designar como ‘trabajo de campo’ y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción” [2001: 16]. Este conjunto de actividades, se desarrolla en el espacio (físico o virtual) donde interactúan los sujetos de estudio. Por su parte, el trabajo de campo se refiere al “ámbito donde se obtiene información y los procedimientos para obtenerla” [Guber 2001: 40].

El trabajo de campo comprende al menos cuatro etapas, como lo señala Aguirre [1997], y éstas son: la demarcación del campo, la preparación previa, la investigación en campo y el cierre o conclusión. Cada una de estas etapas son importantes para la obtención de datos y el desarrollo de la investigación.

Específicamente me gustaría centrarme en la tercera etapa, que corresponde a la investigación en campo.

La investigación en campo tiene por objetivo la inmersión total del investigador en la cultura estudiada con el fin de “aprehender las estructuras conceptuales con que la gente actúa y hace inteligible su conducta y la de los demás” [Guber 2001: 14-15]. Para lo anterior, es necesario que el investigador ponga en práctica lo que Guber ha designado como *ignorancia metodológica*, ésta implica reconocer que el conocimiento sobre la comunidad de estudio lo poseen los investigados y no el investigador.

El instrumento central del método etnográfico es el investigador o el etnógrafo, quien echará mano de lo que yo denomino, siguiendo el ejemplo de Guber, *alteridad metodológica*. Al ingresar en un universo simbólico distinto al propio, el investigador, al menos idealmente, deberá experimentar un proceso de extrañamiento que lo haga desarrollar cierta sensibilidad cognitiva para captar los significados en el campo que le parecen ajenos o extraños, compararlos con los propios y así dotarlos de sentido en los términos de la comunidad estudiada. Esta experiencia totalizadora de exposición directa a la vida de los “nativos”, implica experimentar de forma total al otro y a su cultura en el campo de investigación. Lo anterior, con el objetivo de captar de forma inteligible el entramado de significación de la comunidad. Para tal propósito, Guber destaca la importancia de la reflexividad.

La reflexividad se entiende como “la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión” [Guber 2001: 46]. Posteriormente, Guber señala que son tres reflexividades que están en juego en el trabajo de campo:

[...] la reflexividad del investigador en tanto que miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto que investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus hábitos disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población en estudio [Guber 2001: 48].

Finalmente, el objetivo de que estas tres reflexividades entren en juego, además de la inmersión total en la cultura de estudio, es que el investigador logre “transitar de la reflexividad propia a la de los nativos” [Guber 2001: 49].

Para lograr validar la explicación anterior, el investigador recurrirá a la técnica distintiva del método etnográfico, la *observación participante*. La observación participante como técnica de investigación se caracteriza por su falta de estructura y su ambigüedad [Guber 2001]. Aguirre [1997] la describe como un continuo acto participativo que implica el conocimiento directo y

experiencial de la cultura estudiada, en el cual se intercambian las perspectivas *emic* y *etic*. Otras técnicas que también son utilizadas son las charlas informales, las entrevistas no dirigidas o semi-estructuradas, y las entrevistas a profundidad.

Finalmente, el investigador como instrumento en campo se vale de ciertos recursos o herramientas que le permiten aprehender y registrar la información captada en la interacción con la comunidad de estudio. Podemos nombrar al menos tres tipos: sus procesos cognitivos, su aparato sensorial (vista, oído, olfato, tacto y gusto) y objetos materiales (cámara fotográfica, grabadora de voz, cuaderno de notas, celular, computadora, etc.). Lo más importante es tener en cuenta que todo objeto material que sirva para la observación, interpretación y recolección de datos en campo es una extensión del proceso cognitivo y el aparato sensorial del investigador, pues, en última instancia, es el intelecto el que logra la comprensión y aprehensión de los significados de la cultura estudiada.

En esta investigación se ha optado por la puesta en práctica de la técnica observación participante durante un periodo de tiempo prolongado y en convivencia directa con los miembros de la Iglesia, desde el año 2014 hasta el año 2016. La mayoría de los datos que se presentan en este esbozo etnográfico fueron producto de la observación participante en las actividades rutinarias de la comunidad (tanto religiosas como no religiosas) y charlas informales con los sujetos de estudio. En el último año, con la autorización del pastor encargado de la misión en México, se realizaron seis entrevistas a profundidad con un grupo de personas (dos mujeres coreanas, un varón coreano, un varón coreano-no coreano, un varón mexicano y una mujer mexicana) con el objetivo de obtener información sobre su experiencia como miembros de la Iglesia por más de diez años. Estos testimonios fueron seleccionados debido al alto grado de entendimiento intercultural que presentaron los colaboradores. Lo anterior no quiere decir que al interior de la comunidad no existieran encuentros de tipo hostil entre miembros de orígenes diversos. Sin embargo, por cuestiones de espacio, me enfocaré en los primeros.

LA IMPORTANCIA DE LAS IGLESIAS PARA LAS COMUNIDADES DE MIGRANTES COREANOS EN EL MUNDO

El papel que representan las iglesias en las comunidades coreanas que forman parte de la diáspora resulta preponderante debido a que estas organizaciones religiosas fungen como fieles espacios de reproducción de ciertos rasgos y valores de la cultura coreana, “pasan a ser una de las instituciones étnicas más importantes [...] garantizan el vínculo material y simbólico con Corea

[y funcionan también] como impulsoras de las cadenas migratorias y la estructuración de las comunidades” [Mera 2011: 9].

Algunos de los elementos culturales que se transmiten en las iglesias coreanas incluyen el uso de la lengua coreana, y la transmisión a las siguientes generaciones de valores de origen confuciano que se ven reflejados en prácticas culturales concretas y empíricamente observables que van desde formas jerárquicas de relación y organización al interior de las comunidades, hasta valores como el sentido de comunidad por encima del individuo, la piedad filial, la división sexual del trabajo y el logro por alcanzar altos niveles de educación. Al respecto, Choi sugiere que “El poder del confucianismo es enorme porque los coreanos son fundamentalmente confucianos en su sistema de valores sin importar qué religión profesen” [Choi 2011: 91].⁸

Aunque el confucianismo como religión y doctrina filosófica haya fungido como dogma del Estado durante el mandato de la dinastía Choseon (siglos XIV-XIX), después de la ocupación de la península coreana por parte de los japoneses en 1905, y la influencia occidental, la organización formal de la sociedad con una base confuciana se debilitó hasta desaparecer completamente. Sin embargo, al interior de las familias y en las relaciones de la vida cotidiana permanecieron algunas prácticas que en parte determinan las formas de organización del parentesco y la vida social. Además, cabe señalar que, el que exista una relación con el confucianismo no implica forzosamente que los coreanos sean conscientes de la influencia de la escuela del filósofo Confucio en la práctica de su vida cotidiana.

En este sentido, es también importante tener en cuenta que la sociedad coreana no sólo corresponde a Corea del Sur (o Corea del Norte), sino que se extiende más allá de las fronteras políticas en tanto las conexiones transnacionales se expanden a través de los canales de la diáspora.⁹ Debido a esto, se debe entender que existen coreanos que están conectados simultáneamente con dos o más sociedades y/o culturas en el mundo, e incluso algunos que llegasen a asumirse como coreanos probablemente no hayan nacido en la península coreana debido a la movilidad de sus padres o de sus ancestros.¹⁰

⁸ Traducción propia.

⁹ Quien ha insistido en el tratamiento de Corea con al menos tres espacios diferenciados histórica, política y económicamente: Corea del Sur, Corea del Norte y la diáspora coreana, ha sido el académico y especialista en estudios asiáticos, Alfredo Romero Castilla [2018].

¹⁰ También se encuentra la contraparte, es decir, la tendencia a conservar y/o transmitir que “lo coreano” no es universal y las segundas generaciones no siempre se adscriben a la identidad de la comunidad, o asumen dichos valores y prácticas culturales como propios. Aunque lo más común sea lo contrario, según los académicos.

Es por esta razón que las iglesias son muy importantes para formar lazos comunitarios entre sus asistentes, pues, en un contexto de constante interacción con la diferencia en el país de recepción, no sólo se asiste a la celebración de un culto religioso, sino que se acude al encuentro de la mismidad y del propio origen.

Las funciones y actividades de las iglesias no deben ser entendidas sólo dentro del marco de la religión, sino como complejas estrategias socio-políticas, individuales, familiares y grupales. Ésta funciona como un centro social y de identificación cultural, como institución educativa, al enseñar historia, la cultura y el idioma coreano; y como eje de la reproducción de un vivo nacionalismo coreano [Mera 2011: 10].

En las iglesias fácilmente pueden concretarse negociaciones de índole económica, compartir prácticas culturales e incluso poner en práctica la endogamia, pues al parecer es más frecuente que se prefiera a alguien del mismo origen para contraer nupcias, fuera y dentro de Corea.

Las iglesias coreanas mayormente predominantes en el extranjero son del tipo cristiano-protestante. Esto se debe a que, a diferencia de otros países de Asia Pacífico, el protestantismo ha influido de manera significativa en la península coreana después de la segunda mitad del siglo xx.¹¹ “Actualmente, un tercio de la población en Corea del Sur es cristiana y las iglesias proliferan a lo ancho del país, en especial las de mayores proporciones, como, por ejemplo, la Iglesia del evangelio pleno en Seúl, que es la iglesia protestante más grande del mundo” [Seligson 2009: 341].

¹¹ El cristianismo protestante llegó a la península coreana oficialmente en el año 1884 [Kim 2004; Lim 2015] a través de misioneros metodistas y presbiterianos provenientes de Estados Unidos. Es importante considerar el contexto histórico en el que se desarrolla la influencia del cristianismo, el cual se incorpora durante el comienzo de la decadencia de la dinastía Choseon (1392-1905), la ocupación japonesa de la península coreana (1905-1945) y el movimiento de independencia.

Por otro lado, el cristianismo en su vertiente católica llegó dos siglos antes de la mano de misioneros coreanos que fueron enviados a China (s. xvii) para estudiar el nuevo credo, no propiamente como una religión, sino como una filosofía; sin embargo, la élite gobernante de Choseon lo miró con malos ojos debido a que sus principios no coincidían con la ética confuciana que regía el funcionamiento del gobierno y la sociedad. Los conversos católicos y misioneros fueron severamente perseguidos durante el último siglo de la dinastía. A pesar de esto, la intervención de valores y prácticas del cristianismo permearon en la población que buscaba un nuevo consuelo espiritual para enfrentarse a las dificultades de la coyuntura histórica por la que atravesaban.

En contraste con la percepción que se tiene acerca de la religión en Asia Oriental, en la que sin duda la mayor influencia ha sido el budismo, Corea del Sur en la actualidad presenta una particularidad en comparación con otros países de la región, pues el cristianismo (católico y protestante) es la práctica mayoritaria dentro de su sociedad. Según cifras oficiales de la República de Corea, en 2015, 44 por ciento de la población practicaba una religión, y de este porcentaje, 63 por ciento practica alguna forma de cristianismo —45 por ciento es protestante y 18 por ciento es católico [Kocis 2015]. Y sin duda, los ojos con los que los coreanos miran las enseñanzas del evangelio de Cristo difieren bastante de los que probablemente lo observan desde Latinoamérica.

Para los coreanos, cristianismo y modernidad caminan inseparablemente tomados de la mano [Kim 2004]. Fue, en gran parte, por influencia de los misioneros cristianos que intervinieron en la península, las nociones de igualdad y democracia, así como mejoras y cambios en la sociedad que fueron fácilmente observables, como servicios de salud con técnicas de la medicina occidental, la educación a través de grupos de estudio bíblicos y la traducción de la Biblia al *hangul*,¹² a los que se les sumaron el aprendizaje de otras lenguas y diversas disciplinas occidentales.

Otro aporte bastante significativo fue la participación más activa de las mujeres, no sólo en las congregaciones, sino en la sociedad misma, y en torno a su educación; puesto que, históricamente habían sido relegadas al ámbito doméstico bajo el principio de lealtad hacia su marido, hijos y suegros, obedeciendo las normas confucianas. Algo que, sin duda, no puede pasarse por alto es la participación activa de cristianos en los movimientos de independencia durante la ocupación japonesa y, posteriormente, con la elección del primer presidente, Syngman Rhee a través del voto ciudadano,¹³ con lo que se instauró un sistema de capellanías en los cuarteles del ejército [Clark 2006].

Como podemos notar, el cristianismo en Corea no solamente es una práctica religiosa, sino un vehículo de identificación para sus practicantes que está vinculado con su historia contemporánea y particularmente con el nacionalismo en Corea del Sur; de la misma manera, como parte integral de la diáspora, junto con los barrios y las organizaciones civiles, funge como mecanismo de reproducción y creación de vínculos para coreanos que llevan

¹² Sistema de escritura coreana vigente en la actualidad. Fue inventado durante la dinastía Choseon con el objetivo de elevar el nivel de educación de la población bajo principios confucianos.

¹³ Las primeras elecciones en la República de Corea, después de la división del territorio en el paralelo 38, fueron celebradas bajo la intervención de Estados Unidos y la ONU en 1948.

sus vidas fuera de Corea, acercándolos a valores y prácticas que se consideran propios de la cultura coreana.

Según un conteo realizado por Gallardo, en la Ciudad de México existen actualmente alrededor de 27 iglesias protestantes en diferentes versiones [2017: 87]. En esta ciudad, las iglesias, al igual que la escuela o el hogar, “se muestran como lugares de alta transmisión de las costumbres y valores coreanos, por su fuerza cohesionadora y por la cotidianidad con que se experimentan y aprenden las normas coreanas” [Poox 2014: 134].

DE COREANOS A NO-COREANOS Y A LA INVERSA: LAS DINÁMICAS CULTURALES AL INTERIOR DE UNA MISIÓN COREANA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Si bien, los fundadores e impulsores de la misión bautista que corresponde a este estudio son coreanos, sus congregantes son de orígenes diversos, y aunque la diversidad supera en número a los coreanos, estos últimos se vuelven el gran otro, lo coreano es diferencia y unidad a la vez. Los integrantes de la comunidad cristiana que aquí concierne, la cual se auto denomina como *misión* y en adelante así la llamaremos, conforman un grupo diverso con gente de orígenes dispares que encuentran un punto de convergencia en el evangelio y la *salvación* obtenida a través de la fe en la obra de Jesucristo. Anclada en diferentes países de América Latina, mantiene lazos y vínculos entre sus congregantes que atraviesan fronteras y océanos. Si bien es cierto que las observaciones en campo para la presente investigación tuvieron lugar, en su mayoría, en la Ciudad de México, esto no fue impedimento para que por este espacio desfilaran congregantes de países como Argentina, Bolivia, Colombia, Haití, Perú, China e incluso Tailandia y Filipinas. Aunque, sin duda, no hay *un otro* tan imponente como el coreano.

La misión llegó a México a finales de la década de los noventa coincidiendo simultáneamente con la tercera ola migratoria coreana registrada en nuestro país, la cual estuvo influenciada por la crisis económica de 1997, en Corea del Sur. No sólo llegaron coreanos provenientes de la península, sino también aquellos que ya tenían una ruta migratoria previa por algunos países de Sudamérica.

Los primeros misioneros se enfrentaron a la dificultad de convivir y fundar iglesias en países de los que se sentían culturalmente ajenos, y donde no disponían de los recursos suficientes para reproducir siquiera algún elemento básico de su cultura como la alimentación. El *vivir por la fe*, forma parte de las enseñanzas básicas que ponen en práctica durante su entrenamiento en el seminario, es por eso que a sus viajes eran enviados con los

recursos económicos mínimos para su supervivencia con la convicción de llevar la salvación a aquéllos que, según sus preceptos, vivían lejos de Dios.

Una característica importante, a diferencia de otras iglesias coreanas en México, es que su objetivo principal no es la asistencia espiritual únicamente a sus compatriotas que radican en el extranjero, más bien se trata de llevar el evangelio a los habitantes locales de los países a los que son enviados. Es por esta razón que no se puede catalogar a esta comunidad como exclusiva de coreanos, pues la mayor cantidad de congregantes para este caso, son mexicanos.

Pero, la diversidad no acaba ahí. Es bastante común que a través de la conversión los congregantes *no-coreanos* encuentren una puerta para la movilidad y se inserten en la red de apoyo que sirve para el traslado a otros países. Así, en México viven también miembros de la Iglesia que son de origen haitiano (2), peruano (3) y chino (1), quienes se reúnen y asisten a los cultos, reuniones grupales y eventos nacionales, de la misma forma que lo hacen los mexicanos. De igual manera, los mexicanos pueden ser enviados a otros países.

En este punto es importante aclarar que si bien, la oportunidad del *viaje* es un elemento de bastante peso dentro de las estrategias de reclutamiento de creyentes, la puesta en práctica del traslado no está condicionado por los deseos e intereses particulares del individuo, pues quienes deciden quién viaja, quién no, en qué condiciones y hacia qué destino son los ministros con más alta jerarquía dentro de la comunidad.

La voz y guía principal es su fundador, el pastor Park, hombre que fundó la iglesia en 1962 en la ciudad de Daegu, al sur de la península coreana basándose en la enseñanza de misioneros estadounidenses, él es el dirigente mundial de la misión. Por otro lado, los pastores que son misioneros y dirigentes nacionales en los demás países son los que se colocan enseguida del pastor fundador y tienen constante contacto directo con esta figura, quién ante los ojos de sus seguidores manifiesta un alto grado de conocimiento bíblico y el máximo desarrollo espiritual dentro de aquellos que forman parte de la Iglesia.

El dirigente nacional de la misión en un país, quien siempre resulta ser coreano, es a la vez responsable de los dirigentes de otras iglesias locales, los pastores de dichas iglesias, son, generalmente varones originarios del país donde se asienta la misión y es menos común que sean enviados a otros países como misioneros o predicadores, a diferencia de los coreanos que están en constante movilidad. Comúnmente, los que están a cargo de una iglesia en alguna ciudad son pastores, aunque también los evangelistas pueden hacerse cargo de ello, y son quienes están por debajo de los pastores;

seguidos de los evangelistas están los seminaristas, generalmente jóvenes de la localidad con una cercanía considerable hacia la comunidad que son llamados por el dirigente nacional a formar parte del ministerio. Uno de los primeros retos que deben sortear es el ayuno de tres a cinco días durante la primera semana de su ingreso al seminario, tiempo durante el cual sólo les está permitido beber agua y su primer logro es terminar una lectura de la Biblia en su totalidad.

Hasta aquí, bien se puede señalar que, para el caso de México, y podemos asegurar que también para las demás iglesias pertenecientes a la misión en el continente americano, existen dos tipos de congregantes y ministros de la comunidad que están cultural y étnicamente diferenciados, los *coreanos* y los *no-coreanos*. Para fines prácticos de enunciación, en el presente trabajo consideramos *coreanos* a aquellos miembros de la comunidad de padres coreanos, que nacieron en la República de Corea y su primera lengua es el coreano; quienes estuvieron en contacto con la cultura coreana desde su nacimiento, y que consecuentemente su acercamiento a lo “latinoamericano” ha sido tardío e impulsado por su papel como misioneros. Y, *no-coreanos* a los miembros de la comunidad de padres no coreanos, que nacieron en un país distinto a la República de Corea, de quienes su primera lengua no es el coreano y sus referentes culturales primarios no provienen de la cultura coreana. Su relación con lo coreano parte de su acercamiento a la comunidad religiosa, grado de inserción y conversión. En su mayoría, este grupo está compuesto por mexicanos, aunque no se puede descartar a los demás miembros de países de Centro-Sudamérica y el Caribe que están en contacto con la iglesia en México.

Sin embargo, los procesos de identificación son más complejos en tanto que estos dos actores, *coreanos* y *no-coreanos*, no se encuentran aislados unos de otros. Existe una categoría que requiere particular atención, y que incluso podría convertirse en una investigación aparte. Se trata de aquellos que, para fines de este trabajo, arbitrariamente he denominado *coreanos/no-coreanos*. Al utilizar este término me refiero a las personas que, desde temprana edad, o desde su nacimiento, han sido partícipes de dos contextos culturales diferenciados.

Los misioneros coreanos que son enviados al exterior, generalmente se mueven dentro de una región geográfica y cultural delimitada. Existen, por ejemplo, los misioneros que son enviados a África y que su movilidad se limita a ocurrir dentro de las fronteras políticas de dicho continente. Para el caso de México como parte de la red de iglesias de la misión, nuestro país forma parte de la región América, aunque a su vez, ésta se subdivide en Norte América y América Latina. Esta última subdivisión incluye a países

como Colombia, Chile, Ecuador, Bolivia, Argentina, Perú, Costa Rica, Paraguay, República Dominicana, Puerto Rico, Brasil y Haití. Cuando un misionero es enviado a cualquier país de América Latina, se espera que gradualmente aprenda español y algunas formas de la cultura local para que su acercamiento hacia la gente con la que busca poner en práctica la predicación sea exitoso o lo menos accidentado posible.

No es común que aquellos enviados como misioneros viajen solos desde Corea. Sus esposas, a quienes llaman “compañeras espirituales”, resultan indispensables para la finalidad del viaje, la predicación del evangelio y en algunos casos también para el establecimiento y consolidación de nuevas iglesias. Algunos de ellos viajan con sus hijos desde Corea, o bien, su descendencia se concibe y nace durante el constante desplazamiento; en consecuencia, y debido a la importancia que tiene la familia en la cultura coreana, ésta se convierte en unidad de desplazamiento entre fronteras, es decir, si un misionero ha sido enviado a radicar en un país distinto, éste se mueve con su familia nuclear.

Como ejemplo de esto, nos podemos remitir al caso de la familia de Kim y su historia, expuesto al comienzo de nuestro artículo. Los dos misioneros que fueron enviados de Corea a Paraguay, partieron en 1995 con un hijo de cuatro años de edad¹⁴ y posteriormente, un año después, nació su hija menor en Paraguay. Otro caso es el de un matrimonio de misioneros que llegó a México¹⁵ y su primogénita nacida en Corea creció en Monterrey, mientras que sus dos hijos pequeños, nacieron y se criaron en esa misma ciudad de la República. A finales del 2015, fueron enviados a la Ciudad de México para que el misionero se hiciera cargo de la formación espiritual de los jóvenes de la iglesia.

¹⁴ En la cultura coreana, la edad se cuenta a partir del año de nacimiento de la persona en cuestión. En este caso, el infante habría nacido en 1992, si se cuenta a partir de este año su edad es cuatro, pero si contamos como corresponde en nuestro sistema, tendría apenas tres años cuando hizo el viaje al lado de sus padres. En el caso de los coreanos, éste es un dato relevante ya que el año de nacimiento es vital para la organización de los grupos de coreanos, ya que se lleva a cabo con base en el género y la edad. Otro punto a considerar es que, en algunos casos de migrantes, cuando la persona lleva un tiempo considerable fuera de un contexto “coreano” opta por dejar de lado lo que llaman “edad coreana”, y utilizan el sistema en el que el primer año se cuenta a partir de los siguientes 365 días después de su nacimiento. Cuando se realizó una entrevista a profundidad a este joven (en febrero de 2016), quien tiene ahora veintitrés años y es hijo de misioneros, después de vivir veinte años en países de Latinoamérica, ya no hacía uso de su edad coreana, sin embargo, las referencias para sus recuerdos de la infancia sí correspondían al uso de la edad en la cultura de sus padres.

¹⁵ Se desconoce con exactitud su fecha de arribo.

Estos jóvenes que nacen, crecen y se forman (en Latinoamérica) durante el peregrinaje de sus padres son a los que hemos denominado *coreanos/no coreanos*. Personas que transitan de una frontera cultural a otra, pues su condición les permite aprehender dos universos simbólicos diferenciados, y en muchos casos sirven como puente de comunicación entre ambas culturas. Una de las actividades en las que esta experiencia les permite ser partícipes es la interpretación del idioma coreano al español y del español al coreano durante charlas y predicaciones entre coreanos e hispanohablantes (para este caso). Ésta dependerá del grado de desarrollo de dicha habilidad que se adquiera en la práctica misma, la cual comienza desde la adolescencia. En ocasiones llegan misioneros coreanos que no son capaces de realizar predicaciones en español a causa del desconocimiento de la lengua y es ahí cuando el intérprete (un *coreano/no coreano*, hombre o mujer) toma parte en el culto, actuando como una mera extensión del predicador, reproduciendo (lo más fiel posible, o hasta donde las diferencias lingüísticas se lo permitan) no sólo su expresión verbal, sino también su expresión corporal.

Los hijos de los misioneros enviados a América Latina, desde temprana edad (tres o cuatro años) se encuentran ante la disyuntiva de haber sido educados en un contexto bicultural y bilingüe, que les genera ciertas ventajas, pero también dificultades ante sus respectivos procesos de identificación, y en algunos casos incluso de nacionalidad en términos administrativos relacionados con las políticas migratorias de los países.

Ahora bien, anteriormente se ha hecho referencia a lo *no coreano*. Este término engloba un sinfín de posibilidades, tantas como congregantes de diferentes países y culturas transiten en la Misión. Sin embargo, para el caso de la iglesia en la Ciudad de México, precisamente porque son partícipes de una constante movilidad entre los países de Latinoamérica, para los coreanos lo *latinoamericano* es el *otro* por excelencia, la disparidad. Y, aunque este término podría ser el significante para un sinfín de acepciones debido a su complejo trasfondo en cuanto a diversidad étnica, socio-cultural y geográfica se refiere; para los coreanos *Latinoamérica* es la tierra de la gente que muestra más sus emociones, ya sea para bien o para mal, conciben a la gente y a su cultura como cálidos, en contraste con la cultura coreana a la que describen como más fría; esto es, poco influenciada por las emociones de los individuos que hacen parte de ella.

Los misioneros que radican en México saben que ésta es su residencia temporal, y que igualmente cambiará en cualquier momento. Más que pensar en el binomio mexicanos/coreanos, desde el punto de vista de los viajeros que aquí concierne, podríamos ir más allá y nombrarlo latinoamericanos/coreanos, pues los misioneros rotan constantemente por varios países de

esta región. Ellos refieren que su hogar es Latinoamérica sin reparar mucho en las fronteras políticas que forman parte del mapa del continente. Desde un primer acercamiento, observan en esta región del mundo una unidad cultural, que desde la comparación con la cultura coreana resulta un gran opuesto para sus costumbres y su construcción de la realidad. Por ejemplo, al interior de la Iglesia se habla de los coreanos como personas frías, en oposición a los latinoamericanos que son de carácter más cálido.

Algo que definitivamente influye en que se prepondere el movimiento en este único espacio geográfico es que el aprendizaje de la lengua española resulta un reto indispensable, y una vez que se tiene cierto dominio sobre la misma, en el caso de algunos ministros, con más de una década de constante contacto con hispanohablantes, por cuestiones de practicidad difícilmente será enviado a una región en la que deba adaptarse culturalmente desde cero. Por ejemplo, un misionero puede ser de pronto enviado de México a Panamá, de Perú hacia México, de México hacia Puerto Rico, de Colombia a Perú, pero difícilmente sería asignado a una sede en el país de Alemania, si su trayectoria se ha desarrollado en países hispanohablantes.

Es por esta razón que al hablar de *no coreanos* y de *coreanos-no coreanos*, le sugerimos al lector que piense en dicha oposición como coreanos/latinoamericanos, pues la iglesia en la ciudad de México no es exclusiva para los mexicanos, más bien, se trata del espacio para el tránsito de culturas e identidades que convergen entre sí; aunque, claro está, la mayoría de las personas que ocupan este espacio son mexicanos.

Existen otros coreanos que llegan directamente desde Corea, y que solamente fungirán como misioneros durante un año, finalizado este periodo retornarán a su país. A ellos se les conoce como misioneros temporales. Durante los últimos años, el que Corea del Sur haya elevado sus estándares de educación al grado de convertirse en uno de los países con mejores niveles educativos en el mundo, ha derivado también en una dura competencia en el mercado laboral dentro del cual, los puestos serán ocupados por aquellos que sean más competentes, tengan un alto grado de preparación, y las mejores referencias.

Como mencionamos anteriormente, este alto grado de exigencia académico se vincula con los valores confucianos que de alguna manera moldean e influyen en la toma de decisiones por parte de los coreanos. En dicha coyuntura, el contar con la habilidad de hablar una segunda, e incluso una tercera lengua, y el haber estudiado o radicado en el extranjero podría resultar una ventaja importante al momento de buscar una posición dentro del campo laboral, además de dotar de prestigio a las familias en un contexto en el que

el individuo no es sino en función del núcleo parental y el deber que esto conlleva.

Los misioneros temporales, resultan ser en su mayoría, jóvenes solteros, varones y mujeres, entre los dieciocho y treinta años que deciden aventurarse en el viaje del conocimiento de una cultura lejana que les resulta exótica y desconocida. Muchos de ellos encuentran en esta promesa el motivo de su acercamiento a la misión, que en parte está incentivado por el aprendizaje de una lengua extranjera, y en algunos casos el respiro de una sociedad altamente demandante en la que no encuentran cabida para su desarrollo individual producto de algunos conflictos familiares, académicos o económicos. Otros, que paradójicamente resultan ser minoría, son hijos de ministros y congregantes que ven el convertirse en misioneros temporales como una etapa más de su formación espiritual dentro de la iglesia.

Los misioneros temporales que anualmente llegan a la iglesia en México son mayoritariamente coreanos, y cada generación se compone de más de una decena de ellos. Debido a que la iglesia cuenta con sedes en diversos países, no es extraño que dentro del grupo de misioneros temporales se encuentren jóvenes con nacionalidades que no correspondan a la coreana; por ejemplo, en 2014 llegó a la iglesia de Ciudad de México un joven de Filipinas, en 2015 una joven de Bolivia y en 2016 una joven de Tailandia, aunque siempre resultan ser una minoría frente a los misioneros temporales coreanos, y ellos mismos expresan las dificultades que atraviesan al formar parte de un grupo predominantemente coreano aun en un país latinoamericano. Uno de los principales obstáculos para estos jóvenes misioneros temporales *no coreanos* es la lengua, pues, aunque idealmente todos deberían comunicarse en español por tratarse de la lengua del país en el que desarrollan sus actividades, es inevitable que los que se identifiquen como miembros del mismo contexto lingüístico (coreano) recurran a su idioma generando un sentimiento de exclusión e incluso rechazo frente a quienes no son capaces de comunicarse en coreano. Por otro lado, también sucede que jóvenes mexicanos sean enviados a países como Corea del Sur, India, Tailandia, China, Japón, Estados Unidos, Haití, República Dominicana, Jamaica, Tanzania, Burundi, Alemania, etcétera.

Las principales tareas que desempeñan los misioneros temporales como parte de su voluntariado puede que no estén directamente asociadas con la predicación, pero sí están diseñadas para atraer la atención de jóvenes hacia la organización religiosa. Algunas de sus funciones tienen que ver con la enseñanza de una lengua extranjera (comúnmente coreano, aunque esto depende del país de origen de los misioneros temporales), organización de eventos de la misión relacionados con jóvenes y adolescentes, y en éstas,

muestras de actividades artísticas como rutinas de baile, teatro, música, así como servicio comunitario, todo dentro de un rol activo que permita involucrarse con la cultura local y además un acercamiento profundo con la doctrina de la Iglesia y su desarrollo espiritual. Generalmente, viajan sin dinero y su alojamiento, alimentos y transporte al interior de las ciudades (sin incluir vuelos internacionales, los cuales son costeados por sus familias en su lugar de origen), corren por cuenta de la iglesia en la que estén alojándose.

En este aspecto, resulta interesante el que no exista espacio para la autonomía en la toma de decisiones por parte de los misioneros temporales, pues los misioneros y ministros son quienes se encuentran a cargo de su tutela, y en consecuencia son quienes toman decisiones por ellos en torno a la organización de los roles, horarios y actividades. Los misioneros temporales son un grupo dentro de la comunidad que no puede apelar a la individualidad, permanecen juntos, excepto por la división ocasional entre hombres y mujeres, sus responsabilidades, deberes y obligaciones, así como las recompensas son grupales (pueden incluir desde una tarde de pizza hasta un paseo por algún lugar turístico, de vez en cuando), excepto cuando alguno rompe las normas o desafía a la autoridad de la persona que los esté dirigiendo.

Al ser jóvenes no pueden en ninguna medida mostrar alguna falta de respeto hacia sus mayores, sean estos últimos, hombres o mujeres, *coreanos* o *no coreanos*. Y aunque la fatiga sea una constante en su día a día, las tareas y los deberes, ya sea aprender una canción, o llevar a cabo la limpieza de un espacio, deben ser completados a tiempo y satisfactoriamente. Lo que las autoridades de la iglesia señalan es que enfrentarse a este tipo de dificultades es beneficioso para forjar un buen carácter y un “buen corazón”, para así evitar que los jóvenes desvíen su camino con algún tipo de adicción a alguna sustancia o actividad lúdica, embarazos y relaciones sexuales a temprana edad, fracaso escolar, problemas familiares, y en casos extremos, el suicidio.

LA CONVERSIÓN: ENTRE LA FE CRISTIANA Y LA CULTURA COREANA
LA SALVACIÓN LLEGA POR EL OÍR, Y SE MANIFIESTA POR EL HABLAR

El momento de la recepción de la *salvación* marca un antes y un después en la vida del converso en esta misión coreana bautista. Se trata de lo que llaman el *nuevo nacimiento*, y representa también el momento en el que un individuo pasa a formar parte de la comunidad cristiana. *Hananim*, el Dios de Abraham del Nuevo Testamento bíblico, al que los coreanos invocan mediante sus oraciones y en torno al cual giran todas las actividades de la iglesia, es el único que otorga la salvación a los seres humanos pecadores. El pecado que

entró al mundo por un hombre, Adán, debe ser limpiado también por un solo hombre, Jesucristo. Esto lo fundamentan mediante el libro de Romanos, el cual es sumamente recurrente en los cultos y predicaciones:

La justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios, siendo justificados por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús [Rom 3:22-24 Biblia Reina Valera, 1960]. Justificados, pues, por la fe tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo [Rom 5:1 Biblia Reina Valera, 1960].

La entrada del pecado al mundo es comúnmente explicada a aquellos candidatos para la salvación mediante la siguiente metáfora: “Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron... Si yo tengo un vaso con agua limpia y pongo unas gotas de agua sucia/veneno/un virus ¿se contamina un tercio del líquido? ¿Sólo una pequeña parte y la otra queda intacta? No, se contamina toda el agua, no sólo una parte. De la misma manera, el pecado contaminó el corazón de todos los hombres”.¹⁶

Esta interpretación no deja espacio para existencia alguna de la bondad humana, en tanto todos los hombres de la creación, varones y mujeres, viven en pecado y deben ser redimidos por la sangre de Cristo. La importancia que cabe destacar en esta interpretación es que al ser el ser humano portador de una nula capacidad para salvarse a sí mismo, ninguna obra realizada por su propia mano en este mundo puede darle la vida eterna después de la muerte, es decir, alcanzar el plano celestial; entiéndase por obras humanas: alabanzas, oraciones, lectura bíblica, ofrendas, buenas acciones, temor a Dios, confesión de los pecados, rituales, el asistir los domingos a los cultos, predicar el evangelio, entre otros; pues desde este punto de vista nada que venga del hombre le es agradable a Dios, ya que su corazón “es de continuo solamente el mal” [Gn 6:5 Biblia Reina Valera, 1960]. La justificación y purificación del pecado en esta Iglesia se consigue única y exclusivamente por el ingreso del Espíritu Santo, que es al mismo tiempo Dios Padre y Dios Hijo, en el corazón de los creyentes. Esta es única vía para que esto suceda.

Ahora bien, la palabra *pecado*, y el significado que se le atribuye en la comunidad, no es la transgresión de los diez mandamientos predicados por Moisés en el Antiguo Testamento. Lo que se dice de ello es que Dios entregó dicha lista a la humanidad con el objetivo de hacerle ver al hombre que es imposible seguirla fielmente y que es inevitable, por “la maldad que habita

¹⁶ Extracto del diario de campo, enero de 2015.

en su corazón”, que éste cada día transgreda alguno de los mandamientos. Por lo tanto, el pecado no reside en el actuar del hombre, sino en su naturaleza y génesis misma, la impureza de su corazón es la raíz de todas sus transgresiones, y es esa misma impureza la que debe ser limpiada con la sangre del Salvador Jesucristo.

Para los miembros de esta Iglesia, la salvación llega por el oír. A cada instante en las predicaciones se recuerda que Cristo murió, “consumado es” [Jn 19:30 Biblia Reina Valera, 1960] dijo antes de entregar el espíritu, por lo tanto, hecho está, Jesús lo hizo, se sacrificó por toda la humanidad del tiempo pasado, presente y futuro, sacrificio para el cual no hay excepción. El problema para los creyentes y misioneros, es que la humanidad no conoce el evangelio, “¡Cristo murió por nosotros, y por nuestros pecados!” se escucha en los cultos dominicales, a lo que los asistentes contestan un firme “¡Amén!”. He ahí la importancia de la misión, de las predicaciones, tanto colectivas como individuales, de los eventos organizados, como retiros espirituales y actividades internacionales para los jóvenes y los demás miembros de la comunidad. Su objetivo es anunciar “la buena nueva”, Cristo murió por los pecados de la humanidad. Si Adán y Eva fueron desterrados del Edén por no haber escuchado a Dios, el hombre puede redimirse por escuchar y aceptar el evangelio en su corazón, aceptación que debe ser expresada de palabra, por la boca. “Sí. Jesús murió por mis pecados” aceptan los conversos, haciendo suyo el siguiente versículo: “Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, más vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del hijo de Dios...” [Gal 2:20].

Pero ¿cómo se llega a lo que entre los misioneros se llama “el recibir a Cristo en el corazón”? y, ¿qué implica el recibir la salvación para una persona que se vuelve parte de la comunidad? No hay parafernalia alguna, no hay celebraciones “mundanas”, no hay un ritual especial, ni festines improvisados. Es un momento solemne, lleno de emotividad para el protagonista, casi como una epifanía, como si el entendimiento le llegara de repente, y todos y cada uno de los acontecimientos de su vida cobraran sentido a sabiendas de que las dificultades labraron el camino para llegar al seno del Dios Padre. El momento de la salvación es discreto y personal, sin importar si el redimido se encuentra en medio de una multitud o en la comodidad de la sala de su casa en compañía de algunos misioneros. Es simple y llanamente el aceptar, mediante la enunciación, que Cristo murió por sus pecados, y que en consecuencia ya no es un pecador, aunque día a día continúe errando los pasos, pues lo que ahora vive en la carne, lo vive en la fe del hijo de Dios. Y eso es solamente el comienzo.

Se dice que cuando alguien acaba de recibir la salvación, es como un recién nacido en la vida espiritual, y que los miembros de la Iglesia deben acogerle y guiarle para poder crecer y fortalecerse en su vida de creencia. Puede comenzarse siendo un asistente ocasional a los cultos dominicales o las reuniones de zona que se celebran en los hogares de algunos congregantes, para después involucrarse paulatinamente en las actividades de la Misión, mudarse a vivir durante tiempo indefinido en los espacios físicos que ocupa la iglesia o, en el caso de los varones, ingresar al seminario. En el caso de las mujeres, contraer matrimonio con algún seminarista o evangelista, y para los jóvenes, convertirse en misioneros temporales en el extranjero.

A partir de esta descripción, es inevitable pensar en los atributos con los que Max Weber [2011] describe al movimiento bautista surgido de la Reforma Calvinista durante los siglos XVI y XVII, quienes “desvalorizaron radicalmente los sacramentos como medio de la salvación, y llevaron a sus últimas consecuencias el ´desencantamiento del mundo`” [Weber 2011: 204]. En su obra, la corriente bautista, a la que cataloga como una gran representante del ascetismo protestante, es:

[...] de los personalmente creyentes y regenerados, y solo de éstos [pues] sólo permitía bautizar a los adultos que personalmente hubiesen conocido y asimilado la fe [...] esta “justificación” por la fe [...] se realizaba por medio de la revelación individual, por la acción del espíritu divino en cada caso, y sólo de este modo; esta revelación se ofrece a todos y es suficiente con esperar al Espíritu y no oponerse a su venida atándose por el pecado al mundo [Weber 2011: 202].

Sin afán de caer en un anacronismo, pues bien sabemos que el probable desencantamiento de los bautistas de los siglos XVI y XVII correspondía a un mundo completamente diferente, en contraste con los mundos de los que forman parte los conversos y creyentes que se identifican con el evangelio que predicán los coreanos, los datos mostrados en la cita anterior dan pie para pensar en los procesos de identificación que fortalecen los lazos comunitarios y hacen a sus miembros partícipes del grupo.

Todo lo anteriormente expuesto respecto al proceso de la salvación en México, aplica para el caso de los *no coreanos*, pues los *coreanos* que llegan como misioneros ya son experimentados creyentes, ministros y practicantes de la vida de creencia. Sin embargo, hay algo que no puede pasarse por alto, pues la conversión no sucede en individuos en blanco, fuera de un contexto, faltos de preconcepciones, sin una historia y un bagaje cultural, sino todo lo contrario. Por más espiritual que sea la vida de los miembros del grupo,

tanto el evangelizador como el evangelizado forman parte de mundos que les dotan de valores y normas independientes a la práctica religiosa.

LA CULTURA COREANA DILUIDA EN LA PRÁCTICA RELIGIOSA

Los *no coreanos* conversos, desencantados de su mundo y al mismo tiempo portadores de sus propias prácticas culturales, entablan relaciones con los *coreanos*; y ambos, construyen nociones del *otro* basados en la diferencia primaria que surge de su (des)encuentro, se enfrentan a la divergencia lingüística que hace estragos en la comunicación, a expresiones corporales no verbales que difieren de los modos del *otro*, ante una organización del trabajo en la que el mayor siempre tiene la última palabra y en la que las mujeres ocupan un papel secundario a la hora de la toma de decisiones. En este contexto, “aquellos que afirman con mayor vigor una identidad irreductible e intocable sacan su fuerza y convicción, sólo de la oposición que hacen a la imagen de algún *otro* al que mitifican para desembarazarse de su insoportable realidad” [Augé 1998: 123]. Y para este caso existe el cruce de dos alteridades: el *coreano* y el *no coreano*, y el *salvo* y el *no salvo*.

Cuando el converso o nuevo salvo (coreano o no coreano) interioriza y toma para sí la declaratoria: “Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, más vive Cristo en mí”, se ha vuelto parte de la iglesia de Dios, y su individualidad es borrada para ser subsumida a los intereses de la comunidad, a través de la muerte metafórica del “yo”, y el renacimiento como miembro de la Iglesia de Cristo. Se trata de una contradicción profunda que opera en conflicto, los congregantes y los ministros lo llaman la batalla entre Dios y Satanás que se disputa en el interior de la mente del converso. Así, por la redención del pecado, salvos (coreanos o no) forman parte del mismo todo, aunque no en igualdad de condiciones, pues la estructura de la jerarquía cristiana se entrecruza con la jerarquía confuciana (basada en el género y la edad).

Lo escrito en la Biblia, los sermones del pastor fundador, los consejos de los pastores y demás ministros no se cuestionan, ni deben tratar de entenderse, sólo deben aceptarse, ya que esto es prueba irrefutable de la fe. El trabajo asignado con relación a labores proselitistas y de evangelización, las actividades agendadas como parte de la reproducción de la comunidad, los objetivos señalados, e incluso los matrimonios, deben realizarse sin el menor cuestionamiento de ser esto lo que corresponde al bien de la comunidad y del individuo. Si un pastor habla, los demás callan y escuchan.

Esta forma de operar no debe interpretarse como la sola imposición de normas que atacan al individuo ejerciendo control sobre su vida pública y

privada, sino como parte de una forma de vida y de organización que es el resultado de la interacción de valores derivados tanto de un ascetismo cristiano anclado en la espiritualidad y el desapego de los placeres mundanos, como de la inevitable influencia de algunos elementos de la cultura coreana que hacen presencia de una forma importante y con los cuales la mayoría de los *no coreanos* no están familiarizados. Lo cual implica que el interiorizarlos, en algunas ocasiones produce conflictos.

Es en este punto cuando podemos hablar de un tipo de conversión que opera en un segundo momento, la cual tiene que ver con la asimilación del individuo *no coreano* de ciertos elementos de la cultura coreana, de la cual son portadores los misioneros; aunque cabe aclarar que no todos los congregantes son partícipes de este proceso. Cuando se trata de asistentes ocasionales a los cultos, o voluntarios eventuales para las actividades de difusión y proselitismo, el lidiar con algunas formas de la cultura coreana no va más allá del anecdótico que genera la alteridad y el deslumbramiento frente al extranjero.

Por otro lado, aquellos a quienes se les llama a mudarse a la iglesia para vivir en congregación diariamente, las veinticuatro horas del día, son los que se colocan ante la disyuntiva entre lo propio y lo ajeno [Bonfil Batalla 1991]. Quien es salvo espiritualmente pero no asimila estos elementos de la cultura coreana difícilmente puede integrarse por completo a la comunidad. Claramente, esto no se trata de una regla escrita, ni específica, sino que es en el proceso mismo de adaptación al desapego de los placeres del mundo cuando los *no coreanos* entran en contacto llanamente con la cultura de los *coreanos*.

Si bien, en su doctrina el cristianismo predica la igualdad ante los ojos de Dios, pues en la misma Biblia se lee: “Ya no hay judío, ni griego; no hay esclavo, ni libre, no hay varón, ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” [Gal 3:4 Biblia Reina Valera, 1960], también es cierto que en su mayoría las iglesias, tanto católica como aquellas de corte protestante, instauran una jerarquización de autoridades para el funcionamiento de la comunidad, la celebración de rituales y administración de los recursos.

Para el caso de esta iglesia de origen coreano, la situación del establecimiento de una jerarquía se acentúa en tanto que no puede disiparse la herencia del confucianismo que subyace en las formas de organización. A primera vista, los valores asociados al confucianismo dentro la cultura coreana son la cara opuesta al predicamento de la cristiandad, esto es, jerarquización del grupo y de las relaciones filiales (gobernante-súbdito, padre-hijo, hermano mayor-hermano menor, esposo-esposa) *versus* la igualdad ante los ojos de Dios y la vida eterna para todos los que crean, sin distinción, después de la muerte.

Empero, el teólogo Jung Han Kim señala que “las altas normas éticas sugeridas por el protestantismo son en varios aspectos similares al sistema de valores confuciano en el que han vivido inmersos los coreanos” [Kim 2004: 146]¹⁷ y nombra algunos ejemplos como la humildad, la prudencia, lealtad y piedad filial, honestidad, sinceridad, fidelidad y pureza, y asimismo, señala que:

la coincidencia de la estructura de la iglesia con el sistema de valores confuciano de acuerdo al respeto hacia los ancianos y los mayores [...] en Corea un sistema de respeto a los ancianos ha sido introducido, no sólo en las iglesias presbiterianas, también en las metodistas y en las bautistas [Kim 2004: 146-147].

Para el caso de la misión, llama la atención de los *no coreanos* las explícitas formas de respeto que se muestran entre coreanos hacia quienes ocupan un alto cargo en la jerarquía de la comunidad. El que siempre se encuentra por encima de todos es el fundador (figura presente y permanente en el discurso, pero que tal vez sólo una vez cada año o dos, hace presencia en la iglesia de México), seguido del dirigente nacional, y después algunos otros pastores misioneros de origen coreano, el título que se les otorga es *moksanim*, sus esposas son *samonim*, que literalmente se traduce como “esposa”, pero que los *no coreanos* interpretan como “pastora”, aunque en realidad ese cargo no existe como tal. Se les saluda a estos miembros con suma formalidad y distinción, con discretas reverencias. El idioma español les ofrece la ventaja de poder referirse a ellos con el “usted” para establecer una relación jerárquica. No existe contacto físico y, en algunos casos, tampoco visual, pues dentro de la proxémica de la cultura coreana, se consideraría una ofensa mirar directamente a los ojos de un mayor, de la misma manera que los jóvenes manifiesten abiertamente su opinión frente a un superior.

Aunque en un principio resulta una tarea bastante difícil adaptarse y descifrar los códigos de comportamiento no explícitos de los coreanos, una vez que adquieren la destreza de desenvolverse exitosamente frente a la imponente presencia de un misionero, algunos de los *no coreanos* encuentran cierta fascinación en el aprendizaje e incorporación de elementos de una cultura ajena, justifican el aprendizaje de la lengua coreana, aprehenden algunos de sus valores como la piedad filial, colaboran en la extensión de los vínculos familiares hacia la comunidad, e incluso adoptan algunos hábitos como el dejar los zapatos antes de ingresar a los dormitorios de la casa de la congregación o participan en el consumo diario de alimentos coreanos

¹⁷ Traducción propia.

como *kimchi*¹⁸ y arroz blanco, así como una buena actitud frente a la aceptación del manejo estricto de las emociones y de una organización jerárquica por cargo, edad y género.

No se trata de que todos los *no coreanos* acepten sin cuestionamiento alguno la imposición de la cultura coreana, pues los conflictos a causa de los problemas de comunicación interculturales existen. No obstante, los beneficios que encuentran los miembros, que van desde una seguridad económica, pues nunca les faltará el techo y alimento, pasando por una promesa de estabilidad emocional y la certeza de la vida eterna después de la muerte, hasta la convivencia con extranjeros y el posible viaje a otros puntos del planeta para adquirir el conocimiento de nuevas culturas, conlleva a que estos actores realicen grandes esfuerzos por adaptarse a las expectativas de los *coreanos*, quienes en algunos casos, y dependiendo del grado de inserción que hayan desarrollado con la cultura local, intentarán mostrarse flexibles a sabiendas de que la cultura coreana se encuentra sobre el terreno de otras formas de significación y apropiación de la realidad.

Los *no coreanos* que fracasan en la incorporación de los valores y formas de comportamiento antes mencionadas o que simplemente no están de acuerdo en seguir dichas formas de organización optan en el último de los casos por abandonar la misión debido a la presión del grupo por ajustarse a la norma, lo cual los coloca en el predicamento de no saber si al abandonarla han abandonado su fe y, en consecuencia, la idea de haber renunciado a la salvación ejecutada bíblicamente por Cristo.

CONCLUSIÓN

El mundo de esta misión cristiana de origen coreano en la Ciudad de México nos ha servido para pensar la heterogeneidad de hábitos, referencias y valores que componen a los mundos contemporáneos de lo humano en la actualidad. La diversidad de la composición social en la Ciudad de México, el cruce de extranjeros no coreanos, la cultura coreana, el cristianismo y la experiencia de la diáspora coreana son mundos que se entrecruzan para la constitución de uno nuevo, esta misión bautista, que al emerger, genera formas de identidad y de vivir la religiosidad y la diferencia cultural de maneras particulares, las cuales sólo pueden ser el producto del cruce de conexiones transnacionales que generan encuentros y desencuentros, relaciones interculturales y nuevas

¹⁸ Platillo coreano de acompañamiento hecho a base de lechuga, col, pepino o alguna legumbre, sazonado y fermentado con chile, ajo, jengibre, entre otros condimentos.

identificaciones, como la del cristianismo coreano practicado por mexicanos y demás congregantes extranjeros.

Creemos que este ejemplo puede llevarnos a reflexionar sobre la complejidad de los estudios de la antropología del presente, los cuales se componen de la imbricación y cruce de mundos que antes concebíamos como aislados por fronteras sólidas; por ejemplo, ciudadanos de la Ciudad de México, surcoreanos y el cristianismo protestante. Al ejemplificar estos mundos, es pertinente mencionar que Augé considera que “la dificultad de una antropología de los mundos contemporáneos se debe a la necesidad de combinar varios de esos mundos para constituir un objeto de examen” [1998: 145-146].

Lo anterior implica que “Los valores de un mundo [...] pueden funcionar en otros mundos [e] Inversamente, todos aquellos que pertenecen a un mismo mundo no comparten necesariamente los mismos valores” [Augé 1998: 125]. Por lo tanto, “Las relaciones de sentido (las alteridades y las identidades instituidas y simbolizadas) pasan por esos nuevos mundos y sus entrecruzamientos, imbricaciones y rupturas constituyen la complejidad de la contemporaneidad” [1998: 124].

REFERENCIAS

Aguirre, Ángel

1997 Etnografía, en *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación socio-cultural*, Ángel Aguirre (ed.). Alfaomega. México: 3-20.

Augé, Marc

1998 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

Biblia Reina Valera

1960 *Biblia Reina Valera*. Sociedades Bíblicas Unidas. Seúl.

Bonfil Batalla, Guillermo

1991 *Pensar nuestra cultura*. Editorial Patria. México.

Choi, Joon Sik

2011 *Understanding Contemporary Korean Culture*. Jimoondang. Seúl.

Clark, Donald N.

2006 Christianity in Modern Korea. *Education about ASIA*, 11 (2): 35-39.

Clifford, James

1999 *Itinerarios transculturales*. Gedisa. Barcelona.

Gallardo, Sergio

2017 *Migración y empresariado étnico. Estrategias de comerciantes coreanos para establecer su negocio en la Ciudad de México*, tesis para obtener el título de maestro en Antropología Social. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Guber, Rosana

2001 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma. Bogotá.

Hannerz, Ulf

1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Ediciones Cátedra. Madrid.

Kim, Jung Han

2004 Christianity and Korean Culture: the reasons for the success of Christianity in Korea. *Exchange*, 2 (33): 132-152.

Korea.net

2015 Culto y Religión. <<http://spanish.korea.net/AboutKorea/Korean-Life/Religion>>. Consultado el 8 de julio de 2019.

Lim, Sang Rae

2015 La Religión y la Historia de Corea, en *Estudios Coreanos para Hispanohablantes. Un acercamiento crítico, comparativo e interdisciplinario*, Wonjung Min (ed.). Pontificia Universidad Católica de Chile: 11-22.

Mera, Carolina

2011 El concepto de diáspora en los estudios migratorios: reflexiones sobre el caso de las comunidades y movilidades coreanas en el mundo actual. *Revista de Historia* 12: 1-14.

Martínez, Diana Gabriela

2014 *El pequeño Seúl en México*, tesis para obtener el grado de maestra en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Romero Castilla, Alfredo

2018 Corea: una historia a tres voces. Foro Corea 2018. Ciudad de México. Círculo Mexicano de Estudios Coreanos/ El Colegio de México. México.

Weber, Max

2011 [1904] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Francisco Gil Villegas. Fondo de Cultura Económica. México.

Representantes, actores y legisladores: el mundo político del Congreso de la Ciudad de México

Francisco de la Peña Martínez*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El mundo de la política y del quehacer de los representantes populares en el Congreso de la Ciudad de México está estructurado en función de dos grandes tiempos. Un tiempo técnico y pragmático (la sesión ordinaria) que se orienta a la elaboración, discusión, procesamiento e implementación de iniciativas y reformas legales y políticas, y un tiempo ceremonial (la sesión solemne) que está orientado a la celebración y la conmemoración, a la puesta en escena ritual, al espectáculo y la teatralidad. Existe una dialéctica entre ambos tiempos, que más que oponerse, se sobreponen, y que explica la vida y las expresiones de la cultura propia de los congresos en diferentes contextos.*

PALABRAS CLAVE: *Política, ritual, racionalidad, representación, performance.*

Representatives, actors and legislators: the political world of the Mexico City Congress

ABSTRACT: *The world of politics and the work of popular representatives in the Congress of Mexico City is structured according to two grand times. A technical and pragmatic time (the ordinary session), oriented towards the elaboration, discussion, processing and implementation of legal and political initiatives and reforms, along with a ceremonial time (the solemn session), oriented towards celebration and commemoration, to the ritual staging, show and theatricality. There is a dialogue between these times, which more than opposing each other, actually overlap, which explains the life and expressions of the congressional culture in different contexts.*

KEYWORDS: *Politics, ritual, rationality, representation, performance.*

* ffrancia2010@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este ensayo es difundir los primeros avances de un estudio de carácter etnográfico y antropológico pensado a largo plazo, sobre el mundo político-cultural que se produce y reproduce en el Congreso de la Ciudad de México, y cuyos protagonistas más destacados son los diputados que lo integran. Me interesa describir con una mirada distante y cercana a la vez, la mirada etnológica, la actividad profesional y la vida cotidiana de los diputados que forman parte del Congreso de la Ciudad de México.

Para ello es esencial comprender el funcionamiento, la estructura y la mecánica de dicho Congreso como un espacio privilegiado en el que, por un lado, se elaboran, procesan y aprueban iniciativas y acciones que atañen a la política y a lo legal, y que afectan la vida de todos los habitantes de esta ciudad. Pero en donde, por otro lado, se celebran diversos ritos políticos en los que lo ceremonial, la celebración, la teatralización, la espectacularización y el *performance* de quienes participan en tales ritos son un componente esencial de la vida parlamentaria.

Se trata de un ejercicio que se inscribe en el horizonte de lo que Marc Augé ha denominado antropología de los mundos contemporáneos, una antropología que orienta su mirada a nuestro presente más inmediato y a aquellos mundos culturales que no por ser más cercanos son menos desconocidos y exóticos [Augé 1995]. Pero también es un trabajo que forma parte de los estudios en el campo de la Antropología Política, a los que pretende contribuir abordando una temática novedosa y compleja, muy poco trabajada por esta subdisciplina en nuestro país.

He realizado un trabajo de observación participante, una etnografía cuyo terreno ha sido el Congreso de la Ciudad de México y las personas que lo habitan y trabajan ahí, desde los congresistas y sus asistentes y asesores hasta el personal administrativo, secretarial, periodístico o de seguridad. Describir la dinámica, los tiempos, los espacios, el lenguaje propio de este universo, los usos y costumbres, los tabúes o las reglas de etiqueta a las que se sujetan los congresistas y quienes pueblan el ámbito de la Cámara, así como las formas que tienen los partidos y sus representantes de negociar, imponer, acordar, cabildear, presionar y aprobar iniciativas y leyes, pero también de conmemorar, celebrar, reconocer y festejar personas o eventos, son parte de los objetivos de este texto, que quiere retratar de la manera más fiel posible el mundo de la política y los políticos de la Ciudad de México.

No existen muchos trabajos que desde la antropología política aborden una realidad como la aquí evocada. En este ámbito destacan en particular

los trabajos de Marc Abélès, antropólogo francés que se ha interesado en el estudio del poder y la política, quien inicialmente abordó estos temas a partir del caso de una sociedad tradicional africana, los ochollo de Etiopía, que poseen un sistema político acéfalo que funciona por asambleas en las que las prácticas sacrificiales tienen una función capital [Abélès 1988], para después orientar sus indagaciones al ámbito francés y europeo.

En este último registro Abélès ha estudiado lo mismo la política local francesa (las formas en las que los políticos franceses se legitiman, hacen campaña, acumulan cargos, ejercen el poder, emplean rituales o explotan los medios), la manera en la que operan las ONG en el marco de la globalización política, o el funcionamiento del parlamento europeo en el contexto de la Unión Europea, cuyas dinámicas políticas, en las que participan congresistas de diferentes nacionalidades, son de una escala mayor y de una complejidad más que evidente. Asimismo, ha estudiado el funcionamiento de la Organización Mundial del Comercio, cuyos representantes sólo en apariencia son altos funcionarios con un gran poder, puesto que el complejo equilibrio político que deben preservar para que sean posibles los tratados comerciales que operan a nivel mundial, los convierte en actores en buena medida “de adorno”, que carecen de cualquier margen de acción o decisión autónomas, a la manera de los caciques de las tribus amazónicas descritos por Pierre Clastres [Abélès y Badaró 2015].

Abélès se ha ocupado, por tanto, de fenómenos que se expresan tanto en una escala local como en una global, lo mismo tradicionales que modernos, y nosotros nos serviremos de sus ideas y análisis para acercarnos al mundo de la política en la Ciudad de México. Pero lo mismo podemos decir de las obras y los brillantes análisis de otros grandes antropólogos, Georges Balandier, Clifford Geertz o Victor Turner, quienes han sido sensibles al estudio de las dimensiones teatrales y escénicas de la política, tanto la tradicional como la moderna, y que nos serán de gran utilidad para acercarnos a nuestro tema.

Utilizamos como instrumento privilegiado de investigación la observación y la interacción con los sujetos objeto de estudio, cuyas ideas y puntos de vista han retroalimentado natural e inevitablemente el proceso de investigación. Nos apoyamos en el registro audiovisual y en la realización de entrevistas, formales e informales, de todos aquellos que puedan aportarnos información relevante sobre el origen, la formación, los derroteros y la actividad de los parlamentaristas.

Dimos seguimiento a la actividad de los congresistas fundamentalmente al interior del Congreso, pero también fuera de él, con el fin de conocer las actividades extraparlamentarias que realizan los diputados para

acercarse a sus representados, hacer campañas y autopublicitarse, recoger reclamos, peticiones y demandas, lanzar iniciativas y fungir como gestores y mediadores de sus conciudadanos frente a las diversas instituciones y representaciones con las que pueden entrar en contacto.

Finalmente, quisimos dar cuenta de la creciente imbricación de la escena local con la escena global a través del estudio de los itinerarios y las vías que toman las iniciativas, discursos y acciones políticas que los congresistas buscan llevar a la realidad, y en las que se ven vinculados con actores diversos provenientes de muy distintos niveles y horizontes (locales, regionales, nacionales, internacionales y transnacionales), así como la incidencia que tiene en ello la presencia de lo que Appadurai denomina *paisajes mediáticos*, ese complejo entramado de tecnologías de la comunicación (prensa, Internet, televisión, redes sociales) que propician dinámicas complejas que requieren de una perspectiva que la antropología nos puede ayudar a construir [Appadurai 2001].

TRAVESÍA POR LOS RECINTOS DEL PODER

El primer día que estuve en el Congreso de la Ciudad de México, no hace mucho tiempo, se realizó una ceremonia en el salón de actos Heberto Castillo. Se trataba de la firma de un convenio entre el Congreso y la Dirección Nacional de Culturas Populares para que las lenguas indígenas fueran promovidas en los medios y en la Cámara. Estaban presentes un representante de la Junta de Coordinación Política del Congreso, el diputado x, y Mardonio Carballo, encargado de la Dirección de Culturas Populares. Otros funcionarios y congresistas participaron del evento, que culminó, después de los respectivos discursos de todos los participantes en la mesa, en la firma pública del convenio ante los reporteros de los diferentes medios presentes en el acto.

Dos detalles en especial llamaron mi atención: cuando el diputado x terminó su discurso, y antes que nadie, comenzó a aplaudir, fue suficiente para incentivar al público (más bien, reacio) a aplaudir también. Un recurso de político profesional, pensé yo. Cuando firmaron el convenio, sobre unas copias enormes del mismo, el diputado x, antes, durante y después de firmar, posó cuidadosamente para los muchos fotógrafos ahí presentes; otro recurso muy estudiado de los políticos profesionales, sin duda, confirmé.

En el vestíbulo que se encuentra a la entrada del Congreso, en una esquina del mismo, hay un set habilitado en el que pueden verse a los diputados, o a invitados especiales, siendo entrevistados para el canal de televisión del Congreso. La presencia de los medios es permanente aquí, los

fotógrafos siguen a los congresistas por doquier, quienes se ven obligados a actuar y representar un papel la mayor parte del tiempo, y hay pantallas instaladas en varios lugares del Congreso donde pueden seguirse las actividades del mismo. La oficina de prensa alberga a representantes de todos los medios que cubren y reportan en permanencia todas las actividades de los congresistas y el canal de televisión del Congreso tiene una señal que se transmite al interior del mismo, pero también por Internet, en el sitio destinado a ello.

Nada de esto resulta sorprendente si pensamos en la política como una *teatrocracia* y si consideramos a todo sistema de poder como un dispositivo destinado a producir efectos especiales e ilusiones ópticas comparables a las del teatro, el cine o la televisión. Como afirma Balandier, el poder no se sostiene “ni por la dominación brutal ni por la justificación racional, se conserva por la trasposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su organización en un marco ceremonial” [Balandier, 1980: 16].

LA PRIMERA LEGISLATURA DE UN NUEVO CONGRESO

El mundo político que se produce y recrea en el Congreso de la Ciudad de México se ha visto impactado por los más recientes acontecimientos. Ellos explican los cambios que ha sufrido esta institución, pero también sus inercias y tradiciones. El 31 de enero de 2017, aún bajo el gobierno del PRD, partido de izquierda que gobernó la ciudad desde 1997, se aprobó la Constitución Política de la Ciudad de México, la cual dejó de ser un Distrito Federal y pasó a tener el estatus de una entidad federal, con lo que su estructura política se transformó: la anterior Asamblea Legislativa se convirtió en Congreso de la Ciudad de México, las Delegaciones existentes en la Ciudad pasaron a convertirse en Alcaldías, y sus encargados pasaron de ser Delegados a ser Alcaldes. El nuevo Congreso entró en funciones, al igual que la Constitución que lo creó, el 17 de septiembre del 2018.¹

Como es sabido, en el año 2018 se realizaron elecciones para la Presidencia del país, pero también para la gubernatura de la Ciudad de México, así como para su nuevo Congreso. Andrés Manuel López Obrador ganó arrolladoramente las elecciones para la Presidencia, y su popularidad llevó

¹ En 1987 se creó la Asamblea de Representantes del Distrito Federal, con poderes legislativos limitados. En 1996 se convirtió en Asamblea Legislativa, y los representantes se transformaron en diputados. Desde 1997 hasta 2018 se sucedieron 7 legislaturas, cada una con 3 años de duración.

a que los candidatos de Morena, el movimiento creado por él en 2014, ganarán también la mayoría de los puestos en las cámaras federales de diputados y senadores, en cuatro estados del país (Morelos, Veracruz, Tabasco y Chiapas), en el Congreso de la Ciudad de México y la Jefatura de Gobierno de la misma.

La aplastante victoria de Morena desplazó del escenario al PRD, partido que gobernó la ciudad desde 1997, pero que por haberse aliado al PRI y al PAN en el sexenio de Enrique Peña Nieto, sufrió un desgaste y una pérdida de legitimidad, así como escisiones y desprendimientos que llevaron al nacimiento del movimiento de Morena, fundado por Andrés Manuel López Obrador, miembro anteriormente del PRD y candidato por el mismo a la presidencia en dos ocasiones.

La actual legislatura, la primera del nuevo Congreso, dio inicio a sus actividades a partir de septiembre del 2018, y desde entonces y hasta fines de mayo de 2019, ha impulsado las más diversas iniciativas, inspiradas en el programa de la llamada Cuarta Transformación (4T) promovida por el actual presidente del país.

EL RECINTO DEL MUNDO POLÍTICO

El Congreso de la Ciudad de México está situado en un antiguo edificio en la calle de Donceles, en el Centro Histórico de la ciudad, que en el pasado albergó a la Cámara de Diputados federal. Construido en la época del dictador Porfirio Díaz, su arquitectura, de reminiscencias decimonónicas, es majestuosa y muy bella, y tiene una estructura circular. En su interior se encuentra la sala de plenos o el Congreso propiamente dicho, un recinto circular donde se encuentran alineadas tres filas de curules en semicírculo, que separadas por un pasillo central, conforman tres filas de 11 y 11 curules. Las ocupan los diputados de los diferentes partidos, distribuidos en dichas secciones que se sitúan frente a la tribuna, desde la que los diputados se dirigen a sus colegas, y en donde, detrás de la tribuna, se encuentra sentado el presidente de la mesa directiva, quien coordina el desarrollo de todas las actividades legislativas.

Detrás de las secciones en las que están las curules de los diputados, se encuentran seis amplios cajones con sillas, en las que se sitúan los asesores, asistentes y personal de apoyo de cada una de las fracciones parlamentarias, quienes están en un constante ir y venir, ayudando a los congresistas en sus labores.

En las paredes y en distintos nichos del Congreso figuran los nombres de mexicanos ilustres. En la pared central, detrás de la tribuna, se encuentra

el relieve del símbolo de México, un águila devorando una serpiente, rodeada por dos enormes banderas nacionales y un lema escrito en la parte superior que dice: *La patria es primero*. En cada costado hay dos columnas, en las que están grabados los nombres de distintos próceres.

En la primera de la izquierda figuran los nombres de Miguel Hidalgo, Ignacio de Allende, Juan de Aldama, Mariano Abasolo, José María Morelos, Mariano Matamoros, Leonardo Bravo, Miguel Bravo, Hermenegildo Galeana, Ricardo Flores Magón. En la segunda figuran, José Mariano Jiménez, Francisco Xavier Mina, Pedro Moreno, Víctor Rosales, Vicente Guerrero, Ignacio López Rayón, Guadalupe Victoria, Miguel Barragán, Ponciano Arriaga, Miguel Ramos Arizpe y Heberto Castillo.

En la primera columna de la derecha aparecen los siguientes nombres y leyendas: Ignacio Zaragoza, *A los defensores de Puebla en 1882 y 1883*, *A los niños Héroes de Chapultepec*, Juan Álvarez, Valentín Gómez Farías, Ignacio de la Llave, Francisco Zarco, José María Arteaga, Andrés Quintana Roo y Sor Juana Inés de la Cruz. En la segunda columna están Benito Juárez, Margarita Maza de Juárez, Melchor Ocampo, Santos Degollado, la leyenda: *A los Vencedores en Querétaro en 1887*, Francisco I. Madero, Álvaro Obregón, Felipe Carrillo Puerto, Venustiano Carranza, Emiliano Zapata, Aquiles Serdán, Belisario Domínguez, Francisco Villa y Lázaro Cárdenas del Río.

Arriba de esta parte del recinto y en semicírculo figuran los nombres de Antonia Nava, Leona Vicario, Josefa Ortiz de Domínguez, Mariana del Toro de Lazarín, Carmen Serdán, Andrés Henestrosa, Manuel Gómez Morín, Cuauhtémoc, Cuitláhuac y José Revueltas. Y en el nicho que corona esta sección del Congreso figura la célebre sentencia juarista: *Entre los pueblos como entre las naciones el respeto al derecho ajeno es la paz*.

En otras áreas del recinto, y en diferentes nichos, figuran los nombres de Octavio Paz y Efraín Huerta y las leyendas: *A los Constituyentes de 1917*, *A los defensores de Veracruz en 1914*, *Reforma Política de la Ciudad de México 2016*, *Mártires del Movimiento Estudiantil de 1968*, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Autónoma de México, Heroico Colegio Militar y Heroica Escuela Naval Militar. Se dispone de espacios en el recinto para que en el futuro puedan inscribirse más nombres y leyendas, si ello fuera necesario.



En la parte alta del recinto se encuentran las gradas para el público en general o los invitados a los eventos. Más arriba están, a la derecha y a la izquierda respectivamente, los espacios que ocupan la orquesta sinfónica y la banda militar de la policía de la Ciudad de México, que participan en las ceremonias especiales en las que se interpretan el himno nacional y los honores a la Bandera.

Existen varios salones de actos, en los que se realizan eventos paralelos a los que se desarrollan en el Congreso (convenios, comparecencias, entre otros) que llevan los nombres de conocidos políticos mexicanos: Heberto Castillo, Luis Donaldo Colosio, Benita Galeana. En el primer y segundo piso se encuentran las oficinas de las diferentes fracciones parlamentarias, de la Presidencia de la Junta de Coordinación Política y las oficinas de prensa (en donde los reporteros de los diferentes medios cubren las noticias en torno a las actividades del Congreso).

Los encargados de seguridad controlan el acceso y la circulación de los visitantes al recinto parlamentario, en el exterior y en el interior. Todos ellos visten de traje y están en constante comunicación electrónica, coordinados por un encargado de toda la seguridad que tiene un sobrenombre. Es obligatorio el registro de cada persona a la entrada y de un pase oficial para acceder al recinto o a las gradas.



Hay una cafetería que ofrece café y galletas gratuitas a la gente, y puede observarse ahí una bulliciosa actividad y trasiego de asistentes, asesores, personal de apoyo y diputados. Se puede ver la transmisión de las sesiones en curso a través de la televisión que está instalada en ese espacio.

SESIONES ORDINARIAS O LA POLÍTICA PROFANA

La actual Legislatura es la primera del Congreso de la Ciudad de México, del gobierno del Presidente López Obrador y de la administración de la Jefa de Gobierno de la Ciudad de México, Claudia Sheinbaum. Está compuesta por 66 diputados elegidos por voto universal por 3 años, con la posibilidad de reelegirse una vez en representación del mismo partido que los postuló la primera ocasión. Cada uno de ellos tiene un suplente que lo sustituye en caso de ausencia temporal o definitiva; 33 diputados son elegidos por mayoría relativa (es decir, por voto directo) y 33 son elegidos por representación proporcional. La composición del Congreso es la siguiente: 37 diputados de MORENA, 11 del PAN, 6 del PRI, 6 del PRD, 2 del PVEM, 3 del PT y 1 del PES.² Como puede constatar, aunque el partido con más

² MORENA (Movimiento de Regeneración Nacional), PAN (Partido Acción Nacional), PRI (Partido Revolucionario Institucional), PRD (Partido de la Revolución Democrática), PT (Partido del Trabajo), PVEM (Partido Verde Ecologista de México), PES (Partido Encuentro Social).

representantes es MORENA, ello no le asegura una mayoría simple, por lo que las negociaciones y cabildeos son inevitables y necesarios para aprobar cualquier iniciativa. Esta primera Legislatura se instauró el 17 de septiembre de 2018, según lo dispuesto por la recién creada Constitución Política de la Ciudad de México. Los periodos de sesiones ordinarias del Congreso inician en dos fechas fijas: el 1 de septiembre y el 1 de febrero de cada año. Desde septiembre y hasta el 31 de diciembre de 2018 se desarrolló un primer ciclo de actividades. Del 1 de febrero y hasta el 31 de mayo de 2019 se desarrolló el segundo ciclo de sesiones, y a partir de esa fecha y hasta el 31 de agosto de 2019 se instaura la que se conoce como sesión permanente, en la que sólo una comisión menor, de 19 legisladores, permanece en actividad, un día a la semana, en el recinto parlamentario. El 1 de septiembre de 2019 dará inicio un nuevo periodo de sesiones ordinarias.

Las competencias del Congreso son diversas. Entre otras, podríamos enumerar las siguientes: Aprobar la ley de ingresos y el presupuesto de egresos, ratificar a algunos de los titulares de las dependencias del gobierno de la Ciudad, proponer iniciativas de ley ante el Congreso de la Unión, expedir y aprobar leyes para la Ciudad de México, llamar a comparecer a los titulares de las dependencias de gobierno para informar sobre áreas de su competencia, aprobar medidas en materia de planeación y ordenamiento territorial, o integrar comisiones para investigar el funcionamiento y la gestión de las dependencias de la administración pública, organizando audiencias y comparecencias públicas.

Asimismo, el Congreso cuenta con once órganos administrativos que apoyan las actividades parlamentarias.³ Las comisiones ordinarias o permanentes son una parte muy importante de la actividad de los diputados, quienes participan en alguna de las muchas que se integran para cada Legislatura. Actualmente existen 40 comisiones cuya función es dictaminar, atender y resolver las iniciativas, proyectos y proposiciones que les sean turnadas por el Congreso.⁴ A través de estas comisiones se procesan y se

³ Dichos órganos son: La Coordinación de Servicios Parlamentarios; La Oficialía Mayor; La Contraloría Interna; La Tesorería; El Instituto de Investigaciones Legislativas; La Coordinación de Comunicación Social; El Canal de Televisión del Congreso; La Unidad de Transparencia; La Unidad de Estudios de las Finanzas Públicas; El Consejo Consultivo de Desarrollo Urbano de la Ciudad de México y El Centro de Estudios para la Igualdad de Género.

⁴ Las 40 Comisiones actualmente existentes son las siguientes: 1) Abasto y distribución de alimentos, 2) Administración pública local, 3) Administración y procuración de justicia, 4) Alcaldías y límites territoriales, 5) Asuntos laborales, trabajo y previsión social, 6) Asuntos político-electorales, 7) Atención al desarrollo de la niñez, 8) Atención

materializan las iniciativas que después de un tiempo son presentadas al Congreso para su discusión y eventual aprobación.

Los periodos de sesiones ordinarias comprenden los trabajos que realizan los legisladores en el recinto parlamentario y que competen a las actividades antes enumeradas. Muchas de estas sesiones, hay dos cada semana, pueden ser muy áridas y hasta aburridas, pues en ellas se plantean, se discuten, se remiten a comisiones o se desechan iniciativas y propuestas que pueden ser muy técnicas y derivan de toda una ingeniería política y de diseño jurídico muy especializada.

Para que pueda sesionarse, se requiere un quorum mínimo de la mitad, más uno de los congresistas. Dos pantallas instaladas en el recinto permiten saber cuántos congresistas están presentes y si puede dar inicio o no la actividad parlamentaria.

El ambiente en el Congreso, en un día normal de trabajo, es de una bella indiferencia entre los unos y los otros. Contrariamente a lo que uno pensaría, los diputados no se caracterizan por estar muy atentos o concentrados en las actividades del día a día.

Mientras un diputado lee o improvisa en tribuna algún discurso, existe una suerte de atención flotante hacia él, pues sus colegas conversan entre ellos, revisan su teléfono móvil o salen y entran, incluso puede observarse a alguno(a)s maquillándose o acicalándose. La actual Legislatura se precia de ser la primera que es paritaria en términos de género, por lo que cuenta con 33 diputadas y 33 diputados, y las mujeres destacan por su mayor participación en términos generales, un hecho significativo que deriva de la simple observación.

Existen algunas formas de etiqueta muy reveladoras. Cada vez que uno o una congresista sube a tribuna, y después de hablar o leer un documento,

especial a víctimas, 9) Ciencia, tecnología e innovación, 10) Cultura, 11) Deporte, 12) Derechos humanos, 13) Desarrollo e infraestructura urbana y vivienda, 14) Desarrollo económico, 15) Desarrollo metropolitano, 16) Desarrollo rural, 17) Desarrollo social y exigibilidad de derechos sociales, 18) Educación, 19) Gestión integral del agua, 20) Hacienda, 21) Igualdad de Género, 22) Juventud, 23) Movilidad sustentable, 24) Normatividad, estudios y prácticas parlamentarias, 25) Participación ciudadana, 26) Planeación del desarrollo, 27) Preservación del medio ambiente, protección ecológica y cambio climático, 28) Presupuesto y cuenta pública, 29) Protección a periodistas, 30) Protección civil y gestión integral de riesgos, 31) Pueblos, barrios originarios y comunidades indígenas residentes, 32) Puntos constitucionales e iniciativas ciudadanas, 33) Reconstrucción, 34) Registral, notarial y tenencia de la tierra, 35) Rendición de cuentas y vigilancia de la Auditoría Superior de la CdMx, 36) Salud, 37) Seguridad ciudadana, 38) Transparencia y combate a la corrupción, 39) Turismo, 40) Uso y aprovechamiento de bienes y servicios públicos.

suele ser felicitada por sus colegas al regresar a su curul. Los fotógrafos están siempre presentes en el recinto, y suelen tomar fotos de los diputados cuando están en tribuna, cuando conversan entre ellos o cuando se felicitan después de alguna intervención. Otra regla de etiqueta que todos respetan consiste en pedir permiso al presidente de la mesa directiva antes de hablar en tribuna, con la añeja fórmula “con su venia, señor presidente” o más simplemente “con su permiso, señor presidente”. También existe otra fórmula para señalar el final de una intervención en tribuna, que reza: “es cuanto, señor presidente”.

Muchos de los diputados visten de traje o con ropa formal, sobre todo los de partidos conservadores, aunque también hay quienes visten más informalmente, en especial los de izquierda. Personal de apoyo y asistentes circulan permanentemente al interior del recinto, ayudando en lo que hace falta a los congresistas para los que trabajan. Existen usos y costumbres, reglas y tabúes que suelen ser respetados. Se asume que los insultos, los gritos y las agresiones están prohibidos, que no debe interrumpirse a un congresista mientras habla, que debe haber respeto y atención al discurso de un congresista, aunque no se esté de acuerdo con él; que un congresista no puede llegar en estado etílico o dormirse en su curul, o que deben acatarse las recomendaciones del presidente de la mesa directiva. Ello no impide que los diputados se duerman, no muestren atención a lo que se dice, o se griten, insulten y peleen.⁵

LA POLÍTICA CIUDADANA Y EL PAISAJE MEDIÁTICO

Los 66 diputados que integran el Congreso, independientemente de que hayan sido elegidos por mayoría relativa o por representación proporcional, suelen llevar a cabo distintas actividades en el distrito que representan (existen 33 distritos en la Ciudad de México) para beneficio de sus conciudadanos: asambleas ciudadanas, gestiones para atender, recoger y resolver demandas populares, actividades culturales o de carácter social, etcétera. Para difundir y convocar a estas actividades es común que se sirvan de las nuevas tecnologías de la información como Internet, Twitter o Instagram.

⁵ Recientemente hubo un incidente de este tipo que se mediatizó, pues el presidente de la mesa directiva, ignorando que estaba activado su micrófono, y pensando en voz alta, se refirió con insultos a ciertos congresistas que se resistían a votar favorablemente un punto de acuerdo. Al enterarse del hecho, que quedó registrado y se difundió en las redes sociales, varios congresistas expresaron su molestia por el comportamiento de este diputado.

Ellas constituyen valiosos recursos para que los congresistas construyan una imagen favorable de ellos mismos y para posicionarse en el imaginario mediático, que constituye hoy en día una arena política tan estratégica como el recinto parlamentario.

Un ejemplo de ello es el diputado x, al que me referí al inicio de este texto, quien hace un uso intensivo de las redes sociales para dar a conocer sus actividades como congresista, pero también para difundir el trabajo de base que realiza con la ciudadanía. En un Distrito de la Alcaldía de Coyoacán por el cual fue electo, él tiene un Módulo Legislativo de Atención y Quejas Ciudadanas, en el que se ofrecen cursos, asesorías y atención a demandas ciudadanas. Yoga, baile, defensa personal, tejido, bordado y pintura en telas o cultivo de huertos, son algunos de los cursos que se ofrecen en este Módulo.

Al darle seguimiento a su página de Facebook, Instagram o Twitter, uno puede enterarse de prácticamente todas las actividades en las que participa, tanto dentro como fuera del Congreso. La información vertida por el diputado x en estos medios es puntual y precisa, e incluye, aparte de sus actividades políticas, declaraciones y opiniones sobre los más diversos temas, todo ello acompañado de imágenes que apuntalan sus palabras.

Lo mismo caben en este relato autobiográfico de su quehacer profesional las acciones realizadas en el Congreso (acuerdos, iniciativas, convenios) y en su distrito (asambleas vecinales, pláticas a la ciudadanía), que la asistencia a eventos diversos, algunos de alcance político (reuniones partidarias, el cumpleaños de la jefa de gobierno, el informe de actividades del Senado, el día del abogado, el informe presidencial en el Zócalo de la ciudad) y otros de carácter profano (comer tacos en un restaurante o hacer ejercicio en el parque).

La construcción de una imagen positiva y cercana a la gente por parte de los políticos profesionales es un elemento fundamental de lo que en nuestros días es un modo de representación que se organiza a la manera de un *star system*, y que encuentra en las nuevas tecnologías mediáticas un instrumento de *vedettización* muy eficaz.

Convertirse en un “personaje” que capte la atención y la imaginación de la ciudadanía, en un líder carismático que sea a la vez un hombre ordinario (padre, amigo, ciudadano) permite una dramatización permanente de su quehacer que populariza el perfil de los políticos en la sociedad del espectáculo y la información.

SESIONES SOLEMNES O LO POLÍTICO SAGRADO

Como mencionamos anteriormente, la política tiene al menos tres componentes, igualmente presentes en todas las sociedades: el recurso a la fuerza, la acción instrumental y la puesta en escena simbólica y ceremonial. En el *corpus* de la antropología política es una idea establecida que, en las sociedades sin Estado, la organización ritual asumió las funciones de la gubernamentalidad y más tarde fue que apareció la organización política en su especificidad. Esto significa que el ritual precedió la génesis de todo gobierno.

Por ello, en la mayor parte de las sociedades estudiadas por los antropólogos clásicos, se observa que quienes están a cargo de las funciones rituales están también investidos de un poder político-religioso sobre la sociedad, y que existe una estrecha imbricación entre el orden natural y el orden social, de tal manera que la acción ritual sobre uno repercute en el otro. Ello explica la creencia en el carácter sobrenatural del poder y la existencia en muchas sociedades premodernas de la figura del soberano divino, encargado de mantener la armonía entre la sociedad y la naturaleza. La política de la convivencia, que predomina en los sistemas políticos modernos, está subordinada en los estados tradicionales a la política de la supervivencia, de la que el soberano es garante. De ahí que una epidemia, una hambruna, una sequía, la enfermedad del soberano o la violación de un tabú por parte de éste, sea motivo suficiente para sacrificarlo o relevarlo, a fin de evitar la destrucción de un orden concebido como cosmo-político [Abélès 2008: 144-147].

Si bien los sistemas políticos modernos se distinguen de los tradicionales por un profundo proceso de desencantamiento y desacralización, así como por una mayor presencia de la racionalidad técnica en su funcionamiento, el poder siempre ha buscado rodearse de secretos, de tabúes y de misterios, y mantener viva su dimensión simbólica y ritual. La función política moderna no depende más del decreto de los dioses o los ancestros, pero la representación y la demostración del poder se sigue preservando a través de un sinnúmero de acciones y operaciones que se valen de toda clase de efectos que espectacularizan, dramatizan y ritualizan la vida política.

En el caso que nos compete, esta dimensión simbólica se acentúa en un ámbito muy específico. Aparte de las actividades legislativas o sesiones ordinarias, existe en la vida del Congreso de la Ciudad de México un vasto ciclo de ceremonias políticas, llamadas sesiones solemnes, algunas de las cuales son fijas (el día de la independencia, de la revolución, el informe anual del jefe de gobierno de la Ciudad, etcétera) y otras ocasionales.

Muchas de ellas consisten en reconocimientos y entrega de premios o distinciones a ciudadanos ilustres que han destacado por alguna actividad. Otras pueden tener un carácter conmemorativo e histórico.

Algunos ejemplos de estas sesiones nos permitirán comprender esta dimensión abiertamente ritual de la vida parlamentaria. Una sesión solemne estuvo dedicada al reconocimiento de artistas destacados a quienes se les otorgó la “Medalla al mérito en Artes”. La orden del día incluía: lista de asistencia, bienvenida a los invitados especiales (tanto los que están en el recinto como los que se encuentran en las gradas), honores a la bandera (para lo cual una escolta entra marchando al recinto parlamentario y se coloca a un lado de la tribuna) y canto del himno nacional por parte de todos los presentes en el recinto, después de lo cual los representantes de los distintos grupos parlamentarios suben a tribuna para emitir su posición sobre la importancia del evento.

Posteriormente, un integrante de la Comisión de Derechos Culturales, comisión que planeó y organizó la premiación, sube a tribuna a expresar la postura de la misma. Se procede enseguida a entregar la medalla a cada uno de los premiados, representantes reconocidos de seis diferentes artes (literatura, artes plásticas, música, cine, arquitectura, teatro) por parte de los integrantes de la Comisión, y uno o dos representantes de los premiados suben a tribuna a emitir un discurso celebratorio y de agradecimiento.

Para finalizar, se hacen honores a la bandera, la escolta se retira del recinto y la sesión se declara cerrada. Una nube de fotógrafos registra en imágenes todos los detalles de la ceremonia (algunos fotógrafos son contratados por algún diputado para cubrir de manera particular su actividad) y muchos de los diputados aprovechan la ocasión para fotografiarse con los premiados en todos los ángulos posibles. En estas sesiones suele haber muchos invitados, por lo que se habilitan lugares extras al interior del recinto, aparte de los lugares que están disponibles en las gradas del segundo piso.

Otra sesión solemne estuvo dedicada a entregar las “Medallas al mérito deportivo” a los seis más destacados deportistas seleccionados por la Comisión correspondiente. Boxeo, beisbol, tae kwon do, clavados, atletismo y futbol fueron las disciplinas reconocidas. La secuencia de la ceremonia fue muy parecida a la reseñada anteriormente: Honores a la bandera, canto del himno nacional, discursos de los grupos parlamentarios, discurso del representante de la Comisión de Deportes, entrega de las medallas, discurso por parte de un representante de los premiados, honores a la bandera y cierre de la sesión.

Una tercera sesión solemne consistió en la entrega de la “Medalla al mérito Hermila Galindo 2018”, reconocimiento a seis mujeres destacadas

en distintas áreas profesionales y en la defensa y la promoción de los derechos de las mujeres: Lorena Wolffer Hernández (artista plástica), Juana Rosas Olvera (especialista en estudios de género), Marcelina Bautista (dirigente del sindicato de servidoras del hogar), Eva Ramón Gallegos (bióloga especialista en cáncer), María de la Luz Estrada Mendoza (activista contra la violencia de género) y Teresa Ulloa Zíaurriz (pedagoga y abogada). El nombre de la medalla corresponde a una mujer pionera en la política mexicana, miembro del Congreso Constituyente de 1917 y promotora del voto femenino y de la educación sexual.

Estos tres ejemplos se centran en la entrega de medallas y el reconocimiento a personalidades conocidas. Pero existen sesiones solemnes que tienen un carácter conmemorativo e histórico. Un ejemplo de ello fue la sesión del 10 de junio del 2019, dedicada a honrar a los jóvenes estudiantes víctimas de la matanza del 10 de junio de 1971, conocida como Jueves de Corpus, que fue ordenada por el entonces Presidente Luis Echeverría, y en la que participaron las fuerzas de choque conocidas como “Halcones”.

Esta sesión tuvo un carácter ritual, simbólico y político muy emotivo, pues quienes la promovieron y quienes asistieron a la misma fueron dirigentes estudiantiles y testigos supervivientes de esos acontecimientos históricos. La secuencia ritual fue ligeramente distinta a las anteriores: Pase de lista, Honores a la bandera, himno nacional, posicionamiento de los partidos, posicionamiento de la comisión que promovió el evento, discurso del representante de los invitados especiales, develamiento de las letras de oro inscritas en el recinto, cierre de la sesión y fotografías en abundancia.

El ambiente en esta sesión fue tenso y muy emocional, muchos de los invitados corearon consignas alusivas a la masacre de estudiantes evocada, reclamando justicia y cárcel para el ex presidente Echeverría e interpelando al representante del PRI que subió a tribuna y quiso deslindarse de los hechos (el PRI era el partido gobernante cuando ocurrió la masacre en cuestión). El momento culminante fue la develación de la leyenda inscrita en letras de oro: “*Mártires del 10 de junio de 1971*” por parte del Presidente de la Mesa Directiva, congresista que promovió la iniciativa y que fue participante de los hechos conmemorados.

Las sesiones solemnes ocupan un lugar y un tiempo muy importantes en las actividades del Congreso de la Ciudad. Su realización evoca a cualquiera que observe las ceremonias cívicas que se llevan a cabo en la mayor parte de las escuelas públicas de México, y en cierto sentido dichas sesiones constituyen una recreación en un plano más complejo de esta cultura cívica y de los rituales asociados a la misma, que la mayoría de los mexicanos aprendemos en la escuela.

LA DIALÉCTICA ENTRE LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

Es sabido que durante el dominio del antiguo régimen priista en México, el sistema político, dado su carácter autoritario y centralizado, dio pie a formas veladas y ritualizadas de pugna y expresión política, a través de reglas no escritas e informales. La ausencia de democracia le otorgó una gran centralidad a los rituales; desde los rituales mediáticos (como el informe anual de gobierno o los mensajes cifrados a través de la prensa) o electorales (que por medio del fraude y la manipulación de los resultados aseguraban el triunfo del priismo), hasta los rituales sacrificiales (como la calculada caída en desgracia de algún político incómodo). Pero sin duda el más importante de ellos era el ritual de sucesión presidencial, objeto de indagaciones antropológicas por parte de Larissa Adler-Lomnitz.

Un auténtico ritual de entronización e investidura que convertía al candidato elegido (llamado el “tapado”) por el Presidente saliente y ratificado por el partido dominante, el PRI, en la encarnación de todos los atributos de la Nación. En el transcurso de su campaña por la presidencia y hasta su toma de posesión, el candidato “oficial”, que solía ganar las elecciones, gracias al fraude, por una mayoría abrumadora, se metamorfoseaba en indígena, obrero, maestro, campesino, empresario, intelectual, laico, católico y lo mismo en sureño, norteño o del centro del país, dirigiéndose e identificándose simbólicamente con todos los sectores de la sociedad, con todas las regiones y con todos los problemas de la nación, de los que solo él poseía las soluciones [Lomnitz, Salazar y Adler 2004].

Monarquía sexenal, dictadura perfecta, el antiguo régimen fue visto por muchos de sus analistas como un sistema político no moderno, cortesano, clientelar, profundamente antidemocrático y con muchos rasgos arcaicos y ceremoniales. Una suerte de *Negara* latinoamericano, que como el que describe Geertz para Bali, constituía un Estado-teatro, ceremonial, espectacular, expresivo y dramático, que respondía a la lógica del *centro ejemplar*, encarnación del orden y el control político [Geertz 2000: 28]. Aunque muchos de estos aspectos desaparecieron con la derrota del PRI en las elecciones del 2000 y con la transición a un régimen más democrático y pluripartidista, y más aún con el triunfo de López Obrador en 2018, muchos otros se mantuvieron vivos y activos en diferentes áreas.

Pues si en el universo laico de los valores democráticos los gobernantes son concebidos como los mandatarios del pueblo a través de un contrato que compromete a las dos partes, y si la política aparece como un asunto terrenal que está sujeto a la elección periódica y al relevo de

partidos y políticos, permanece como una idea esencial la trascendencia del cuerpo político más allá de las contingencias históricas y los enfrentamientos de la política cotidiana.

Se trata de la diferencia que Abélès plantea entre “la política”, el arte de jugar en el corto término y de hacer frente a la contingencia, y “lo político”, que remite a la duración, la perennidad y la longevidad del orden social, y para el cual los símbolos de la continuidad, la tradición y la historia tienen un papel protagónico [Abélès 1990: 149].

Si “la política” en nuestro tiempo se vale de instrumentos técnicos (debates, sondeos, propaganda, elecciones, construcción de mayorías, votaciones, comisiones de especialistas) y supone un universo abierto a la mirada de los gobernados, a la transparencia informativa y mediática, sin misterios ni secretos, “lo político” recurre al ceremonial y a la dramatización, a la simbólica de los mitos históricos y los personajes ilustres.

Así se puede entender la dialéctica observada en el Congreso de la Ciudad de México entre las sesiones ordinarias, sesiones legislativas en las que predomina la acción técnica-racional-pragmática, y las sesiones solemnes, en las que la dimensión ritual-ceremonial-festiva, se acentúa.

Una dialéctica que no implica que exista una brecha insalvable entre las sesiones ordinarias y las sesiones solemnes. Es claro que las sesiones ordinarias no son menos rituales o teatrales que las sesiones solemnes, sólo que en ellas el teatro ritual-político es menos espectacular, más cotidiano y menos extra-ordinario, aunque no está ausente. De hecho, cuando en el periodo ordinario de sesiones quedan pendientes asuntos o decisiones que deben ser resueltas, se puede convocar a un periodo “extraordinario” de sesiones para poder darles salida.

Y en las sesiones en las que se votan iniciativas y reformas significativas, el ambiente en el Congreso entra en un estado de “efervescencia” y controversia política muy evidente, que evoca los dramas sociales que describe Victor Turner como fases inarmónicas de los procesos sociales, en los que se da una oposición entre los intereses de grupos e individuos [Turner 1974: 23-59].

Se pueden constatar en estos procesos, al interior de la dinámica parlamentaria y su campo político, los momentos de ruptura y de escalada de la crisis, con la formación de facciones y la polarización simbólica que desencadena la necesidad de debatir, votar y decidir la aprobación o no de una iniciativa o ley, así como la resolución de la crisis por vía del ajuste, la compensación, la negociación y la reintegración del orden parlamentario.

En estos tiempos “fuertes”, en los que se concentra y se agudiza la actividad parlamentaria (las sesiones pueden durar mucho tiempo y los

congresistas se recluyen en una suerte de *communitas* que los aísla de cualquier otra actividad) podemos reconocer la presencia de las lógicas simbólicas que gobiernan los dramas rituales en los que se elaboran los conflictos de interés.

LA POLÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN

Quisiera concluir retomando la idea central de este ensayo. Símbolos, rituales y dramaturgias diversas son normalmente asociadas con la actividad política en las sociedades humanas. Como señala Abélès, el ritual político se manifiesta tanto en las sociedades acéfalas, en las que la ausencia de una autoridad que monopolice el poder no impide observar el extraordinario impacto de las formas simbólicas, como en aquellas sociedades que disponen de un aparato estructurado y centralizado. Lo que importa anotar es que la puesta en representación no es una dimensión subalterna o derivada de la acción política. Al contrario, uno puede considerar que la representación y la puesta en escena del poder constituye una condición fundamental para el conjunto de las sociedades humanas [Abélès 1997: 248].

Más allá de la idea de que la política moderna, basada en la democracia parlamentaria y pluripartidista, es una actividad racional-instrumental que tiene en los Congresos uno de sus lugares privilegiados, y que está basada en prácticas técnicas en las que la argumentación, la negociación, el diálogo, el consenso y la toma de decisiones informada permite procesar y encontrar soluciones a las diferencias y los conflictos entre los diversos actores del campo político, lo que la antropología nos enseña es que el imperio de la representación se manifiesta en las prácticas políticas tradicionales, pero también en las actuales, las cuales dan un lugar considerable al espectáculo y a la puesta en escena.

Hemos intentado demostrar esto, para el caso del Congreso de la Ciudad de México, poniendo el acento en la dialéctica entre las sesiones ordinarias y las sesiones solemnes y en el aparente contraste entre las primeras, en las que prevalecería una racionalidad-instrumental orientada a fines prácticos; y las segundas, en que prevalecería más bien la ritualidad, la celebración y la conmemoración. Sin embargo, esta impresión resulta engañosa si profundizamos en ella, pues la representación y el *performance* están igualmente presentes en ambas. Y ello es así porque la representación no se opone a la acción, ni el espectáculo a la realidad, ni el simbolismo a la razón práctica. De hecho, la imagen es una dimensión constitutiva de lo "real" político, sujeta al juego de la teatralización y la comunicación mediática, que impacta transversalmente todo el campo político.

Hay quien opone el poder de la pantalla y de los medios de comunicación a los ritos ancestrales de la política premoderna: si de un lado predomina la innovación y la originalidad, del otro lo que domina es la tradición y la continuidad. Si la comunicación mediática acentúa la individualidad y el carisma, en el ritual el oficiante se desdibuja para que los símbolos colectivos se expresen. Si la comunicación desterritorializa los mensajes que el político busca difundir al más amplio público, los rituales colocan en el centro de su acción la dimensión del territorio.

Sin embargo, como afirma Abélès,

[...] las nuevas formas de la comunicación política no sustituyen mecánicamente a las prácticas que han conservado una vitalidad intacta: las inauguraciones y las conmemoraciones no han desaparecido; las manifestaciones y las concentraciones mantienen su lugar en la vida política. Lejos de una antinomia entre el trabajo ritual y la utilización de los medios, es necesario preguntarse si estos últimos no favorecen la emergencia de nuevas formas que combinan los referentes antiguos y los procedimientos modernos [Abélès 1997: 258].

Los medios de comunicación son sin duda el instrumento más importante en la puesta en representación de la vida política contemporánea. Los políticos han recurrido a ellos desde su aparición para proyectar su imagen en el paisaje mediático, y existen desde hace tiempo un conjunto de rituales mediáticos de tipo político (la transmisión de las elecciones y sus resultados, de las campañas y los debates entre los candidatos al poder, de la toma de posesión del ganador en las elecciones, de las manifestaciones y mítines a favor o en contra del gobierno o de las inauguraciones, conmemoraciones, viajes o recepciones que un gobierno realiza) que son a la vez shows y ceremonias cívicas [Couldry 2005].

Si los medios de comunicación tradicionales (la prensa, la televisión o la radio), por ser medios *masivos* producen un tipo de comunicación que es vertical y unilateral, en la que el polo emisor predomina sobre el receptor (lo que condiciona el impacto de los mensajes y las acciones de los hombres políticos), hoy en día, con las nuevas tecnologías audiovisuales, postmasivas e interactivas, se potencia al máximo la capacidad de los políticos para construir una imagen de sí mismos en función de su interacción con los *prosumidores*, usuarios de las redes, las computadoras y el teléfono móvil.

El presidente actual de México se ha referido a “las benditas redes sociales” para destacar el papel que tuvieron en su triunfo electoral, que fue decisivo, pues le permitieron transmitir sus ideas al más amplio público y romper el cerco informativo que los medios tradicionales ejercían en su

contra. Con la llegada al poder de López Obrador, muchas prácticas y vicios del sistema político que le precedió están siendo erradicados. Somos testigos de medidas profundas que sin duda impactarán el funcionamiento de instancias de poder como los Congresos. La reducción a la mitad de los salarios de los congresistas, la eliminación de los privilegios y facilidades con que gozaban (camionetas, choferes, guardaespaldas, bonos de gasolina o comida, gratificaciones y otras más), la desaparición o reducción de los servicios de edecanes (que en algunos casos llegaron a prestarse al proxenetismo) o la paridad de género entre congresistas, son sólo algunas acciones que no únicamente inciden en lo real, también lo hacen en lo simbólico.

López Obrador es sin duda un experto en el manejo de los símbolos y las imágenes del poder, y ha sabido aprovechar como pocos el impacto de los nuevos medios, así como de los gestos y actos rituales en política. La propuesta de vender el avión presidencial y viajar en vuelos comerciales, el vestir sencillamente, trasladarse en un auto compacto común y corriente, evitar el despliegue de cuerpos de seguridad a su alrededor, estar en contacto con la gente a ras de tierra, hacerse investir por líderes indígenas el día de su toma de posesión, ofrecer una conferencia matutina todos los días, por sólo mencionar algunos ejemplos, y utilizar las redes en Internet (Facebook, Twitter, Youtube e Instagram) para transmitir sus mensajes y acciones por sobre los otros medios de comunicación, nos demuestra que la construcción de su personaje (un presidente honesto, modesto y dedicado a atender a los más necesitados) es una de las claves que explican la indudable popularidad de AMLO.

Es un hecho que la política contemporánea transita por los medios electrónicos, y que los políticos son cada vez más conscientes de la importancia estratégica que tiene su uso. Los congresistas de la Ciudad de México no sólo son los protagonistas de las actividades que se llevan a cabo en el recinto parlamentario. Son también actores que representan un papel en escenarios múltiples, dotados de una mayor o menor competencia para encarnar su personaje y enriquecer su imagen, tanto en las sesiones ordinarias como en las solemnes, tanto dentro como fuera del recinto parlamentario, tanto en los medios masivos como en los post-masivos.

En cualquier caso, la vida y la dinámica del Congreso de la Ciudad de México nos revela la importancia y el valor que la teatrocracia, la ritualidad y las formas, así como el cuidado de la imagen y el manejo de los símbolos, tienen en el estudio del mundo de la política.

REFERENCIAS

Abélès, Marc

- 1988 *El lugar de la política*. Editorial Mitre. Barcelona.
- 1990 *Anthropologie de l'État*. Armand Colin. París.
- 1997 La mise en représentation du politique, en *Anthropologie du politique*, Marc Abélès y Henri-Pierre Jeudy (eds.). Armand Colin. París: 247-270.
- 2008 *Política de la supervivencia*. Eudeba. Buenos Aires.

Abélès, Marc y Maximo Badaró

- 2015 *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Appadurai, Arjun

- 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Fondo de Cultura Económica. México.

Augé, Marc

- 1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

Balandier, Georges

- 1980 *Le pouvoir sur scènes*. Balland. París.

Couldry, Nick

- 2005 Media rituals: Beyond functionalism, en *Media Anthropology*, Eric Rothenbuhler y Mihai Coman (eds.). Sage. Londres: 59-69.

Geertz, Clifford

- 2000 *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Paidós. Buenos Aires.

Lomnitz, Larissa, Rodrigo Salazar Elena e Ilya Adler

- 2004 *Simbolismo y ritual en la política mexicana*. Siglo XXI. México.

Turner, Victor

- 1974 *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press. Ithaca, Nueva York.

MISCELÁNEOS

Performances afro y movilización social: articulaciones entre arte, política y memoria en Buenos Aires

Eva Lamborghini**
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: *Las articulaciones que se enlazan entre arte, política y memoria a partir de procesos de resignificación de expresiones culturales afrolatinoamericanas y que dan lugar al desarrollo de performances políticas en el espacio público de Buenos Aires, es el tema de reflexión en este artículo. Para ello, enfoco mi análisis en la movilización anual a la emblemática Plaza de Mayo, el 24 de marzo —fecha del golpe de Estado de 1976—, donde grupos artístico-políticos de cultura afro proponen, crecientemente, novedosos canales de expresión. Con base en mi trabajo de campo etnográfico, doy cuenta de la continuidad de estos colectivos en las transformaciones de esta marcha de la memoria, en diálogo con los cambios de las formas de movilización social contextuales y la difusión local de expresiones culturales y políticas afrolatinoamericanas. Asimismo, analizo sus vinculaciones con agrupaciones que exceden una inscripción “afro” y cómo este significante es retomado y tiende puentes entre una “intra-genealogía afro” dentro de la performance mayor.*

PALABRAS CLAVE: *Performances afro, cultura, política, espacio público, memoria.*

Afro performances and social mobilization: articulations between art, politics and memory in Buenos Aires

ABSTRACT: *In this work I address articulations between art, politics and memory, based on the resignification processes regarding the Afro-Latin American cultural expressions that have given rise to the development of political performances in the public spaces of Buenos Aires. To do this, I focus on the annual mobilization to the emblematic Plaza de Mayo on March 24 —the date of*

* Este artículo ha sido realizado en el marco del PICT 2014-1289-FONCYT-MINCYT y del P. BID PICT 2014 n° 1211.

** lamborhynieva@yahoo.com.ar

the 1976 coup d'etat— where artistic-political Afro-culture groups are increasingly proposing new channels of expression. Based on my ethnographic field work, I recognize the continuity of these groups in the transformations of this march of memory, in dialogue with the changes in the forms of contextual social mobilization and the local dissemination of Afro-Latin American cultural and political expressions. Likewise, I analyze the movement's links with groups that surpass an "afro" inscription and how this signifier is revisited, thus building bridges of meaning—regarding "afro intra-genealogy"— within the overall performance.

KEYWORDS: *Afro performances, culture, politics, public space, memory.*

INTRODUCCIÓN

Es extensa la literatura que tematiza las vinculaciones entre la construcción de memoria(s) y el concepto de *performance*. El conocido trabajo de Jelín [2002a] plantea que los sentidos del pasado no sólo se producen de manera racional, planificada y discursiva, sino también en *prácticas simbólicas y performativas* de actores que, más que re-presentar o recordar, se apropian y ponen en acto elementos de ese pasado. Las memorias sociales se construyen y establecen a través de prácticas y "marcas" sociales que se instalan como rituales; marcas materiales en lugares públicos e inscripciones simbólicas [Jelín 2002a: 121, las cursivas son mías]. Para Taylor [2000], otra analista referente en la materia, la memoria como fenómeno del presente, "una puesta en escena actual de un evento que tiene sus raíces en el pasado" se liga a la *performance*¹ en tanto acciones reiteradas mediante las cuales se transmite la memoria colectiva, re-escenificándola [Taylor 2000: 34]. *Performance* no tiene sin embargo ni un referente estable, ni límites fijos. Justamente, los múltiples usos del término nos hablan de sus complejas "capas de significados" [Taylor 2011: 20 y 28].

En Argentina, probablemente uno de los momentos privilegiados para observar este tipo de entramados complejos, donde la construcción de memoria colectiva y *performance* son "interdependientes" [Roach 2011], sea la manifestación (marcha) que cada 24 de marzo —fecha del último golpe cívico-militar de 1976—,² se realiza masivamente hacia la histórica

¹ Mantendré el término en su acepción en inglés, generalmente traducido en español como "actuación". Para una revisión al respecto, véase Fischman [2004].

² La fecha conmemorada es el inicio de la dictadura (que se extendió desde el 24 de marzo de 1976 hasta el 10 de diciembre de 1983), lo cual responde a la lucha del movimiento de Derechos Humanos, su presión por mantenerla y su resignificación radical elaborando una versión antagonica [Lorenz 2002].

Plaza de Mayo del centro de la ciudad de Buenos Aires.³ Emblema de la democracia argentina cuya “genealogía”⁴ remite a las marchas-Rondas “de la resistencia” de las Madres de Plaza de Mayo,⁵ en plena dictadura; esta movilización se constituye año con año como una “performance política de memoria” donde la memoria intergeneracional se va (re)configurando. Este sistema de acciones y comportamientos con códigos, normas y convenciones construidas a lo largo de más de tres décadas en un espacio de la esfera pública —que se amplía cada vez más—, revela tanto continuidades como cambios y rupturas en sus formas, actores y sentidos y usos del pasado que allí se expresan y transmiten. Mientras que el rol central de los organismos de derechos humanos y el entrelazamiento entre la lucha por los derechos humanos ligados a la dictadura y la lucha por el presente⁶ pueden pensarse como parte de las principales continuidades, una de las transformaciones más relevantes de la Marcha del 24 de marzo en el transcurso de las últimas décadas ha sido la creciente ampliación generacional y de las formas de marchar —y recordar—. En este proceso de diversificación, se destaca la llegada de lenguajes artísticos de expresión [Lorenz 2002] que tejen una trama de relaciones particulares en estas formas de apropiarse del espacio público.

Si, como advierte Jelín [2002b: 7], las continuidades y rupturas conmemorativas no se explican en sí mismas, y su interpretación requiere apelar a la dinámica del conflicto político, los procesos de la institucionalidad

Por razones de lectura, en este artículo indicaré en ocasiones a la Marcha del 24 de marzo como “Marcha del 24” o “Marcha de la memoria”.

- ³ El 24 de marzo es conmemorado mediante marchas en cada vez más localidades del país, entre las masivas se encuentran las de grandes ciudades como Córdoba, Rosario y Mar del Plata.
- ⁴ A partir de la propuesta de Taylor [2011] sobre una “genealogía de la performance” que liga entre sí a las organizaciones de derechos humanos “Madres de Plaza de Mayo”, “Abuelas de Plaza de Mayo” e “HIJOS” (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), propongo una “genealogía de la Marcha del 24 de marzo” que tiene sus raíces en las marchas-Rondas de las Madres que comenzaron hace 40 años en tiempos de la dictadura y continúan hoy vigentes.
- ⁵ Se conoce como “La ronda” a la movilización alrededor de la pirámide de Plaza de Mayo que las Madres efectúan todos los jueves desde abril de 1977 hasta el día de hoy. Las Madres denominaron “Marcha de la Resistencia” a la realizada el 9 y 10 de diciembre de 1981 [Andriotti Romanin 2012].
- ⁶ Distintas demandas sociales y políticas tienen lugar en este ritual ciudadano desde épocas tempranas y han apuntado a los distintos gobiernos democráticos, reclamando por personas desaparecidas en democracia, víctimas de violencia institucional y una multiplicidad de exigencias vinculadas con la pobreza y la exclusión social.

estatal y la lógica de la acción de los movimientos sociales, en este artículo me interesa poner en diálogo las transformaciones de la Marcha del 24 de marzo relativas al arribo de comportamientos y canales artísticos, con el desarrollo de un tipo de performances en particular: la movilización de grupos que practican expresiones culturales “afro” en este espacio. Con esta denominación, me refiero en sentido amplio a construcciones históricas, políticas y estéticas particulares ligadas a las experiencias de la diáspora africana en Latinoamérica y el Caribe [Hall 2003 (1998)], que lejos están de remitir a una esencia y a una correspondencia necesaria entre “cultura”, “etnicidad” e “identidad” negras, y cuyos componentes están sujetos a la transformación histórica.⁷

Mi propuesta se fundamenta en la idea de que las performances afro que tienen lugar en esta performance política *mayor*, nos permitan una *entrada* tanto a las dinámicas sociales, políticas y generacionales que dieron paso a modos artístico-culturales de encarnar esta marcha conmemorativa, como a las formas en que ésta incide en la configuración de formas simbólicas y acciones políticas que la trascienden. Como veremos, esta aproximación a las relaciones entre arte/cultura, política, memoria y movilización en Buenos Aires, se vincula a su vez con un contexto de aprendizaje, práctica y resemantizaciones locales de expresiones culturales afrolatinoamericanas⁸ [Lamborghini 2017 a y b], en un país en el que históricamente se

⁷ Los trabajos actuales apelan a la historicidad y a la no esencialización de las prácticas culturales analizadas en contexto. En los últimos años, nociones como “cultura negra” [Frigerio 2000], “cultura popular negra” [Hall 2003 (1998)], o incluso más constructivistas como “culturas/músicas negras” [Sansone 2003], han ido dejando paso al uso de categorías menos marcadas racialmente. Se habla entonces de expresiones, manifestaciones, prácticas culturales, artes o artes performáticas: “afro-latinoamericanas” (o su inscripción nacional); “afrodescendientes”; “de raíz negra”; “de raíz africana”, “de matriz africana”; “de origen afro”, “de origen africano”, entre otros, en contextos nacionales o en su circulación a través de las fronteras. De estos términos, que no son necesariamente equivalentes, la categoría “afro” se plantea como la más abarcadora, “engloba una gran diversidad de expresiones que requieren ser ubicadas histórica y culturalmente” [Juárez Huet y Rinaudo 2017]. En Buenos Aires, estas formas de denominación circulan entre distintos sectores del dinámico “campo afro”, incluyendo a investigadores de la temática, entre sus múltiples actores [Fernández Bravo 2012].

⁸ Principalmente, candombe afrouuguayo y candombe porteño, capoeira y danzas de orixás afrobrasileñas (“danzas afro”), percusión y danzas afroperuanas, afrocubanas y del África sursahariana. La enseñanza y difusión de la mayoría de estas expresiones culturales comenzó en la década de los años 80 de la mano de inmigrantes afrodescendientes y en el transcurso de las últimas décadas se fueron sumando practicantes argentinos como docentes. Entre el aprendizaje/práctica de las distintas artes performáticas afrolatinoamericanas se producen fluidas conexiones y tránsitos.

excluyó la “negritud racial” de lo nacional, se estigmatizó la “negritud popular” [Geler 2016] y se regularon y reprimieron las manifestaciones afro en el espacio público.⁹ Desde que comenzaron a desplegarse en la Marcha de la memoria, estas performances artísticas basadas en performances culturales afrolatinoamericanas re-politizadas en este ritual masivo, fueron ampliando una trama dinámica de sentidos alrededor de la memoria; de las generaciones desaparecidas; de la historia negada; de las relaciones entre el legado de la resistencia negra, la militancia de los años 70 y su reapropiación por parte de nuevas generaciones, hasta incluir la reivindicación y lucha por causas que van más allá, tanto de lo *afro* como de la memoria de la dictadura, pero que se unen a ellas significativamente.

Para dar cuenta de estas articulaciones, en las páginas que siguen me referiré a las transformaciones artísticas-culturales de la Marcha del 24 de marzo para luego recorrer lo que denomino una “intra-genealogía afro” de re-escenificación de manifestaciones culturales afrolatinoamericanas dentro de la genealogía mayor. Con este término aludo a la práctica de expresiones culturales de origen africano/afroamericano y no a la necesaria (auto)identificación de sus practicantes como afrodescendientes. Más allá de la (auto)adscripción étnico-racial de sus cultores, esta intra-genealogía afro de la Marcha del 24 está en estrecha relación con la historia, los procesos y dinámicas del heterogéneo y versátil campo afro local.

Puntualizaré en el grupo pionero de danzas afrobrasileras *Oduduwá* (y sus variaciones) y de candombe afrouuguayo, *Los Tambores No Callan*, examinando sus modos performáticos de trabajar la memoria y cómo impactan en el espacio público dimensionando lo contra-hegemónico de la llamada de los tambores y del movimiento y la invocación de los cuerpos. Finalmente, analizaré las articulaciones de estos colectivos con agrupaciones que exceden una inscripción “afro” (ya sea política y/o cultural), como es el caso de una organización de madres de mujeres víctimas de trata desaparecidas en democracia, y las formas en que este significante es retomado para tender puentes dentro de una misma trama de sentido en esta conmemoración.¹⁰

⁹ Para trabajos sobre las categorías raciales de los argentinos, véanse, Frigerio [2006]; Geler [2016]; Fernández Bravo [2016]; Picconi [2016]. Sobre estudios afrodescendientes en Argentina puede consultarse Lamborghini, Geler y Guzmán [2017].

¹⁰ El análisis que presento tiene como base el trabajo de campo realizado en el marco de mi investigación doctoral y posdoctoral, donde establezco diálogos entre distintos marcos analíticos, referidos a “estudios afro-latinoamericanos”, “culturas juveniles” y “nuevos movimientos sociales” [Lamborghini 2015 y 2017b].

Con este trabajo procuraré aportar una mirada sobre dinámicas de “performances *de/en* performances”, atendiendo a distintas capas de significación y a cómo cada una ilumina a la otra en un juego de “espejos mágicos” [Turner 1987] que no reflejan las realidades y contextos unidireccionalmente, sino que expresan relaciones de reflexividad y reciprocidad [De Camargo Abreu 2013] con las configuraciones sociales y culturales donde se sitúan. Así, más allá de las especificidades y dinámicas implicadas en la Marcha del 24 en Buenos Aires, propongo este trabajo como una posible contribución al análisis de la difusión de prácticas culturales afro en otros países de Latinoamérica que históricamente negaron dicha presencia y que atraviesan procesos de revisibilización afrodescendiente, así como de las particularidades respecto de contextos nacionales donde esta presencia está incorporada en narrativas hegemónicas de mestizaje (y no sólo de blanquedad).

1. LA MARCHA DEL 24 DE MARZO EN PERSPECTIVA: TRANSFORMACIONES ARTÍSTICO-CULTURALES

En su análisis de la historia del 24 de marzo, Lorenz [2002, 2011] advierte el arribo de canales de expresión inéditos y nuevos “tonos” a la Marcha por la memoria de la dictadura del 76, de la mano de nuevos actores juveniles que comenzaron a sumarse desde mediados de los 90. Dentro de esta línea, destaca que uno de los factores principales fue la aparición en este escenario de la agrupación de derechos humanos nombrada HIJOS (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), en el aniversario de 1996. Las performances de HIJOS —los “escraches” a represores de la dictadura caracterizados por el desborde energético, la alegría y lo carnavalesco—¹¹ no sólo habían marcado cambios fundamentales respecto de las performances de Madres de Plaza de Mayo [Taylor 2011: 424], sino que su estilo de activismo influyó y dio cuenta de la conformación de nuevas formas de movilización y protesta mayormente juveniles que comenzaron a desarrollarse en esta época.

La primera aparición pública de HIJOS en la Marcha del 24 de marzo de 1996, a 20 años del golpe de Estado, se combinó con la importancia que fueron adquiriendo los recitales de rock y música popular en sus actos principales, así como con la actuación de murgas porteñas con su baile y

¹¹ Esta agrupación se formó por integrantes de hijos de desaparecidos, sobrevivientes, presos políticos y exiliados de la última dictadura militar. HIJOS enseguida articuló sus acciones con colectivos artísticos, como el Grupo de Arte Callejero (GAC) de artes visuales.

tambores característicos [Lorenz 2002]. Con el cambio de siglo, el sello de lo colorido y sonoro y el tono “festivo” se mantuvieron en esta movilización por la “Memoria, la Verdad y la Justicia”¹² y se profundizaron cuando la “crisis de 2001”¹³ dio lugar a un nuevo ciclo de acción colectiva, marcado por intensas movilizaciones sociales proclives a la acción directa y la auto-organización desde abajo [Svampa 2011]. En un momento de deslegitimación de los partidos políticos tradicionales y de una re-politización juvenil de gran envergadura, se intensificó el pasaje del arte de lo individual a lo colectivo y el vuelco de la cultura al espacio público [Quiña 2009], acentuándose la dimensión performática corporal de las protestas.

A partir de 2003, el ciclo político de mediano plazo iniciado con las crisis de 2001 se “encontró” con el nuevo gobierno liderado por Néstor Kirchner y dio origen a un periodo de participación juvenil inédito desde los primeros años de democracia [Natanson 2013: 99]. Los gobiernos kirchneristas (2003-2016) abrieron una etapa en que la memoria del pasado reciente pasó a ser central como tema de Estado. Se estableció una política oficial en relación con los derechos humanos referidos a la dictadura con avances significativos en la demanda de justicia tras la anulación de las “Leyes del Perdón”.¹⁴ Como indica Amati [Amati *et al.* 2013], mientras que la movilización del 24 de marzo y los distintos actos continuaron siendo convocados por los organismos de derechos humanos, el lugar del Estado —ahora “emprendedor de memoria”¹⁵ hegemónico— fue central en la institucionalización de la

¹² Desde 2002, estas consignas fueron instituidas oficialmente cuando el 24 de marzo pasó a ser parte del calendario nacional mediante una ley que lo estableció como Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia.

¹³ A fines de 2001 se produjeron en Argentina una serie de sucesos denominados la “crisis de 2001”. Una larga recesión económica y políticas antipopulares y avasallantes de derechos sociales redundaron en una crisis de representatividad política, resumida en el lema “*que se vayan todos*” (los políticos). La rebelión policlasista del 19 de diciembre aunó a sectores medios y populares bajo un “cacerolazo” en la histórica Plaza de Mayo, causando la renuncia del presidente de la Nación. Las acciones de este día y el siguiente fueron reprimidas por el gobierno, dejando un saldo de 39 manifestantes asesinados.

¹⁴ Con lo que se impulsó la derogación de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final (declaradas inconstitucionales por una sentencia judicial a comienzos de 2001), que fueron anuladas por la Corte Suprema en 2005, y se fomentó la reapertura de los juicios a los represores, entre una serie de medidas ininterrumpidas, en los primeros años del gobierno. Los organismos de derechos humanos, cuyos reclamos y consignas fueron atendidos e incorporados en la agenda pública, adquirieron un grado de representatividad y visibilidad histórica. Véase, Andriotti Romanin [2012].

¹⁵ Jelín [2002a] propone el estudio de los procesos y los actores —diversos y con diferentes vínculos con la experiencia pasada— que intervienen en el *trabajo* de construcción

fecha.¹⁶ Además, durante estos 13 años, las bifurcaciones al interior de la Marcha del 24, relacionadas con las líneas de conflicto entre actores dentro del campo del movimiento de derechos humanos [Lorenz 2002], y traducidas en el espacio en diferentes ubicaciones, horarios y consignas, adquirieron otros sentidos que se superpusieron y resignificaron a las anteriores.¹⁷

La ampliación inter-generacional y el ingreso de nuevos lenguajes de movilización se fueron conjugando con diversas modalidades de recuperación de las memorias de militancia y del activismo político [Lorenz 2002]. En un contexto en que el arte y la cultura fueron transformándose en herramientas de protesta y dispositivos políticos [Vich 2011] y poniendo de relieve el carácter “reiterativo” y de “despliegue en la esfera pública” de la performance [Taylor 2011]; cabe preguntarse: ¿Qué otras temporalidades y capas de sentido fueron labrándose en la marcha de la memoria al re-escenificarse allí culturas afroamericanas que, multidimensionales y codificadas, han sido construidas a lo largo de una “tradicción de resistencia expresada estética e intersubjetivamente”? [Eyerman 2002: 446- 447]. A continuación, intentaré dar cuenta de estos problemas al abordar una “intra-genealogía afro” de esta performance.

2. HACIA UNA “INTRA-GENEALOGÍA AFRO” DE LA MARCHA DE LA MEMORIA

En una sociedad donde la idea de la supuesta “desaparición” de los afroargentinos y su cultura persiste, también se producen signos de resquebrajamiento de la narrativa dominante de la nación “blanca-europea” [Frigerio 2006]. Uno de ellos, es el desarrollo de un “circuito cultural afro” [Domínguez 2004] y el relieve cada vez mayor que cobran distintas expresiones culturales afrolatinoamericanas y africanas en circuitos de enseñanza y en su práctica en el espacio público.¹⁸ Estos procesos de transmisión, aprendizaje y práctica

y formalización de memorias, y que quienes se expresan e intentan definir el campo de las luchas políticas por las memorias pueden concebirse como “emprendedores de la memoria”.

¹⁶ En la conmemoración de los 30 años en 2006, el Poder Ejecutivo Nacional impulsó la fecha en su carácter no laborable y una mayoría de votos la estableció feriado inamovible por ley.

¹⁷ De esta manera se fue solventando la idea de “dos marchas” en el mismo espacio — con distintos puntos de encuentro y horarios de partida—, según perfiles políticos divergentes; en términos simplificados: “oficialista-opositor” respecto del gobierno.

¹⁸ Otro proceso fundamental en la revisibilización de las temáticas afrodescendientes es la formación de un movimiento social afrodescendiente que lucha por su reconocimiento y contra el racismo y la exclusión. Ambos procesos, el *más* cultural y el *más* político, se encuentran en estrecha relación y han sido favorecidos por la llegada y la

fueron trascendiendo límites, pertenencias e identificaciones étnico-raciales “afro” e intersectándose en muchos casos con algunas de las dinámicas político-generacionales que se profundizaron post 2001. Estas dinámicas incidieron en la impresión de determinadas marcas y sellos con las que algunas artes negras, como el candombe y las danzas de orixás, fueron siendo resignificadas y re-es escenificadas,¹⁹ permitiendo reconceptualizaciones de la política, la resistencia [Lamborghini 2015, 2017a y b] y nuevos modos de trabajar la memoria en el espacio público.

La “intra-genealogía afro” de la Marcha del 24 de marzo comenzó en el vigesimoquinto aniversario de 2001 —una de las conmemoraciones “más coloridas y ruidosas” y con mayor presencia juvenil hasta ese momento [Lorenz 2002]—, con el grupo de bailarinas *Oduduwá. Danza Afroamericana*, interpretando danzas afrobrasileñas de orixás,²⁰ y resignificando su simbología con base en lecturas y narrativas sobre procesos dictatoriales y post-dictatoriales. Los orígenes de *Oduduwá* se remitían a 1998, cuando formó parte del “Homenaje a la Memoria” de José Delfín Acosta Martínez, un joven afrouuguayo integrante del *Grupo Cultural Afro*, asesinado por la policía en 1996. En 1998, *Oduduwá* participó en la construcción colectiva por la memoria de este joven trabajador y activista cultural afrodescendiente, asesinado por defender a otros afrodescendientes del racismo policial y, a partir de su memoria, este homenaje se extendió a los afroplatenses históricamente negados y silenciados [véase Frigerio y Lamborghini 2009]. Tres años después, sus integrantes ya eran protagonistas de cómo la memoria del terrorismo de Estado iba ampliándose en manos de otros sujetos y cohortes generacionales. Invitado por HIJOS, Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora y Abuelas de Plaza de Mayo, el grupo *Oduduwá* marchó

apropiación local de nuevas narrativas multiculturalistas desde mediados de los años 90 [Frigerio y Lamborghini 2011].

¹⁹ En el caso del candombe afrouuguayo, en otro trabajo analicé el impulso por la autogestión, las formas de organización proclives a la horizontalidad, la igualdad de género y el énfasis en la apropiación del espacio público mediante prácticas culturales en tanto acción política [Lamborghini 2017b].

²⁰ Me refiero a las reformulaciones de las religiones de origen afrobrasileño y afrocubano en danzas artísticas de orixás. En su relocalización en Argentina, éstas y otras danzas afrobrasileras son denominadas coloquialmente como “danzas afro” (“bailar afro”). Como otras prácticas culturales afro, estas danzas fueron introducidas en la década de los años 80 y 90 por migrantes afrolatinoamericanos (en este caso afrobrasileños). Se destaca la labor de maestras como María Isabel (Isa) Soares, cuyas experiencias fueron base de grupos artísticos y docentes locales que implementaron nuevas propuestas artísticas, diferentes de las de sus lugares de procedencia [Gayoso 2006: 343]. Las integrantes de *Oduduwá* eran en su mayoría alumnas de Isa Soares.

danzando por la memoria de los desaparecidos de la dictadura acompañando la labor de los organismos de derechos humanos. Unos años más tarde, desde 2003, la Marcha del 24 también empezó a contar con la participación de una cuerda (grupo de tambores) de candombe de estilo afrouruguayo²¹ en memoria del joven afrouruguayo asesinado, convocatoria originada asimismo a partir de una invitación de Madres.²² Desde entonces, esta convocatoria, aglutinadora de redes familiares y de amistad de la comunidad afrouruguaya, continuó vigente y desfilando al finalizar, como cierre de la marcha. Por su parte, las convocatorias de *Oduduwá* cobraron gran envergadura desde 2005, con la reapertura de las causas judiciales contra los represores de la dictadura —tras la derogación de las “Leyes del perdón”—, cuando se amplió la invitación a otras mujeres que desearan confluír en esta performance.

Los grandes despliegues de *Oduduwá* marcan memoria en el espacio de la Marcha del 24, en un contexto de creciente difusión de artes afroamericanas y africanas que remite a procesos largos y complejos de aprendizaje y entrenamiento en saberes corporales y musicales, y que hicieron eco en el surgimiento de otras iniciativas afines a lo largo de la década. Así, la conmemoración de 2010 —por citar un ejemplo característico— contó con al menos seis convocatorias percusivas y dancísticas: danzas afrobrasileras de orixás a cargo de *Oduduwá*, con una coreografía al ritmo de los tambores de *La Chilinga*; samba afrobrasileras a cargo de *Tumbalatá*; los tambores africanos de *PaCúmbiri* y dos convocatorias de candombe afrouruguayo: la que

²¹ Dentro del crecimiento y popularidad de distintas artes performáticas afrolatinoamericanas, el candombe afrouruguayo [Ferreira 2008] tiene la mayor presencia en el espacio público de Argentina. En Buenos Aires, trascendió la comunidad migrante afrouruguaya de sectores populares que lo relocalizó entre mediados y fines de la década de los años 70 [Ferreira 2015] y atravesó distintas dinámicas de difusión y enseñanza mediante otras generaciones migrantes más marcadamente desde la década de los años 90 [véase, Frigerio y Lamborghini 2009]. Actualmente existen cerca de una quincena de comparsas y grupos (contando solamente los del área metropolitana) que ensayan en plazas y lugares públicos. El candombe tiene una fuerte presencia también en el conurbano y en la provincia de Buenos Aires, así como en las principales capitales y muchas ciudades del país, donde se realizan ensayos semanales y distintas llamadas locales y regionales [Broguet 2016]. Asimismo, anualmente se llevan a cabo los “Encuentros de CandombeS” que nuclean a grupos de todo el territorio nacional [véase Lamborghini 2015 y 2017b].

²² En 2003 Ángel Acosta, hermano de José Delfín y quien organizara en 1998 el “Homenaje a la memoria” de su hermano, fue invitado por las Madres de Plaza de Mayo y desfiló con otros tambores —mayormente alumnos suyos— en la Marcha del 24. [Tomamos estos datos de una entrevista realizada por Viviana Parody a Ángel Acosta el 12 de mayo de 2013].

cierra la marcha desfilando al finalizar todas las columnas, mencionada previamente, y la de Los Tambores No Callan (LTNC), que mencionaré a continuación. Un año después, en 2011, más de 200 bailarinas en/de *Oduduwá* encabezaron las columnas de los organismos de Derechos Humanos hacia la Plaza de Mayo, abriendo de esta manera el camino a la bandera de los detenidos desaparecidos, momento clave de la performance del 24.

2.1. TAMBORES Y DANZA TRABAJANDO LA MEMORIA

Desde 2001, distintas agrupaciones y colectivos culturales ligados a la escena de percusión y de danza afro de Buenos Aires comenzaron a convocarse en la Marcha del 24 de marzo. Aún más, la entrada de lo llamado afro con *Oduduwá*, no sólo inauguró la presencia de este tipo de actuaciones artísticas, sino que abrió una manera particular de marchar; o bien, de encarnar/corporizar esta marcha. Ya no se trató (sólo) del tono festivo y carnavalesco de los recitales de música o de la presencia de murgas, sino de marchar bailando, representando una escena, percutiendo tambores y/o ejecutando otros instrumentos musicales. Alrededor de diez cuadras con desplazamientos, pausas y silencios artísticos y desarrollos escénicos.

Pero, como sabemos, las performances no sólo *reflejan* la realidad y los contextos sociales, sino que se relacionan con éstos de forma reflexiva y recíproca. Si tenemos en cuenta que la Marcha del 24 de marzo constituye un ritual anual emblemático, cabría esperar que se nutra tanto, como que igualmente *genere* desarrollos colectivos, más allá del momento puntual de la performance. El caso del colectivo de candombe afrouuguayo Los Tambores No Callan (LTNC), es elocuente en este sentido, pues la Marcha del 24 impulsó su comienzo como tal. Surgido en 2009 para participar con candombe en la Marcha a 32 años del golpe, desde entonces, las performances de LTNC disputan significados y condiciones hegemónicas acompañando con música y danza de candombe luchas y causas sociales de variada índole en distintos momentos y lugares.

Cuando los tambores y los cuerpos en la calle actúan como símbolo y canalización de la oposición a la opresión social, impactan en el espacio público haciéndolos visibles y más audibles y sonorizando lo que *no callan*.

Si los significados políticos de LTNC son actualizados en cada convocatoria y la performance se apoya, para significar, en el contexto específico de la causa a la que adhieren y acompañan [Lamborghini 2017a], al enfocar su accionar cada 24 de marzo, distintos niveles y sentidos del pasado y presente se superponen y retroalimentan. Por un lado, y de manera principal, en relación con el trauma del pasado reciente de la última dictadura

cívico-militar y las contiendas del movimiento de derechos humanos que, desde sus orígenes “y el pico de sus luchas, en el corazón de la represión política más dura”, fue extendiendo sus reclamos, “saliendo del confinamiento del dolor personal, para hacerse visibles en calles y plazas, hasta transformarse en uno de los protagonistas del espacio público postdictadura” [Lorenz 2011: 221]. Heredera de esta tradición, pero también de una cultura política de reformulación del dolor con sentidos propios, el lenguaje de la performance de LTNC implica una movilización en el espacio público que se aleja de modalidades y tonos solemnes, de “ethos sacrificiales” de militancia [Natanson 2013]²³ y se acerca a esos “nuevos ethos militantes” próximos a la noción de “activismo cultural” [Svampa 2011]. El ritmo de la música al hacer sonar y dialogar a los tambores, los gestos, las miradas, las imágenes, las posturas y contactos corporales, el movimiento, la danza, los abrazos, las lágrimas y las risas, canalizan la emoción de la memoria traumática de la última dictadura cívico-militar. Como manifestó uno de sus integrantes, en la Marcha del 24 se producen “momentos claves donde la alegría abraza la tristeza [...]” La expresión de estas asociaciones de sentimientos contrapuestos, como la “bronca” y la “tristeza” ligada a la “alegría” y “goce” recorre las diferentes convocatorias de LTNC, y es particularmente experimentada en ésta. El goce y la alegría de tocar y bailar se enlazan con la felicidad de la lucha compartida, se transforma en un goce colectivo que abraza convicciones y disputas expresadas, mediadas, por el candombe resignificado políticamente.²⁴

Por otro lado, la performance de LTNC en la marcha de la memoria teje relaciones con un pasado más lejano ligado a la transmisión reiterada de esas “otras” trayectorias culturales de las comunidades afrodescendientes en el continente americano, con una herencia marcada por la violencia de la

²³ Por su parte, la tradición del toque de tambores (“bombos”) de las protestas sindicales, del movimiento peronista y de diversos tipos de reclamos —cuyas relaciones con los afroargentinos, el candombe y su estigmatización pueden establecerse, aunque no de manera lineal o transparente [véase Garguin 2009]— no aparece en términos *emic* como una asociación destacada, si bien esta cultura política puede operar de manera indirecta.

²⁴ Esta resignificación política, así como la idea de re-politización, parte del llamado de atención sobre la difícil distinción entre estudios culturales y estudios políticos en relación con las manifestaciones culturales “negras”; los enfoques contemporáneos advierten sobre la dimensión propiamente política de las manifestaciones culturales “negras” [Cunin 2010: 242]. De manera más amplia, y sin pretender brindar un panorama exhaustivo al respecto en esta acotada ocasión, intersecciones y fusiones como estas —arte y política, militancia y belleza, protesta y goce—, tienen una presencia notable en los nuevos movimientos sociales/culturales [Goldman 2007].

esclavitud de sus antepasados (y las formas de opresión y exclusión social en las sociedades post-esclavistas), pero también por la resistencia y por performances culturales que posibilitan, no la “mera recapitulación, sino la transformación de la experiencia mediante la renovación de sus formas” [Roach 2011: 193-195]. De esta manera, aunque las performances de LTNC no expliciten en su iconografía la re-escenificación de una memoria afrodescendiente —como, en cambio, sí lo hace la convocatoria de *candombe* que cierra la marcha en nombre de José Delfín Acosta—,²⁵ hay elementos del *candombe* como performance cultural transmisora de memorias étnicas subalternas que se toman y resignifican.

Entrelazando la activación de memorias de la dictadura con sentidos contra-hegemónicos corporales y estéticos “afro/negros”, los nuevos *ethos* militantes culturales de LTNC y de *Oduduwá* (luego *Colectivo Afro*) crean formas de “poner el cuerpo” en la calle que acentúan la expresividad musical, corporal y artística colectiva en su carácter político. Las performances artístico-políticas afro en la Marcha del 24 de marzo, vinculan pasado-presente-futuro y hunden sus raíces en una y otra tradición y rituales de evocación de las generaciones precedentes-*desaparecidas*. Cada 24 de marzo, los tambores llaman, los cuerpos invocan y superponen performática y simbólicamente subalternidades y resistencias históricas y presentes. Distintas temporalidades, donde lo estético, lo social y lo político son indisociables, en una práctica que es simultáneamente acto, modo de transmisión y medio de intervención en el mundo [Taylor 2011: 20 y 28].

Además, en el transcurso hacia, durante y luego (d)el desarrollo de estas “performances *de/en* performances”, los protagonistas de estas construcciones tejen vínculos personales y grupales, estéticos y políticos en y más allá de sus pertenencias grupales inmediatas, como veremos a continuación.

2.2. UN “FRENTE CULTURAL” PARA MARCHAR POR LOS 40 AÑOS

Sumado a la fuerza simbólica de los aniversarios “redondos”, y de ser un día jueves (en coincidencia con Rondas de las Madres de Plaza de Mayo), la

²⁵ En los últimos años, quienes participan de esta convocatoria portan un cartel delante de los tambores con la leyenda: “José Delfín Acosta Martínez. Mártir negro del Río de la Plata defensor de los ДДНН [derechos humanos] de los afrodescendientes y africanos”. Esta consigna de lucha y exigencia de justicia da cuenta de la histórica confluencia en esta marcha de reclamos ligados a los derechos civiles de grupos minorizados, así como de la construcción de relaciones entre los derechos humanos del pasado dictatorial y el pasado y presente de los colectivos afrodescendientes [véase Parody 2014].

conmemoración de 2016, a 40 años del golpe cívico-militar, tuvo como contexto un nuevo gobierno de derecha ahora también a nivel nacional (y no sólo de la ciudad), cuyos gestos contrarios a la memoria trabajada en las décadas anteriores no se hicieron esperar, así como tampoco el rechazo de los organismos de derechos humanos y de amplios sectores sociales.²⁶ Así, esta marcha de los 32 años de democracia fue escenario de críticas al relato negacionista que puso en tela de juicio la cifra-emblema social de los 30 000 desaparecidos y la lectura del documento de los organismos de derechos humanos que en el acto central apuntó a los “retrocesos de la democracia”; repudió las medidas represivas en manos del Estado y fue marco para diversos reclamos sociales ante una ola masiva de despidos laborales. Se sabe que la marcha de los 40 años fue la más multitudinaria de su historia. Muchas organizaciones y partidos políticos permanecieron en distintos puntos del recorrido y una gran mayoría no llegó a la Plaza de Mayo. Además de las columnas, marcharon, como siempre y más, miles de personas auto convocadas.

La cultura como terreno de disputa, lucha y construcción de memoria(s) también se potenció en este aniversario. La marcha incluyó una cantidad notable de grupos artísticos de tamaño reducido, y varios otros conformados por centenares de personas, que teatralizaron, danzaron, tocaron instrumentos, cantaron, construyeron y movilizaron escenografías y utilería, portaron vestuarios, antifaces y maquillajes. A través de lenguajes dramáticos, pero también paródicos y humorísticos, defendieron la memoria y denunciaron las políticas económicas y sociales del ajuste neoliberal en curso. Tal fue la presencia de estos grupos, que el Encuentro Memoria Verdad y Justicia (EMVYJ) —a 20 años de la creación de la antigua Comisión por la Memoria, la Verdad y la Justicia— destinó una “comisión de actividades artísticas” para coordinar sus intervenciones entre las columnas de sindicatos y frentes políticos.

En este contexto y nueva coyuntura política, la presencia de LTNC cobró mayor magnitud y puso en práctica formas innovadoras al convocar, por primera vez, un “Frente Cultural” que integró junto a otros colectivos artísticos. Los vínculos previos y acciones conjuntas entre LTNC y el *Colectivo Afro* (antes *Oduduwa*) fueron un aspecto central de esta convocatoria.

²⁶ Un año después, en 2017, el presidente Mauricio Macri ordenó mediante un decreto de necesidad y urgencia (DNU) que el feriado del 24 de marzo fuera movable. La decisión fue ampliamente criticada por los organismos de derechos humanos y un vasto arco civil y político que la consideró también como un ataque a la movilización, tras lo cual el decreto quedó sin efecto.

Dentro del Frente Cultural, las mujeres del *Colectivo Afro*²⁷ (acompañadas por un bloque de percusión) resignificaron, como lo hizo *Oduduwa* hasta 2012, la simbología de las danzas afrobrasileñas de los *orixás*. Luego de los dos ensayos coreográficos habituales, el 24 marcharon vestidas de blanco, “bailando y resignificando las leyendas de matriz afro, que también nos hablan de resistencias y de la construcción de memorias”. La creación del guión sobre “qué decir, qué pedir y qué ofrendar” se basó en cuatro *orixás* (deidades afrobrasileras) que fueron danzados como “las calles y un pueblo empoderado”, “la resistencia y la organización” y “la contención en tiempos de resistencia y combate”, en una interpretación que acentuó la lucha por los derechos humanos del pasado y del presente en el nuevo contexto.²⁸

Por su parte, la convocatoria de LTNC fue la más numerosa de su trayectoria. Contó con más de 200 integrantes (160 tambores y 50 bailarinas/es) y se sumaron, como en otras ocasiones, candomberos/as del Gran Buenos Aires y La Plata. La cantidad de personas acompañando (y siendo parte de la performance) creció también proporcionalmente. LTNC desfiló por primera vez con banderas propias, a la usanza de las Llamadas de candombe (desfiles donde cada comparsa porta vestuario, banderas y estandartes identificatorios) y se elaboraron consignas específicas. Además del lema “*Memoria Verdad y Justicia, continuidad de los juicios a los represores*” relativo a los derechos humanos relacionados con la dictadura, otros reclamos fueron comunicados en carteles que fueron llevados en los tambores y por gente que asistió como soporte de la organización. Las distintas demandas fueron precedidas por el popular “*Nunca Más*” de repudio al terrorismo de Estado, a la “*Clausura a la Cultura*”; “*Concentración de medios*”; “*Monsanto*”; “*Trata de personas*”; “*Represión a la protesta social*” y “*Desfinanciamiento de lo público*”, que estuvieron presentes entre los problemas sociales, económicos y políticos denunciados, algunos de larga data y otros relativos al nuevo gobierno.

El Frente Cultural reunió a once agrupaciones que confluyeron a partir de su afinidad ideológica y visiones similares sobre la relación entre arte y política (el arte es político, el arte como herramienta política, entre otras).

²⁷ La coordinación del *Colectivo Afro* estuvo a cargo de bailarinas, en su mayoría ex *Oduduwa*. Según el material de difusión, el equipo coordinador estuvo compuesto por Marcela Gayoso, Alejandra Vassallo, María Balmaceda, Eva Mazal, Inés Mendonça, Belén Mora y Cecilia Benavidez y, como coordinador de la percusión, Miguel Villaveiran.

²⁸ Las frases y palabras entre comillas corresponden a material de difusión del grupo en redes sociales. En tanto reapropiaciones artísticas de religiones de origen afrobrasileras, estos conceptos aparecen ligados a los *orixás Exú, Ogum y Oxaggian y Yemanjá*, respectivamente.

Varias de ellas habían coincidido en reclamos sociales en la calle, o bien, se conocían por redes de trabajo, amistad o sociabilidad. Los distintos colectivos, en términos de personas que marcharon, bailaron, tocaron y actuaron, llegaron a la cantidad de 1500 —y cuyos bloques de mayores proporciones fueron LTNC y *Colectivo Afro*— coordinaron sus esfuerzos para formar una sola columna detrás de un pasacalle y marcharon con su arte por una avenida diagonal (en sentido literal y figurativo), superadora de las históricas dicotomías partidarias-espaciales de la Marcha del 24.

2.3. APOYANDO LA LUCHA DE OTRAS MADRES (TAMBIÉN)

Si bien, la mayor parte de los colectivos que conforman el Frente Cultural²⁹ se nuclean a partir de la práctica de una expresión cultural o de performances artísticas, este no es el caso de *Madres Víctimas de Trata* (MVT), que participó de este modo por primera vez en la Marcha del 24 de marzo. Conformada por familiares y amigos/as de niñas, adolescentes y mujeres víctimas de las redes de trata para explotación sexual, esta agrupación lucha contra la trata de mujeres y por obtener su visibilización.³⁰ Dentro del Frente Cultural, MVT fue acompañada, como en otras manifestaciones/intervenciones, por un grupo performático de mujeres —*Mariposas A.U.Ge* (acción urbana de género)— que, vestidas de rojo, portaron antifaces y llevaron en su pecho y espalda fotografías de mujeres desaparecidas, víctimas de la trata.³¹

Como sintetizó en una reunión un referente del Frente Cultural y miembro de LTNC, acompañar a estas mujeres en su lucha es apoyar a “las madres de este momento” y por ello tiene especial sentido marchar en una misma columna el 24 de marzo. Las mujeres víctimas por las que estas Madres luchan son “desaparecidas en democracia”, “desaparecidas para ser

²⁹ Los colectivos del Frente Cultural de 2016 fueron, según su orden en la columna: Canto en cajas, Sikuris, Cien Volando, Música Andina, ENECA-Che Cultura, Compadres del Horizonte, Yo no fui, Colectivo Afro, Mariposas A.U. Ge, Madres Víctimas de Trata y LTNC.

³⁰ Disponible en: <<https://www.facebook.com/MadresVictimasDeTrata>>.

³¹ El vínculo entre LTNC y MVT también es previo a su participación en el Frente Cultural. Durante 2015 y 2016, los tambores apoyaron su causa en intervenciones en la estación de trenes de Constitución, en una estación del Subterráneo, el Obelisco, las escalinatas del palacio de los Tribunales y en el cierre de la Semana de la Trata, que culminó en la Ronda que MVT suele realizar en la Pirámide de Mayo, siguiendo los pasos de las Madres de Plaza de Mayo. Posteriormente, el 8 de marzo de 2017, marcharon/sonaron/danzaron en la multitudinaria manifestación del Paro de Mujeres en el Día Internacional de la Mujer.

prostituidas". De manera general, la "racionalidad comunicativa" [Reguillo 2006] de MVT se afirma en tropos de significación centrales en las políticas del recuerdo del terrorismo de Estado.³² Se ancla en la historia de los organismos de derechos humanos, tanto en su "identificación familiar" (Madres, Abuelas, Familiares, Hijos), como en el papel central de las mujeres como líderes y en su militancia en la escena pública, "empujando los límites de la negociación política" [Jelín 2002a: 104 y 115].³³ "Aparición con vida" de las víctimas, "juicio y castigo a los culpables" y la exigencia de medidas para frenar el flagelo de la trata de personas con fines de explotación sexual, son causas donde el dolor del trauma personal es transformado en activismo político y se convierte en material de agencia y en acto de transferencia, a la manera de las prácticas performáticas de las Madres de Plaza de Mayo [Taylor 2011]. El lenguaje visual y los iconos de las performances políticas de MVT también se apoyan en esta historia. Sus integrantes y colaboradores llevan una bandera con los rostros de mujeres desaparecidas y sus fotografías individuales son también portadas en cada manifestación. Como el lugar que tuvieron (y tienen) las fotografías de los desaparecidos en las luchas y trabajos de la memoria de la dictadura militar, las fotografías de las mujeres desaparecidas por la trata han pasado de la esfera de circulación privada a la pública [Da Silva Catela 2009]. Además, cuando estas imágenes integran performances políticas donde hay una apuesta estética, como cuando son parte de las intervenciones de *Mariposas* y de LTNC, entran en la intersección y tensión entre lo documental, su valor referencial y lo artístico.³⁴ Los cuerpos de las bailarinas, de las tamborileras/os y los tambores, como extensión de los cuerpos de sus percutores, portan entonces estas fotos denunciando y concientizando sobre este crimen, pero también con ello rinden homenaje a estas mujeres como una forma simbólica de introducir sus imágenes en el cuerpo social.

³² Uno de los nexos de mayor peso simbólico se expresa en el apoyo público que dan las Madres de Plaza de Mayo LF a la causa de MVT, principalmente a través de su titular, Nora Cortiñas.

³³ MVT es encabezada por una madre cuya hija fue secuestrada hace 26 años y hallada muerta, víctima de la trata.

³⁴ Para un trabajo sobre estas tensiones en un contexto de exposición de fotografías de la dictadura, véase Larralde Armas [2015]. Cabe aclarar que performances como las de *Mariposas* y/o el acompañamiento de LTNC y el *Colectivo Afro* a MVT son parte de un trabajo consensuado entre los distintos actores sociales. Lo expuesto en este trabajo se distingue de los dilemas que plantean los análisis críticos sobre la espectacularización del dolor y sufrimiento del otro [Ardenne 2006].

Debido al reconocimiento de la importancia y urgencia social de la causa, y de sus puntos de contacto con la lucha de las Madres de Plaza de Mayo, los integrantes del Frente Cultural decidieron que MVT encabezara la columna del año siguiente (2017), a 41 años del golpe, “con todos los colectivos detrás, dándoles fuerza”. La resignificación de estos vínculos y redes de solidaridad son recíprocos; como expresó la líder de MVT: “*Mariposas* es un grupo que trabaja sobre la violencia de género y la trata es explotación de mujeres, los tambores [LTNC] homenajean a los esclavos y la trata de mujeres es la esclavitud de ahora” [Referente de MVT, en conversación personal 2-12-2017].

CONSIDERACIONES FINALES

En un país donde el pasado de una dictadura asesinó, torturó, persiguió y marcó el espacio urbano como un lugar de peligro, represión e inmovilidad social, una temporalidad más lejana negó históricamente la continuidad de la población de ascendencia africana y su lugar en la identidad nacional, excluyendo y estigmatizando sus expresiones culturales. Pasado el retorno y la transición democrática, en las últimas décadas, nuevas lecturas sobre la cultura expresiva como acción política en el espacio público se conjugaron con narrativas de valoración de la militancia y el compromiso político de una generación diezmada que vive en la memoria, así como en contextos favorables a la reemergencia de identidades étnico-raciales silenciadas y la práctica de culturas afroamericanas relocalizadas por distintos sectores sociales.

En este estudio propuse una aproximación a las articulaciones que se conjugan entre arte/cultura, política, memoria, performances afro y movilización social en Buenos Aires a partir de un análisis de la manifestación anual por la Memoria, Verdad y Justicia del terrorismo de Estado impuesto por la última dictadura cívico-militar el 24 de marzo de 1976. Desde hace más de tres décadas, esta performance se despliega en un radio que hoy abarca al menos diez manzanas y culmina en la Plaza de Mayo del centro de la ciudad —símbolo del Estado argentino y lugar de históricas movilizaciones [Lorenz 2011]. Se dedican meses para su organización y congrega a miles de argentinos, según las lógicas cambiantes del campo político, del movimiento de derechos humanos y la afluencia de nuevos actores sociales [Lorenz 2002, 2011]. En particular, procuré dar cuenta de algunas transformaciones de la Marcha del 24 de marzo focalizando una “intra-genealogía afro” dentro de la genealogía mayor de la performance. Identifiqué, entonces, algunas de las capas de significados de performance que se

retroalimentan: performances culturales afro resignificadas y reelaboradas en performances artístico-políticas, inscriptas en una performance política de memoria con sus propias características e historicidad. Las construcciones artístico-políticas afro que se despliegan en la Marcha del 24 forman parte de un campo común de experiencias y procesos ideológicos donde la activación de la memoria de la última dictadura militar encarnada a partir de la expresividad artística es inteligible. A su vez, el análisis sobre las maneras de profundizar en las relaciones entre cultura y política (que lejos están de ser dos esferas separadas), permitió deslindar particularidades del trabajo con el “significante negro” de estas expresiones de cultura popular [Hall 2003 (1998)] en el contexto de Buenos Aires.

Mientras que en este ritual anual de memoria colectiva, extensos sectores de la sociedad construyen y sostienen su derecho a la memoria, la verdad y la justicia y el cuerpo deviene “cuerpo social” [Taylor 2011: 423]; en las performances afro analizadas, este cuerpo colectivo construye puentes entre temporalidades, generaciones y tradiciones de resistencia, no callando —gritando— y sonorizando, con tambores y danza. Las expresiones culturales afrolatinoamericanas —que tradicionalmente han posibilitado el sentido de continuidad y fuerza en colectivos sociales afro subalternizados y racializados—, son entonces repolitizadas de manera abierta y explícita. Ya sea a través de la cualidad callejera del candombe afrouruguayo, o llevando el lenguaje artístico de las danzas de orixás a la calle, estas performances culturales abren canales para la reconceptualización de la política y la resistencia-acción, politizando la expresión y el goce de su práctica colectiva. A través de estas performances, sus protagonistas incorporan el pasado y se construyen como sujetos en espacios de experimentación, de aprendizaje cultural y político [Eyerman 2002] y como “emprendedores de memoria” [Jelín 2002a]; elaboran y transmiten sentidos del pasado y presente, involucrando a otros, generan participación y ponen en juego nuevas ideas, creaciones y reflexiones, al ser testigos de su propia acción.

Desde su surgimiento, *Oduurwá* (hoy *Colectivo Afro*) y LTNC (re)configuran espacios de intervención apostando a nuevos sentidos y articulaciones sociales, evidenciando que la Marcha del 24 de marzo es un espacio de creatividad política (y artística) dinámico. La reciente organización de un Frente Cultural de colectivos artísticos que lleva como baluarte la lucha de *otras* Madres (de mujeres víctimas de *otra* trata) que reciben su fuerza en tan ardua e invisibilizada lucha, muestra que la memoria de la dictadura se extiende al apoyo de causas sociales que están simultáneamente comprendidas en esta causa fundacional y emblemática. Tomando y reelaborando sentidos del pasado de generaciones anteriores, estas formas de

marchar rompen barreras y recombinan elementos e ideas dispares a partir de la fuerza de innovación y de convocatoria del arte de la performance [Taylor 2011] como acto de transferencia donde las prácticas corporales — sistemas de transmisión de memoria y saber social— potencian la intervención directa.

Este trabajo ha intentado captar algunos de los puntos de una trama de acciones y significados que se dirigen en numerosas direcciones y que se retroalimentan y refuerzan. En un contexto político en que esta fecha de memoria evidencia una visibilidad conflictiva saliente y la movilización social en el espacio público se tornó objeto de represión estatal y sospecha, la Marcha del 24 continúa articulando memorias del pasado de dictadura y luchas del presente. Continúa siendo ampliamente defendida y planteando nuevos desafíos para la expresión política, artística y de performances afro.

De manera más amplia, mientras que lo *afro* (y su estudio) adquieren cada vez mayor vigencia y complejidad en Latinoamérica, el análisis del crecimiento y la diversificación de modos performáticos de trabajar la memoria en los espacios públicos puede contribuir al conocimiento de procesos históricamente contextualizados de re-escenificación y resignificación de las culturas afroamericanas.

REFERENCIAS

Ardenne, Paul

2006 *Extrême: esthétiques de la limite dépassée*. Flammarion. París.

Amati, Mirta, Sergio Díaz y Alelí Jait

2013 Memoria, ritual y performance en las conmemoraciones nacionales del “pasado reciente” en Argentina: el 24 de marzo y el 2 de abril, en VI Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Centro Cultural Haroldo Conti. Buenos Aires.

Andriotti Romanin, Enrique

2012 De la resistencia a la integración. Las transformaciones de la Asociación Madres de Plaza de Mayo en la “era Kirchner”. *Estudios Políticos* (41), julio-diciembre: 36-56.

Broguet, Julia

2016 “Lo negro en algún lado esta...” orden espacial-racial y candombe afrouuguayo en el barrio Refinería (Rosario, Argentina). *Revista Colombiana de Antropología*, 52 (1), enero-junio: 197-222.

De Camargo Abreu, Carolina

- 2013 Festa Tribal planetária: *Raves em terras brasileiras, en A terra do não lugar. Diálogos entre antropologia e performance*, Paulo Raposo et al. (comp.). Editora UFSC. Florianópolis: 127-154.

Cunin, Elizabeth

- 2010 Introducción, en *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*, Elizabeth Cunin (coord.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 13-32.

Da Silva Catela, Ludmila

- 2009 Lo invisible revelado. El uso de fotografías como (re) presentación de la desaparición de personas en Argentina, en *El pasado que miramos. Memoria e imagen ante la historia reciente*, Claudia Feld y Jessica Stites-Mor (comps.). Paidós. Buenos Aires: 337- 363.

Domínguez, María Eugenia

- 2004 O "afro" entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexiones sobre las diferencias, tesis de maestría. Universidade Federal de Santa Catarina.

Eyerman, Ron

- 2002 Music in Movement: Cultural Politics and Old and New Social Movements. *Qualitative Sociology*, 25 (3): 443-458.

Fernández Bravo, Nicolás

- 2012 ¿Qué ha cambiado en el 'campo afro'? Paradojas, temporalidades, desafíos, en *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*, Milena Annechiarico y Alicia Martín (eds.). Puentes del Sur. Buenos Aires: 73-88.
- 2016 El regreso del cabecita negra. Ruralidad, desplazamiento y reemergencia identitaria entre los santiagueños afro, en *Cartografías Afrolatinoamericanas (II)*, Florencia Guzmán, Lea Geler y Alejandro Frigerio (eds.). Biblos. Buenos Aires: 161-182.

Ferreira, Luis

- 2008 Dimensiones afrocéntricas en la cultura performática uruguaya, en *Cultura y sociedad afro-rioplatense*, Gustavo Goldman (comp.). Perro Andaluz. Montevideo: 91-126.

Ferreira, Hugo

- 2015 *Chico Repique y Piano: breve historia de la llegada del candombe a la Ciudad de Buenos Aires*. Ciccus. Buenos Aires.

Fischman, Fernando

- 2004 La competencia del folklore para el estudio de procesos sociales: actuación y (re)tradicionalización, en *Arte, comunicación y tradición*, María Inés Palleiro (coord.). Dunken. Buenos Aires: 167-180.

Frigerio, Alejandro

- 2000 *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en Conflicto*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires.
- 2006 “Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. *Temas de Patrimonio Cultural* (16): 77-98.

Frigerio, Alejandro y Eva Lamborghini

- 2009 El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad “blanca”. *Cuadernos de Antropología Social* (30): 93-118.
- 2011 Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia “afro”. *Pós Ciências Sociais* (16): 21-35.

Garguín, Enrique

- 2009 Los argentinos descendemos de los barcos. Articulación racial de la identidad de clase media en Argentina (1920-1960), en *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*, Sergio E. Visacovsky y Enrique Garguín (comps.). Antropofagia. Buenos Aires: 61-94.

Gayoso, Marcela

- 2006 Danza afro en Buenos Aires: introducción, desarrollo y transformación, en *Temas de Patrimonio Cultural* 16, Leticia Maronese (comp.). Buenos Aires: 343-350.

Geler, Lea

- 2016 Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. *Runa. Archivos para las Ciencias del Hombre*, 37 (1): 71-87.

Goldman, Marcio

- 2007 Introdução: Políticas e Subjetividades nos ‘Novos Movimentos Culturais’. *ILHA*, 9(1-2), enero a julio– agosto a diciembre: 8-23.

Hall, Stuart

- 2003 [1998]. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*, Liv Sovik (coord.). Editora UFMG. Belo Horizonte.

Jelín, Elizabeth

- 2002a *Los trabajos de la memoria*. Siglo Veintiuno editores. Madrid.
- 2002b Introducción, en *Las conmemoraciones: Las disputas “in-felices”*, Elizabeth Jelín (comp.). Siglo veintiuno editores. Madrid: 1-7.

Juárez Huet, Nahayeilli y Christian Rinaudo

- 2017 Expresiones “afro”: circulaciones y relocalizaciones. *Desacatos* (53), enero-abril: 8-19.

Lamborghini, Eva

- 2015 *Candombe afro-uruguayo en Buenos Aires: Nuevas formas de sociabilidad, política y apropiación del espacio público*, tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires.
- 2017a Los Tambores No Callan: Candombe y Nuevos ethos militantes en el espacio público de Buenos Aires. *Revista Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, 38 (1): 111-129.
- 2017b Apropiaciones y resignificaciones de las “culturas negras”: la práctica del candombe afro-uruguayo en sectores juveniles blancos de Buenos Aires (Argentina). *Universitas Humanística* (83): 291-318.

Lamborghini, Eva, Lea Geler y Florencia Guzmán

- 2017 Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas». *Tabula Rasa* (27): 68-101.

Larralde Armas, Florencia

- 2015 Las fotos sacadas de la ESMA por Víctor Bastera en el Museo de Arte y Memoria de La Plata: el lugar de la imagen en los trabajos de la memoria de la última dictadura militar argentina. Un estudio de caso. *Cuaderno* (54): 79-102.

Lorenz, Federico

- 2002 ¿De quién es el 24 de Marzo? Las luchas por la memoria del golpe de 1976, en *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas “in-felices”*, Elizabeth Jelín (comp.). Siglo veintiuno editores. Madrid: 53-100.
- 2011 Las movilizaciones por los derechos humanos (1976-2006), en *Buenos Aires. Manifestaciones, fiestas y rituales en el siglo XX*, Mirta Zaida Lobato (ed.). Biblos. Buenos Aires: 205- 222.

Natanson, José

- 2013 El retorno de la juventud. Movimientos de repolitización juvenil en nuevos contextos urbanos. *Nueva Sociedad* (43), enero-febrero: 92-103.

Parody, Viviana

- 2014 Música, política y etnicidad: convergencias entre democracia y dictadura en el proceso de relocalización del candombe afro-uruguayo en Buenos Aires (1973-2013). *Resonancias*, 18 (34): 127-153.

Picconi, María Lina

- 2016 *Los colores de la discriminación. Procesos de reemergencia afrodescendiente en Córdoba*. Babel. Córdoba.

Quiña, Guillermo Martín

- 2009 Cultura y crisis en la gran ciudad. Los colectivos de artistas y el desarrollo de una nueva legitimidad, en *Entre la política y la gestión de la cultura y el arte: nuevos actores en la Argentina contemporánea*, Ana Wortman (comp.). Eudeba. Buenos Aires: 213-246.

Reguillo, Rossana

2006 Memorias, performatividad y catástrofes: Ciudad interrumpida. *Contra-texto* (14): 93-104.

Roach, Joseph

2011 Cultura y performance en el mundo circunatlántico, en *Estudios avanzados de performance*, Diana Taylor y Marcela Fuentes (eds.). Fondo de Cultura Económica. México: 187-214.

Sansone, Livio

2003 *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brasil*. Palgrave MacMillan. Nueva York.

Svampa, Maristella

2011 La política en las calles: lenguajes de movilización y espacio público en la época contemporánea, en *Buenos Aires. Manifestaciones, fiestas y rituales en el siglo XX*, Mirta Zaida Lobato (ed.). Biblos. Buenos Aires: 237-253.

Taylor, Diana

2000 El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política. *Teatro del sur*, 15: 33-40.

2011 Introducción. Performance, teoría y práctica y "Usted está aquí": el ADN de la performance, en *Estudios avanzados de performance*, Diana Taylor y Marcela Fuentes (eds.). Fondo de Cultura Económica. México: 7-30.

Turner, Victor

1987 *The anthropology of performance*. Paj Publications. Nueva York.

Vich, Victor

2011 Desobediencia simbólica. Performance, participación y política al final de la dictadura fujimorista, en *Estudios avanzados de performance*, Diana Taylor y Marcela Fuentes (eds.). Fondo de Cultura Económica. México: 377-400.

Memorias de piedra verde: miradas simbólicas de las reliquias toltecas

Stephen Castillo Bernal*

Museo Nacional de Antropología, INAH

RESUMEN: *Las placas de piedra verde son características del periodo Epiclásico (650-900 d.C.), en ellas se encuentran plasmadas las memorias de los guerreros, dignatarios y sacerdotes. Mediante este texto se realiza un análisis simbólico y contextual de diversas placas recuperadas en los sitios de Xochicalco (650-900 d.C.) y de Tula (900-1200 d.C.), fundamentado en los significados simbólicos y anímicos que los toltecas le asignaron a esta clase de objetos.*

Al abrigo de la teoría del ritual de Victor Turner [1980, 1988], se avanza en una interpretación alterna de estos objetos, pues se ha asumido que ellos aluden a sacerdotes en estado de trance. Se postula también que los sujetos son representaciones de muertos, depositados como reliquias cargadas de meta-mensajes de tiempos pasados y que aparecen en contextos posteriores, como Tula o Tenochtitlan.

PALABRAS CLAVE: *Toltecas, piedra verde, reliquias, ancestros, muerte.*

Memories of green stone: A symbolic look at some Toltec relics

ABSTRACT: *Green stone slabs are characteristic of the Epiclassic period (650-900 A.D.). On them, warriors, dignitaries and priests were embodied. This paper provides a symbolic and contextual analysis of several of the said plates—in this case—recovered at the sites of Xochicalco (650-900 AD) and Tula (900-1200 AD), focusing specifically on the symbolic and emotional meanings that the Toltecs assigned to this class of object.*

From the ritual theory of Victor Turner [1980, 1988], an alternative interpretation of these objects is proposed, since it has been assumed that they allude to priests in a state of trance. Here, it is postulated that the subjects are representations of the dead, deposited as relics and loaded with meta-messages from bygone times, and which appear in later contexts, such as at the sites of Tula or Tenochtitlan.

* arqueodemoniac@yahoo.com

Fecha de recepción: 10 de enero de 2019 • Fecha de aprobación: 30 de julio de 2019

KEYWORDS: *Toltecs, green stone, relics, ancestors, death.*

INTRODUCCIÓN

Las investigaciones llevadas a cabo por César Sáenz durante 1961 y 1970 permitieron entender de mejor forma a la entidad política de Xochicalco, Morelos [Garza *et al.* 2012; López Luján 1995], la cual puede situarse en el Epiclásico mesoamericano (650-900 d.C.). No obstante, sus trabajos fueron precedidos por los de Leopoldo Batres y Eduardo Noguera [Noguera 1945, 1961] y continuados por otros investigadores [González *et al.* 1984, 1986, 1993-1994; Hirth 2000, 2003]. En esta parte me enfocaré en los trabajos de Sáenz efectuados en las Estructuras A, C y en la Pirámide de las Serpientes Emplumadas, durante 1962 y 1963.

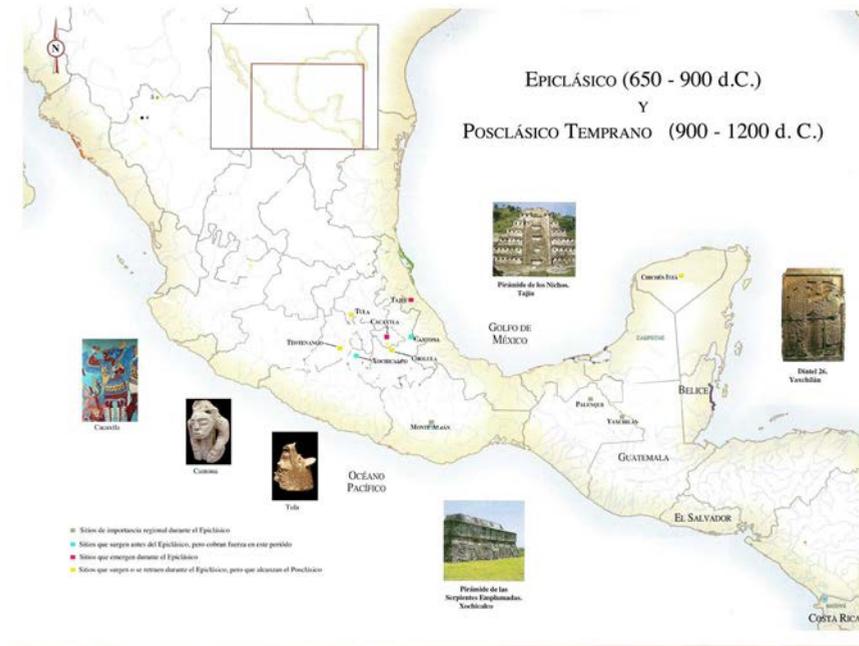


Figura 1. Algunos sitios del Epiclásico y del Posclásico Temprano. Se marca la localización de Xochicalco y de Tula [adaptado de *Arqueología Mexicana*, 2000: 32].

De acuerdo con Sáenz [1964: 12], las ofrendas de la Estructura C aparecieron cuando se practicó una cala en el centro del edificio. Una vez roto el piso, se descubrió una caja de piedra que contenía una ofrenda de caracoles

marinos. También se depositaron dos cajetes de barro, un disco y una orejera de piedra verde, “una placa o pendiente de jade que representa a un personaje con tocado en forma de fauces de serpiente y con las manos sobre el pecho en actitud ritual [...]; otra placa o pendiente de jade con una representación antropomorfa y tocado también en forma de fauces de serpiente” [*id.*] (Figuras 2 y 3).



Figuras 2 y 3. Placa de la ofrenda de la Estructura C y pendiente del Entierro 1 de la Estructura C de Xochicalco [Archivo Digital de las Colecciones del Museo Nacional de Antropología. INAH-CANON. Sala “Los toltecas y el Epiclásico”].

Sáenz descubrió un entierro humano cuando continuaba con su cala oeste, además de otras placas. El entierro presentaba un caracol trompeta, cuentas de concha y caracoles perforados, así como dos pequeños discos de piedra verde. Con respecto a las placas, nos dice:

Una placa o pendiente de jade [...] cuyo bajo relieve representa a un personaje con los brazos sobre el pecho, tocado [...] de fauces de serpiente y dos caras de perfil en la parte superior a uno y otro lado del tocado [...]; un pendiente antropomorfo de jade con tocado estilizado figurando fauces de un ofidio [...]; otro pendiente, cabecita antropomorfa en jade, con tocado muy estilizado imitando fauces de serpiente [*ibid.*: 13]. (Figuras 4 y 5)



Figuras 4 y 5. Placa y pendiente del Entierro 1 de la Estructura C de Xochicalco [Archivo Digital de las Colecciones del Museo Nacional de Antropología. INAH-CANON. Sala “Los toltecas y el Epiclásico”. Fotografía de Gabriela García].

La deposición de estas placas y pendientes verdes¹ fue una constante, pues debajo del piso de la Cámara de las Ofrendas de la Estructura A, se halló un entierro que presentaba conchas *Spondylus*, una figurilla de serpiente, puntas de obsidiana y una mano miniatura de concha marina. “Debajo del maxilar inferior había un pendiente de jade que representa una cara antropomorfa, de perfil, con tocado formado por una cabeza de serpiente y plumas, parecido al que ostentan los personajes de los bajorrelieves en el talud inferior de la Pirámide de las Serpientes Emplumadas” [Sáenz 1962: 27].

Cuando se exploró la Pirámide de las Serpientes Emplumadas se encontraron otras dos ofrendas. Se hallaron a cinco metros de la parte superior de la pirámide, sobre un piso de estuco inferior. “Las ofrendas [...] se depositaron [...] cuando se construyó la Estructura 2” [Sáenz 1963: 13]. La Ofrenda 1, ubicada al centro de la Estructura 3 de la pirámide, presentaba una vasija de alabastro, un caracol marino decorado, cajetes de barro y “dos placas o pendientes de jade, un poco deterioradas por el contacto con un disco

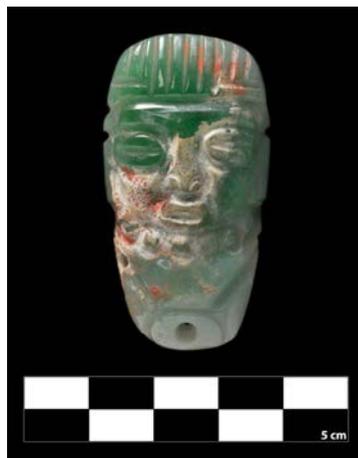
¹ Los yacimientos de jadeíta reportados para el área mesoamericana se hallan en Guatemala, en las inmediaciones del Río Motagua, cerca de Kaminaljuyú [Bishop *et al.* 1998]. No obstante, “ha sido posible ubicar otros yacimientos de jade al oeste del río Motagua: el primero en el valle de Salamá, Baja Verapaz, y otro en Alta Verapaz, en las localidades de Saltán, Quebrada de los Pescaditos y Morazán [Harlow *et al.* 2011], ambos en Guatemala [Andrieu y Jaime Riverón 2010] [Fillooy *et al.* 2013: 116].

fragmentado de piedra que contenía una capa de óxido de hierro (limonita)" [*id.*]. (Figuras 6 y 7)



Figuras 6 y 7. Placas con óxido de hierro asociadas con la Ofrenda 1 de la Pirámide de las Serpientes Emplumadas [Fotografías de Gabriela García].

Por su parte, el Entierro 1 también fue depositado sobre el piso de la Estructura 1, cuando se construyó la Estructura 2. Se trata de un entierro secundario acompañado de caracoles, un disco de piedra con una capa de limonita y “dos placas o pendientes de jade, una de las cuales representa a un personaje de cuerpo entero, con tocado de fauces de serpiente [...], y la otra, una cabeza antropomorfa con adorno serpentino y en la parte superior de la cabeza y a ambos lados de la cara” [*ibid.*: 16]. Finalmente, el Entierro 2 presentaba una figurilla antropomorfa de piedra verde, “con pequeñas perforaciones a los lados y en la parte posterior y longitudinal, lo que indica que sirvió para colgarse o bien para coserla al vestido [...]; otro pendiente de jade, antropomorfo, con varias perforaciones para sujetarse por medio de algún hilo” [*id.*]. (Figuras 8, 9, 10 y 11)



Figuras 8 y 9. Cabeza antropomorfa del Entierro 1 y figurilla con restos de cinabrio del Entierro 2 de la Pirámide de las Serpientes Emplumadas [Fotografías de Gabriela García].



Figuras 10 y 11. Placa asociada con el Entierro 1 de la Pirámide de las Serpientes Emplumadas y objeto de la Tumba II del Templo XVIII de Palenque [Archivo Digital de las Colecciones del Museo Nacional de Antropología. INAH-CANON. Sala "Los toltecas y el Epiclásico"; tomado de Sáenz 1963].

Las placas, a decir de Sáenz, presentan gran parecido con otra recuperada en la Tumba 2 del Templo XVIII de Palenque: “esta placa o pendiente de Palenque, ostenta, en la parte superior, en los extremos, dos cabezas de perfil, similar a la encontrada dentro de la pirámide de Xochicalco” [*ibid.*: 21-22]. Así, este tipo de utillajes fueron depositados como ofrendas propiciatorias o de clausura de edificios, aunque también como ornamentos de legitimidad de dignatarios, como atestiguan las ofrendas asociadas con enterramientos.

Estas piezas de jade halladas en Xochicalco no parecen haber sido hechas aquí, sino traídas por comercio o con el fin de depositarlas como ofrendas. Es posible que fueran guardadas durante algún tiempo, de la misma manera que en la actualidad se conservan las joyas preciosas y pasan de un dueño a otro. Cosa semejante ha sucedido, por ejemplo, en Chichén Itzá, en donde se encontraron dentro del Cenote Sagrado, jades del periodo Clásico, tales como una cuenta tallada casi seguramente en Palenque, según Thompson, y que nos da la fecha de 690 D.C. [*ibid.*: 23].

Hasta el momento no se sabe qué entidad política se beneficiaba del intercambio de este tipo de artefactos.² Lo que sí es seguro es que este tipo de objetos se encuentran en diferentes asentamientos del Epiclásico (650-900 d.C.) e incluso en otras ciudades de periodos posteriores.

En su trabajo sobre la dinámica interregional del Epiclásico, Solar propone que las placas tienen un significado religioso:

De ser cierto que se sepultó a los individuos con sus pertenencias, es posible que fueran en vida representantes de algún culto, y que las placas de piedra verde fueran un distintivo de esa cualidad. Al hablar de las suyas, Jorge Acosta señala que son imágenes de sacerdotes, puesto que no portan armas [...]. Claro que es difícil asegurar si hubo “armas” [...], pero en contextos iconográficos donde

² El asunto es complicado, pues si la mayoría de los objetos de jadeíta fueron extraídos del área de Motagua, es factible suponer que su explotación debió gestarse por poblaciones mayas y, probablemente, la invención de la iconografía de las placas provino de esas regiones. De hecho, “el apogeo de su explotación prehispánica ocurrió durante el periodo Clásico” [Melgar *et al.* 2018: 125], disminuyendo en el Posclásico. Por ello mismo, durante el Posclásico comienza un proceso de reutilización de objetos de jadeíta: “desde el Posclásico Temprano se fueron reciclando muchas piezas procedentes de sitios de las tierras bajas del sur. En su mayoría, los objetos habían sido elaborados durante el Clásico Tardío, tal como se observa en materiales del Cenote Sagrado de Chichén Itzá” [*id.*]. Pero también debemos considerar que estos objetos fueron manufacturados con materias primas diferentes a la jadeíta del Motagua, como la diorita o el cuarzo verde.

creo que se representan los jades figurativos siendo portados, quienes los llevan no usan armas, sino que expresan una actitud ceremonial [Solar 2002: 56-57].

La propuesta se sustenta en los contextos de los objetos, asociados con entierros de personajes de las élites, como en Xochicalco. Los personajes plasmados en las placas, a decir de Solar, expresan actitudes reflexivas, por lo que pudieron ser sacerdotes u oficiantes de cierto culto a Quetzalcóatl, sobre todo los que son ataviados con tocados de serpiente [*ibid.*: 67]. Otra interpretación sobre las placas es la de Testard [2014], quien muestra que estos objetos fungieron como símbolos de poder y de exhibición entre los dirigentes de ciertas entidades políticas del Epiclásico en el Centro de México, como Cacaxtla-Xochitécatl, Xochicalco, Cantona y Cholula.

LOS DIGNATARIOS DE TULA Y SUS RELIQUIAS

En 1950, Jorge Acosta exploró la Sala 1 del Palacio Quemado de Tula. En su intervención, descubrió lápidas esculpidas, clavos arquitectónicos y remates estucados en forma de caracoles cortados que decoraban el edificio. También detectó tres altares. En su exploración del altar sur se halló una ofrenda:

[...] que se encontraba a 25 cm. de profundidad y que consiste en un recipiente cilíndrico con tapa, hecho en piedra caliza y pintado de rojo. En su interior se encontró una placa de jade y 18 cuentas de concha. La placa que todavía conserva bastante pintura roja, tiene perforaciones para ser usada como pendiente. Es de color verde oscuro y en ella se talló magistralmente una figura humana que ocupa toda la superficie de una de sus caras [Acosta 1956: 104]. (Figura 12)



Figura 12. Placa recuperada en la Sala 1 del Palacio Quemado de Tula [Archivo Digital de las Colecciones del Museo Nacional de Antropología. INAH-CANON. Sala “Los toltecas y el Epiclásico”].

El personaje se encuentra “con la mano izquierda sobre el pecho, lleva orejeras circulares y como tocado, un gran penacho que le cae a ambos lados. El cuerpo es desnudo con excepción de una corta faldilla atada por medio de un cinturón, cuyas puntas cuelgan por delante” [*Idem*]. Acosta continuó hasta llegar al piso de la sala. Una vez ahí, lo rompió, descubriendo un fogón cuadrangular en cuyo “interior había una gran cantidad de ceniza y en la parte superior, una pequeña figurilla de piedra verde que, por desgracia, estaba muy deteriorada por la acción del fuego” [*id.*].

En 1954, Acosta [1957] exploró la Sala 2 del Palacio Quemado. Las excavaciones revelaron interesantes hallazgos, como un Chac Mool y un altar ubicado detrás de la escultura. Acosta realizó un sondeo al interior del altar y “halló un recipiente de piedra de forma cilíndrica y con tapa, también pintado de rojo. Estaba colocado dentro de una burda construcción hecha a base de piedra sin labrar” [Acosta 1957: 152].

Dentro de la caja de piedra se recuperó una placa de piedra verde, dos conchas y 16 cuentas del mismo material:

La placa fue usada seguramente como pectoral, en vista de que tiene dos perforaciones laterales. Sobre una de sus caras tiene esculpida una bella figura humana vista de frente. Los cabellos están sujetos sobre la frente con un adorno circular y caen a los lados con rizos. Lleva dos orejeras circulares y sobre el pecho pende un collar de cuentas esféricas. Tiene las manos sobre el tórax [...] El cuerpo está desnudo, con excepción de una corta faldilla con flecos que está amarrada al frente con una ancha cinta. No lleva calzado [...] Es importante, además, que el individuo lleva los ojos cerrados, lo que hace suponer que se trata de la representación de un muerto [*ibid.*: 152-153]. (Figura 13)



Figura 13. Personaje antropomorfo recuperado en la Sala 2 del Palacio Quemado [Tomado de Acosta 1957].

Al parecer, el Palacio Quemado fue un espacio no tanto habitacional, sino un aposento para la celebración de importantes ceremonias religiosas o políticas [Gamboa 2007; Jiménez y Cobean 2016: 175]. Guevara [2004] plantea que el Palacio Quemado no presenta “indicadores” habitacionales que lo habiliten como tal, por lo que asume que fungió como sede de consejos de los dignatarios de Tula, sobre todo por la existencia de banquetas y respaldos. Esta idea ya había sido esbozada por Acosta [1956]. Por su parte, Kristan-Graham [2015: 112] propone que el Palacio Quemado, pese a adolecer de evidencias de artefactos domésticos, puede seguir siendo considerado como un palacio. Lo anterior en virtud de que los palacios evocan lugares de la memoria.

El Edificio 3 contiene algunas funciones burocráticas de un palacio: tiene cuartos para asuntos gubernamentales, espacios abiertos para la representación de rituales y de poder [Christie 2006: 3-6; Demarest 2006: 119-120; Evans 2001: 241-242], asientos reales y un espacio aislado con un espacio para la celebración de procesiones que llevan a la plaza de Tula Grande. Sobre todo, el edificio ofrece características elementales de una vivienda [Kristan-Graham 2015: 112; la traducción es mía].

El Palacio Quemado cuenta con tres grandes salas con columnas y pilastras. Las salas 1 y 2 presentan banquetas y respaldos de piedra, destacando las procesiones de dignatarios y de guerreros de la sala 2 y del vestíbulo 1 [Moedano 1947; Kristan-Graham 1993; Jiménez y Cobean 2015]. Este edificio cuenta con impluvios que permitían captar agua e iluminar las salas, así como lápidas esculpidas, remates y clavos arquitectónicos que decoraban la parte superior de los muros. Estas lápidas, algunas aún con restos de pintura azul y roja, consistían en tres motivos: personajes recostados ricamente ataviados a la usanza tolteca, discos solares o *tezcacuitlapilli* y vasijas rituales o *cuauhxicalli* que contenían ofrendas divinas, como corazones humanos [Acosta 1956: 95-104]. Estas lápidas alternaban en las tres salas y, seguramente, transmitían una narrativa mítica o histórica de las dinastías toltecas (figura 14).

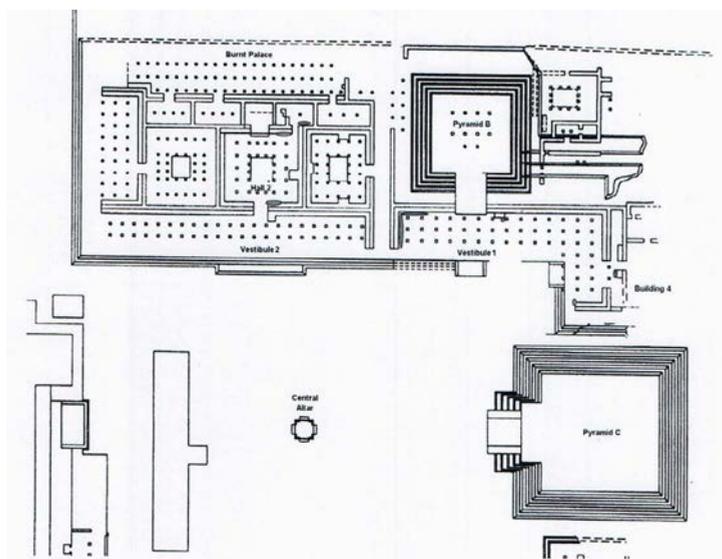


Figura 14. Sección del recinto sagrado de Tula. Se aprecia el Palacio Quemado, los vestíbulos y la Estructura B. Se somborean las banquetas con personajes [Tomado de Jiménez y Cobean 2016: 156].

Algunos investigadores [Kristan-Graham 1989, 2015; Suárez *et al.* 2007: 48-50] han postulado que los personajes recostados de las lápidas constituyen la representación de guerreros toltecas muertos, posiblemente en batalla, rememorando sucesos históricos o míticos [Mastache *et al.* 2009: 290-328], “comparables a los ‘huehueteteo’ o ‘guerreros ancestrales muertos’, ilustrados en la página 33 del *Códice Borgia*” [Kristan-Graham 2015: 98]. Las indumentarias de los personajes revelan que se tratan de personajes de las élites toltecas, pues se encuentran ataviados con las mejores galas de la época: discos solares o *tezcacuitlapilli*, pectorales de mariposa estilizada, armas curvas, lanza dardos, narigueras, tocados, al igual que cetros de mando. Con seguridad, estas figuras recostadas fueron la representación de héroes o dignatarios, reales o ficticios.

De entre las lápidas excavadas en la Sala 1 del Palacio Quemado destaca una que representa a un personaje barbado. De acuerdo con el responsable de su exploración, el personaje:

[...] lleva un arma curva y sobre el brazo tiene enrollada una banda de algodón acolchada [...] Con la derecha empuña al mismo tiempo, un *átlatl* y un elaborado báculo en forma de serpiente emplumada. Lleva, además, una ancha

pulsera, *macuextli*, decorada con piedras preciosas. Aunque el cuerpo del individuo se encuentra deteriorado, se ve un collar sencillo de cuentas esféricas, *chalchihcozcatl* y más abajo, lo que parece ser un pectoral en forma de cabeza humana con colgajos [Acosta 1957: 122]. (Figura 15)



Figura 15. Lámpida de dignatario de la Sala 1 del Palacio Quemado. Nótese la reliquia que pende de su cuello [Tomado de Acosta 1957].

Nuevamente encontramos una reliquia asociada con dignatarios toltecas. La reliquia que pende del cuello del personaje, en la ilustración de Acosta, presenta los ojos cerrados, asemejándose con los personajes de las placas de piedra verde de Tula y de Xochicalco. Otra interpretación alterna a que el objeto que pende del cuello del dignatario sea una cabeza trofeo y no una reliquia.

Otro ejemplar de piedra verde fue hallado en el asentamiento tolteca de Sabina Grande, en Huichapan, Hidalgo [cf. Carrasco y Farías 2005; López Aguilar 2014]. El ejemplar fue hallado como parte de las pertenencias de un personaje de élite tolteca que residía en el sitio. El personaje, nombrado Ocho Ojo de Reptil, portaba “un collar de piedras preciosas que contenía una placa con ese glifo, así como una efigie tipo retrato y un collar de cuentas de concha” [López Aguilar 2014: 51]. La aparición de estos ornamentos de piedra verde en lugares alejados de las grandes urbes mesoamericanas, hace pensar en la potencia simbólica que estos objetos conferían como jerarquía y ascendencia real.

La última reliquia que presentaré fue descubierta en 2011 por el equipo de trabajo del arqueólogo Luis Gamboa, adscrito al Centro INAH Hidalgo. Se trata de una concha marina esgrafiada. Los investigadores realizaron un salvamento en las inmediaciones del recinto de Tula, pues se pretendía

construir una escuela particular. Se excavó una unidad doméstica de élite, en tanto que los fragmentos de la concha fueron recuperados de una fosa saqueada. Lamentablemente el informe técnico de la excavación aún no ha sido culminado.

La concha transmitía una narrativa cosmogónica y política a través de sus diseños. Lamentablemente, la escena únicamente permite apreciar a dos personajes completos. El primero se trata de un numen: la deidad de la muerte nahua *Mictlantecuhtli*. El dios fue representado horizontalmente, lo que sugiere que la intención fue plasmar a la deidad en una actitud de vuelo o flotando.

La iconografía del dios de la muerte es completamente tolteca. El personaje presenta dos armas de esa colectividad: el arma curva que sostiene con su mano izquierda; mientras que, con la derecha, un *atlatl* o lanza dardos. Su cara descarnada y su nariz formada por un cuchillo de pedernal reafirman la identidad del dios (figura 16).

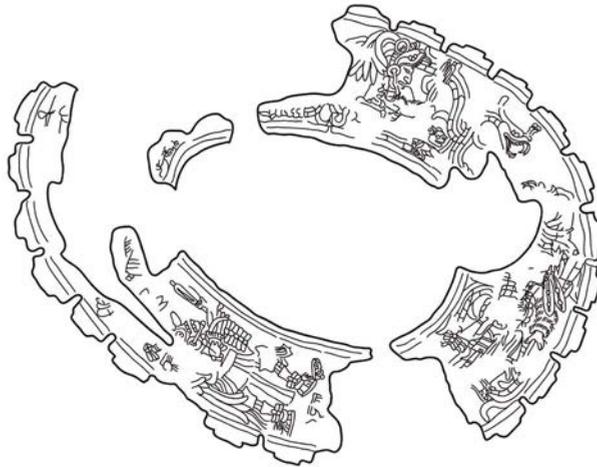


Figura 16. Esquema de la concha esgrafiada tolteca
[Dibujo de Griselda Ramírez, MNA].

Otro personaje que decoró la escena y del cual únicamente se puede apreciar su brazo, se ubica a la izquierda de *Mictlantecuhtli*. Se trata de un brazo cubierto con una prenda peluda y sostiene lo que parece ser un arma curva. A su izquierda se halla el tercer sujeto de la narrativa de la concha.

Parece ser que el personaje central del objeto fue la tercera entidad, que se encuentra sentada sobre un trono de puma. El sujeto se encuentra

representado de perfil y porta un yelmo de serpiente del cual penden plumas que intentan enroscarse hacia su nuca. El yelmo de serpiente acusa una cresta y, en la parte medial de ésta, un círculo con otro más pequeño en su interior. El personaje presenta una orejera tubular y un pectoral semicircular con colgajos, cuya decoración permite suponer que trataba de representar un rostro humano, similar a las reliquias mencionadas [Castillo *et al.* 2018]. (Figuras 17 y 18)



Figura 17. Concha tolteca esgrafiada [Archivo Digital de las Colecciones del Museo Nacional de Antropología. INAH-CANON. Sala “Los toltecas y el Epiclásico”].



Figura 18. Acercamiento al personaje central de la concha. Nótese la reliquia del dignatario.

Como podemos apreciar, los espacios destinados para rememorar sucesos míticos o históricos toltecas, presentaron ofrendas. Específicamente, las salas 1 y 2 del Palacio Quemado, donde se depositaron dos placas de piedra verde dentro de dos cajas de piedra. Asimismo, en el Palacio Quemado se incorporaron lápidas de dignatarios. El personaje de una lápida presenta una reliquia sobre su pecho. Finalmente, un posible dignatario de Tula plasmado en una concha presenta una reliquia que pende de su cuello. El material fue hallado dentro de un complejo residencial de élite. ¿Cuál es la constante? Las placas y sus representaciones se asocian con el ejercicio del poder. Se vinculan con las ofrendas propiciatorias de los edificios; aunque, al contrario que con las placas de Xochicalco, las de Tula no se asociaron con enterramientos, pero sí con dignatarios. Así, las placas se asocian con el poder, con la realeza, ¿con los muertos?

LAS PLACAS DE PIEDRA VERDE COMO CÓDIGOS SIMBÓLICOS

Las placas con motivos antropomorfos y míticos reflejan un meta mensaje simbólico susceptible de decodificarse a partir de las características formales y por su contexto. Me atrevería a decir que formaron parte de determinados rituales precolombinos. Lamentablemente es difícil reconstruir un ritual desde la cultura material arqueológica, porque no podemos atestiguar cómo se encadenaron en vivo los performances rituales. Sin embargo, la clausura de edificios, así como la inhumación de personajes demandó toda una parafernalia ritual.

De acuerdo con Turner [1980: 21], los rituales constituyen “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual”. Si las placas se incorporaron en rituales precolombinos, entonces es factible concebirlas como símbolos que condensaron diversos meta mensajes. Bajo este pensamiento, entenderemos como símbolo toda construcción cultural que “tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento” [*id.*]. Así, los símbolos pueden ser desde objetos, actividades, “acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual” [*id.*].

La condensación de significados es característica de los símbolos, por lo que los símbolos rituales fungen como detonantes de determinadas acciones. Precisamente, la condensación es una de las características de los símbolos:

“muchas cosas y acciones representadas en una sola formación” [*ibid.*: 30]. El segundo elemento constituyente de los símbolos es su generalidad:

[...] un símbolo dominante es una unificación de *significata* dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento. Esas cualidades o esos vínculos de asociación pueden en sí mismos ser totalmente triviales o estar distribuidos al azar o muy ampliamente por todo un ancho abanico de fenómenos. Su misma generalidad les permite vincular las ideas y los fenómenos más diversos [*ibid.*: 30-31].

La polarización de sentido forma el tercer constituyente de los símbolos. Así, los símbolos detentan un polo ideológico y uno sensorial. Si bien el primero se encuentra encadenado a las metáforas construidas y aceptadas en torno a un símbolo, en el polo sensorial “el contenido está estrechamente relacionado con la forma externa del símbolo” [*ibid.*: 31].

¿Por qué revisar la semántica ritual de los símbolos? Las placas de piedra verde, así como sus representaciones en otras materias, tuvieron la capacidad de evocar diversos significados, recordando acontecimientos míticos o históricos entre sus observadores. Asimismo, las cualidades morfológicas de los personajes representados pueden concebirse como símbolos dominantes, aglutinando significados dispares en uno solo, invariable y socialmente establecido.

En las sociedades tradicionales los rituales persiguen la transformación de la percepción de la realidad del participante del *performance*: se aspira a una transformación de corte ontológico, como los ritos de paso [Van Gennep 2008 (1969)]. Por su parte, en las sociedades contemporáneas los rituales buscan la confirmación social, adquiriéndose nuevos estatus apoyados por las instituciones políticas o jurídicas [Turner 1980: 105]. ¿Será posible que entre algunas colectividades precortesianas hayan coexistido ambas finalidades? En efecto, los ritos de iniciación, independientemente de sus fases de separación, margen y agregación [Turner 1988: 101], demandan una transformación ontológica; pero también un ritual de entronización legítima a ciertos actores. Ambas finalidades no se oponen entre sí, sino que se complementan para tornar la norma deseable.

LAS PLACAS DE PIEDRA VERDE Y SUS SÍMBOLOS DOMINANTES

Ya había comentado que las abstracciones asociadas con un símbolo emanan de los polos ideológicos y sensoriales de sus observadores. Asimismo, la condensación de sus semánticas se aglutina en un receptáculo simbólico,

dando forma a un símbolo dominante, capaz de generalizar los significados más dispares y hasta contradictorios en una sola formación. Desde esta línea de pensamiento, deseo abstraer la generalidad simbólica de las placas a partir del análisis del polo sensorial.

La característica principal de los personajes representados es su rostro, que puede concebirse como el símbolo dominante de la construcción semántica. En efecto, los sujetos presentan los ojos cerrados. El esgrafiado que delinea los ojos de los personajes, similares a un grano de café, reafirma esa intencionalidad. Por su parte, los ojos cerrados muestran quietud y tranquilidad. A ello debemos aunar los elaborados tocados que presentan los sujetos. Si bien los tocados más elaborados son los de los sujetos de Xochicalco, los de Tula no se quedan atrás, aunque estos últimos no presentan elementos zoomorfos.

Con base en lo anterior, el rostro de los personajes y su postura pueden concebirse como los símbolos dominantes de las placas. Lo anterior se enmarca en el polo sensorial de los objetos. La primera impresión que causa el rostro de los personajes es que se encuentran muertos y no constituyen “sacerdotes en estado de trance o meditando”. Pero no son cualquier muerto, puesto que las entidades humanas portan elaborados collares de cuentas y orejeras. La disposición de las extremidades superiores también podría aludir al concepto muerte: muchos de los sujetos representados de cuerpo entero presentan los brazos flexionados hacia su vientre. En ocasiones portan un objeto circular, hasta el momento desconocido por el autor. Asimismo, los brazos flexionados reafirman el meta mensaje de muerte, pues se asemejan a la disposición de los bultos mortuorios.

La aparición de elementos serpentinicos en los tocados de los sujetos de Xochicalco, hablan de la importancia de los ofidios entre esta colectividad. Sin embargo, esta concepción no es exclusiva de los antiguos xochicalcas, pues las serpientes se han asociado con muchas representaciones de dignatarios toltecas en esculturas y estelas [Jiménez 1998; Jiménez y Cobean 2016]. Postulo lo anterior de acuerdo con López Austin y López Luján, quienes desarrollan su esquema de las entidades políticas que se rigieron bajo el esquema *zuyuano*. Al decir de estos autores, la concepción *zuyuana* se estructuró con base en el culto y en la ordenación social a través de la Serpiente Emplumada, divinidad creadora de los seres humanos, de las etnias del México antiguo, así como de sus dioses patronos: “Serpiente Emplumada [...], el dios del amanecer, transmitía la autoridad a sus representantes terrenales, y éstos, a su vez, refrendaban los cargos de los ‘señores naturales’” [López Austin y López Luján 1999: 64-65].

Por tanto, la representación de serpientes en los tocados reafirma la jerarquía del sujeto. Un dirigente amparado por una deidad ancestral y ordenadora del cosmos. Los elaborados tocados serpentiformes serían símbolos instrumentales³ cargados de un meta mensaje de poder y de jerarquía.

Los últimos símbolos instrumentales que reafirman el mensaje dominante "muerte", están dados por las características contextuales de los objetos. La asociación de las placas con enterramientos, como las de Xochicalco reafirman el mensaje simbólico de muerte. Pero también la disposición de estos elementos como ofrendas de clausura de edificios de Xochicalco y de Tula remiten simbólicamente al concepto de muerte: se mata una estructura de la pirámide y sobre ésta se construye otra.

Por otro lado, las placas de piedra verde recuperadas en Xochicalco y en Tula se encontraban asociadas con elementos marinos: conchas y caracoles. De acuerdo con López Austin [1994], el Tlalocan era el dominio de los muertos, pues el dios Tláloc escogía a algunos muertos para ingresarlos a este dominio. Así, los elementos acuáticos que aluden al numen, como las conchas y los caracoles también tienen un vínculo simbólico con la muerte, con el inframundo acuático. Lo anterior se ha corroborado con los análisis simbólicos de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan [López Luján 1993]. Lo anterior vuelve a poner de relieve la carga simbólica de muerte de los personajes de las placas de piedra verde.

LOS ANCESTROS, SU LEGITIMIDAD, SUS RELIQUIAS. CONSIDERACIONES FINALES

Como se afirmó, la semántica que trataban de plasmar las placas de piedra verde no se relacionaban con los oficios religiosos, sino con la transmisión de un meta mensaje claro: la muerte. En efecto, los personajes representados en estos objetos constituyen muertos. ¿Pero por qué los dignatarios de Tula preservaron artefactos de este tipo, continuando con una tradición de al menos 300 años?

Al parecer, la respuesta la había esbozado desde hace más de cincuenta años Sáenz [1963: 23], al considerarlas como objetos de alto valor simbólico que son celosamente protegidos y que pasan de generación en generación. Son reliquias, pues aluden a una huella o a un vestigio de cosas o historias pasadas. Estas reliquias, entonces, aluden a los ancestros míticos de las élites toltecas, que sucumbieron a la flecha del tiempo. Pero estas reliquias también formaron parte de un código simbólico.

³ Un símbolo instrumental, de acuerdo con Turner [2007: 35], constituye un medio artificial para el fin de cada ritual, como signos referenciales.

El conservar reliquias para ser depositadas como ofrendas propiciatorias de edificios de Xochicalco o del Palacio Quemado de Tula nos habla de la concepción animista que los pueblos mesoamericanos tuvieron. En efecto, se asumía que el guardar o depositar en diferentes estructuras la representación material de los ancestros haría que las fuerzas incorpóreas circularan entre el mundo de los vivos y de los muertos o entre los humanos y los no humanos [Descola 2012 (2005)]. Se buscaba estar en contacto con las esencias de los ancestros, que protegerían a sus descendientes, directos o ficticios [McAnany 2000 (1995)].⁴

Es factible que algunas placas de piedra verde, manufacturadas en el Clásico Maya (250-900 d.C. —que incluye al Epiclásico del Centro de México [650-900]—) hayan sido conservadas en épocas posteriores. Esto no se pone en duda, pues como enuncian Melgar *et al.* [2018: 125], desde el Posclásico Temprano, pasando por el Posclásico Tardío, muchos objetos de este tipo fueron reutilizados: “esto explicaría que los mexicas estuvieran recuperando un gran número de reliquias que coinciden estilísticamente o tecnológicamente con piezas de sitios mayas del Clásico”.

Sin embargo, es plausible que en épocas posteriores al Clásico Maya o al Epiclásico del Centro de México se hayan manufacturado otras, evidenciando los estilos y técnicas de la época, posiblemente por mayas del Posclásico [*ibid.*: 181] o por artesanos de otras latitudes. Si nos atenemos a los ejemplares revisados, veremos que existen diferencias morfológicas entre los de Xochicalco y los de Tula. Los personajes de Xochicalco presentan elaborados tocados en forma de ofidios, presumiblemente serpientes emplumadas. Por su parte, las dos placas excavadas por Acosta no representaron a este animal. Sin embargo, la mítica serpiente emplumada sí se encuentra asociada con el personaje central de la concha esgrafiada. Recordemos que este sujeto porta una reliquia.

Pero si las reliquias de piedra verde fueron manufacturadas en diferentes tiempos, ¿entonces sus cargas simbólicas fueron diferentes? En lo absoluto, sin caer en un estatismo ontológico, considero que éstas seguían manteniendo el meta mensaje original: ancestralidad, muerte y renovación. Sus símbolos dominantes siguen siendo los mismos, pues perpetúan los elementos axiomáticos del ritual: ojos cerrados alusivos a occisos y carencia de movilidad. Aquí cabría la interrogante de pensar que las placas de la

⁴ Cuando hablo de ancestros ficticios me refiero a los casos en que una colectividad se apropia de una ascendencia ficticia para legitimarse. Es el caso de algunas ofrendas excavadas en el Templo Mayor de Tenochtitlan, donde se han recuperado artefactos de otras épocas y regiones, como Teotihuacan y Tula [López Luján 1993, 1994, 2006].

lápida tolteca y del personaje esgrafiado en la concha hayan sido cabezas trofeo, recurrentes en el área maya. Ésta sería una hipótesis alterna, pero siguen estando enmarcadas en el meta mensaje muerte. De hecho, una cabeza trofeo constituye una reliquia.

Incluso, la materia prima de las placas podría remitir a un similar significado simbólico. El jade, la serpentina u otras piedras verdes metonímicamente se relacionan con el mundo acuático, porque sus tonalidades facilitan la comparación. Entre los pueblos mesoamericanos, las piedras verdes o *chalchihuites* fueron asociados con el agua, con lo precioso, con el crecimiento de la vegetación [cf. Taube 2005]. Eran objetos sagrados, de vida, de renovación, de líquidos. Como mencioné, los contextos de las placas de piedra verde de Xochicalco y de Tula se asociaron con elementos marinos, los cuales se vinculan con el inframundo acuático, el mítico Tlalocan, lugar de la muerte. Esta nueva interpretación se sustenta en el hecho de que no han sido recuperadas reliquias similares a éstas manufacturadas sobre otros materiales. La intencionalidad es plasmar a sujetos míticos muertos en piedras verdes, alusivas al inframundo y, consecuentemente, a la muerte. Las piedras verdes, como materia prima, serían un símbolo instrumental del ritual de ancestralidad. Un contraejemplo a este último argumento sería la acción de utilizar pigmentos rojos sobre ellas, como algunos de los objetos mencionados. No obstante, como argumenta Gazzola [2004] para el caso de Teotihuacan, el cinabrio esparcido sobre los finados tenía una connotación simbólica que lo vinculaba con la sangre. Esta misma sangre podría permitir que el occiso volviera a tener vida. Por ello, el uso de minerales rojos sobre algunas placas (figuras 9 y 12)⁵ podría reafirmar el carácter mortuorio de estas piezas y reflejar la idea de que se trata de sujetos que, posiblemente, volverán a la vida.

Con base en estas reflexiones y en las características de los contextos, puedo argumentar que las placas de piedra verde formaron parte de un complejo simbólico de ancestralidad y de legitimidad política entre los antiguos toltecas. Si bien únicamente se han recuperado tres objetos de este tipo en el Palacio Quemado de Tula, la escultura y la concha esgrafiada que representan a dignatarios toltecas con reliquias, me hacen pensar en la importancia de la concepción animista. Pero también han aparecido en sitios periféricos toltecas, como Sabina Grande. Quizá estas placas aludían a las primeras dinastías de gobernantes de ciertas entidades políticas y en

⁵ No podría asegurar que en el caso de las figuras 6 y 7 obedecieran a esta misma lógica, en virtud de que Sáenz argumenta que los objetos se mancharon por el óxido de hierro, tras la descomposición de un disco depositado junto a las placas.

la larga duración esta tradición perduró. Vale la pena señalar que existe otra representación escultórica tolteca que presenta una hipotética reliquia: un atlante miniatura [Jiménez 1998: 63-65] recuperado en el escombros norte del Edificio B de Tula. La cuestión es que, de toda la escultura tolteca analizada por Jiménez, únicamente se aprecian dos ejemplares con reliquias: la que acabo de mencionar y la de la lápida del Palacio Quemado (figura 19).



Figura 19. Atlante miniatura con reliquia [Tomado de Jiménez 1998: 63].

Últimas interrogantes: ¿Por qué algunas esculturas mexicas de deidades antiguas presentan reliquias? Me refiero a Huehuetéotl, Tláloc y Tepeyótl. Si partimos de la idea de que las reliquias hacen alusión a la ascendencia real o mítica, ¿quiénes son los ancestros de estas deidades? ¿Acaso estamos ante la representación de los dioses creadores del Universo y cuyos hijos o dioses menores le imprimieron orden al mundo de los hombres? Es más que clara la herencia tolteca en la cosmogonía mexica [López Luján 2006], pues por ejemplo, La Casa de las Águilas constituye un recinto que rememora la toltequidad. Incluso, en el máximo recinto mexica han sido recuperadas vasijas tipo Plumbate, características del apogeo de Tula, como reliquias [Román y López Luján 1999: 36-39]. Baste recordar la escultura del dios viejo del fuego excavado en las inmediaciones del Templo Rojo de México-Tenochtitlan. Dicha escultura constituye un arcaísmo,

pues representa a un dios del fuego a la usanza teotihuacana, con rasgos mexicas [López Austin 1985]. La deidad ancestral, además, porta una reliquia que pende de su cuello. Esta reliquia, a decir de López Austin [1985: 263], es similar a una placa de piedra verde recuperada en los rellenos del recinto sagrado. Si la placa se depositó en los rellenos, entonces cabe la posibilidad de que estuviera cargada de un meta mensaje de muerte, pues se mataba una estructura para dar cabida a una nueva. ¿Acaso los mexicas copiaron de los toltecas la concepción anímica de las reliquias? Franca-mente no lo creo, pues estas ideas se remontan mínimamente a 600 años atrás. Sin embargo, existe una vasija tipo Plumbate excavada en una unidad doméstica tolteca cerca del núcleo urbano de Tula que representa a un jaguar, y que presenta un esgrafiado en su pecho que quizás aluda a una reliquia [Toxtle 2012]. (Figuras 20, 21 y 22)



Figuras 20 y 21. Dios enmascarado del fuego. Nótese la reliquia que pende de su cuello; reliquia excavada en el escombros del Templo Mayor de Tenochtitlan [Tomadas de López Austin 1985].

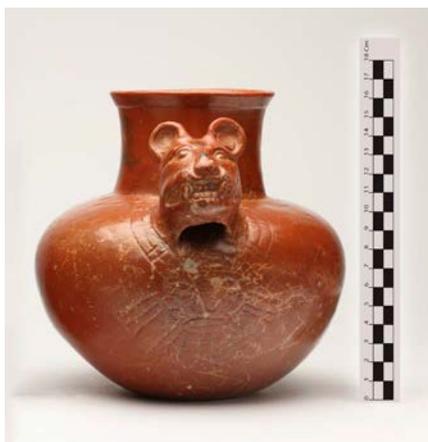


Figura 22. Vasija Plumbate. El jaguar presenta una posible reliquia [Archivo Digital de las Colecciones del Museo Nacional de Antropología. INAH-CANON. Sala “Los toltecas y el Epiclásico”].

No obstante, si algo queda claro es que las placas de piedra verde son reliquias de ancestros míticos o reales. Son personajes muertos, cuyas hazañas, proezas o poderes se trataron de obtener desde una concepción animista y mediante una serie de rituales que encadenaban símbolos dominantes e instrumentales. De esta manera, estos rituales se condensaron en símbolos materiales, aglutinando los saberes, los tabúes y las concepciones sobre la muerte y la ancestralidad en diferentes épocas. Los antiguos xochicalcas, los toltecas, los mexicas y muy probablemente todos los pueblos mesoamericanos cayeron bajo los influjos de esta creencia. La cuestión es que las creencias son actos de fe y la fe, al igual que sus contenidos simbólicos, cambia con el devenir de los tiempos. Por ello, me atrevo a decir que las reliquias entre los toltecas legitimaban política e ideológicamente a sus portadores, recordándoles un pasado real o mítico que transmitían a sus súbditos mediante un ejercicio de poder.

REFERENCIAS

Acosta, Jorge

- 1956 Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hgo. durante las VI, VII y VIII temporadas. 1946-1950. *Anales del INAH*, 37: 37-115.
- 1957 Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hgo., durante las IX y X temporadas. 1953-1954. *Anales del INAH*, 38: 119-169.

Bishop, Ronald, Dorie Reents-Budet, Virginia Fields y David Mora

1998 El jade de Costa Rica y la región maya en la época precolombina: sus aplicaciones en la interacción internacional, en *Los investigadores de la cultura maya*, vi (11). Universidad Autónoma de Campeche. México: 258-271.

Carrasco, Mario y Sabrina Farías

2005 *Pixeles y electrones. Estudios de los materiales líticos de una ofrenda del Valle del Mezquital*, tesis de licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Castillo, Stephen, Adrián Velázquez y Norma Valentín

2018 Una concha esgrafiada tolteca: Apuntes tecnológicos e iconográficos. *Ancient Mesoamerica*: 1-15. doi:10.1017/S0956536117000281.

Descola, Philippe

2012 [2005] *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores. Madrid.

Filloy, Laura, Diana Magaloni, José Luis Ruvalcaba y Ricardo Sánchez

2013 Las materias primas utilizadas para la manufactura de las figurillas y hachas de la Ofrenda 4 de La Venta: caracterización y fuentes de origen, en *La Ofrenda 4 de La Venta. Un tesoro olmeca reunido en el Museo Nacional de Antropología. Estudios y catálogo razonado*, Diana Magaloni y Laura Filloy (coords.). INAH. México: 103-127.

Gamboa, Luis Manuel

2007 El Palacio Quemado, Tula. Seis décadas de investigaciones. *Arqueología Mexicana*, 85: 43-47.

Garza, Silvia, Norberto González y Augusto Molina

2012 Xochicalco, Morelos, en *Diálogos con el pasado. Recuento*. INAH. México: 159-172.

Gazzola, Julie

2004 Uso y significado del cinabrio en Teotihuacan, en *La Costa del Golfo en tiempos teotihuacanos: Propuestas y perspectivas. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Teotihuacan*, María Elena Ruiz y Arturo Pascual (eds.). UNAM, INAH. México: 541-569.

Getino, Fernando y Javier Figueroa

2003 Símbolos solares en las ofrendas del Palacio Quemado de Tula, Hidalgo. *Estudios mesoamericanos*, 5: 68-81.

González, Norberto, Silvia Garza y Pablo Mayer

1984 *Informe de la temporada 84 en Xochicalco, Mor.* Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología. INAH. México.

González, Norberto, Silvia Garza, Pablo Mayer, Hortensia de Vega y Giselle Canto

1986 *Informe de la temporada 1986 en Xochicalco, Mor.* Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología. INAH. México.

González, Norberto, Silvia Garza, Claudia Alvarado, E. Melgar, Beatriz Palavicini, M. De Ángeles, F. Sánchez y J. Albaitero

1993-1994 *Informe de trabajo de campo del Proyecto Especial Xochicalco 1993-1994*. Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología. INAH. México.

Guevara, Miguel

2004 El Edificio 3 de Tula. ¿Historia de un palacio?, en *Ciencia Ergo Sum*, 11 (2): 164-170.

Healan, Dan

2012 The archaeology of Tula, Hidalgo, Mexico. *Journal of Archaeological Research*, 20: 53-115.

Hirth, Kenneth

2000 *Ancient Urbanism at Xochicalco*. University of Utah Press. Salt Lake City.

2003 La estructura urbana de Xochicalco, en *El urbanismo en Mesoamérica*, William Sanders, Guadalupe Mastache y Robert Cobean (eds.). Pennsylvania University Press. México: 258-304.

Jiménez, Elizabeth

1998 *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*. INAH. México.

Jiménez, Elizabeth y Robert Cobean

2016 Ritual Processions in Ancient Tollan: The Legacy in Stone, en *Processions in the Ancient Americas, Penn State University Occasional Papers in Anthropology*, 33: 154-178.

Kristan-Graham, Cinthya

1989 *Art, Rulership and the Mesoamerican Body Politic at Tula and Chichen Itza*, tesis doctoral. Departamento de Historia del Arte. UCLA, Los Ángeles.

1993 The business of Narrative at Tula: An Analysis of the Vestibule Frieze, Trade and Ritual. *Latin American Antiquity*, 4 (1): 3-21.

2015 Building memories at Tula: Sacred Space and Architectural Veneration, en *Memory Traces: Sacred Space at Five Mesoamerican Sites*, Cinthya Kristan-Graham y Laura Armhein (eds.). University Press of Colorado, Boulder: 81-130.

López Aguilar, Fernando

2014 Un personaje tolteca. Ocho Ojo de Reptil, en *Huichapan. Tres momentos de su historia*, Fernando López Aguilar y Haydeé López (eds.). Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo. Pachuca: 39-65.

López Austin, Alfredo

1985 El dios enmascarado de fuego. *Anales de Antropología*, 22: 251-285.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.

López Austin, Alfredo y Leonardo López

1999 *Mito y realidad de Zuyuíá*. El Colegio de México/FCE. México.

López Luján, Leonardo

- 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. INAH. México.
- 1994 *The offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*. University Press of Colorado. Boulder.
- 1995 Xochicalco. El lugar de la Casa de las Flores, en *Xochicalco y Tula*, Leonardo López, Robert Cobean y Alba Guadalupe Mastache. CONACULTA, Jaca Book. México: 15-142.
- 2006 *La Casa de las Águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa en Tenochtitlan*, 2 volúmenes. FCE/CONACULTA/INAH. México.

Mastache, Alba Guadalupe, Dan Healan y Robert Cobean

- 2009 Four hundred years of settlement and cultural continuity in Epiclassic and Early Postclassic Tula, en *The art of urbanism. How Mesoamerican kingdoms represented themselves in architecture and imagery*, William Fash y Leonardo López Luján (eds.). Dumbarton Oaks, Washington: 290-328.

McAnany, Patricia

- 2000 [1995] *Living with the ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. University of Texas Press. Austin.

Melgar, Emiliano, Reyna Solís y Hervé Monterrosa

- 2018 *Piedras de fuego y agua. Turquesas y jades entre los nahuas*. INAH. México.

Moedano, Hugo

- 1947 El friso de los caciques. *Anales del INAH*, tomo II, 1941-1946, 1947: 113-135.

Noguera, Eduardo

- 1945 Exploraciones en Xochicalco. *Cuadernos Americanos*, IV (1): 119-157.
- 1961 Últimos descubrimientos en Xochicalco. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XVII: 33-38.

Román, Juan Alberto y Leonardo López

- 1999 El funeral de un dignatario mexicana. *Arqueología Mexicana*, 40: 36-39.

Sáenz, César

- 1962 *Xochicalco. Temporada 1960*. INAH, Departamento de Monumentos Prehispánicos. México.
- 1963 Exploraciones en la Pirámide de las Serpientes Emplumadas, Xochicalco. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XIX: 7-25.
- 1964 *Últimos descubrimientos en Xochicalco*. INAH, Departamento de Monumentos Prehispánicos. México.

Solar, Laura

- 2002 *Interacción interregional en Mesoamérica. Una aproximación a la dinámica del Epiclásico*, tesis de licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Sterpone, Osvaldo

- 2007 *Tollan a 65 años de Jorge R. Acosta*. UAEH, INAH. Pachuca.

Suárez, María Elena, Dan Healan y Robert Cobean

2007 Los orígenes de la dinastía de Tula. Excavaciones recientes en Tula Chico. *Arqueología Mexicana*, 85: 48-50.

Taube, Karl

2005 The symbolism of jade in Classic Maya Religion. *Ancient Mesoamerica*, 16 (1): 23-50.

Testard, Juliette

2014 *Pouvoir et altérité. Interactions suprarégionales a l'Epiclassique (600 à 900 apr. J.-C.) dans le Mexique central (Puebla-Tlaxcala et Morelos)*, tesis doctoral. París I Panthéon-Sorbonne. París.

Toxtle, Juan Manuel

2012 *Informe de las actividades realizadas de arqueología urbana: Salvamento en la periferia de la zona arqueológica de Tula, Tula de Allende, Hidalgo 2010. Intervención arqueológica en áreas de impacto por obras municipales*. INAH, Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología. México.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos*. Siglo XXI Editores. Madrid.

1988 El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Taurus, Alfaguara. Madrid.

Van Gennep, Arnold

2008 [1969] *Los ritos de paso*. Alianza Editorial. Madrid.

Wiesheu, Walburga

2012 Cultura e industria lapidaria del jade en el Neolítico terminal en China. Consideraciones en torno al debate sobre una "Edad del Jade", en *El jade y otras piedras verdes. Perspectivas interdisciplinarias e interculturales*, Walburga Wiesheu y Gabriela Guzzy (coords.). INAH. México: 259-304.

RESEÑAS

Los mundos mediáticos contemporáneos

Israel Márquez.
Una genealogía de la pantalla. Del cine al teléfono móvil.
Barcelona, Anagrama (Colección Argumentos). Barcelona. 2015.

Jorge Saúl Alonso López Escalera*

ENAH

En la actualidad, los medios de comunicación tienen un papel fundamental en las relaciones entre las distintas culturas de la humanidad en el siglo XXI constituyendo por ello una red histórica de comunicaciones entre dichas culturas, red que se ha establecido por medio de distintos dispositivos generando conexiones en múltiples niveles. A partir de la articulación que se da entre tecnologías, medios, usos y prácticas podemos referirnos a la existencia de mundos mediáticos contemporáneos que circulan e interactúan a nivel global. La pantalla es uno de los ejemplos de mediación más significativos dentro de la vida cotidiana de las personas, por lo que, como afirma Israel Márquez en *Una genealogía de la pantalla*, vivimos rodeados de pantallas, no podemos vivir sin ellas, y se han convertido en la prótesis o extensión de nosotros y de nuestras vidas. Son un dispositivo frente al que la mayoría de la gente pasa más tiempo, debido a que en la actualidad lo utilizamos para comunicarnos, socializar, entretenernos, informarnos. Y aunque esto no siempre ha sido así, la pantalla ha transitado por múltiples fases, desde la cinematográfica hasta la actual ciberpantalla o pantalla total.

La obra de Márquez se compone de una pequeña introducción, seguida de seis capítulos, en los que el autor desarrolla lo que él llama “la historia

* jorgesaulalonsolopezescalera@gmail.com

de la pantalla” y que asocia a una historia alternativa de los medios de comunicación ligados a la imagen, tomando como eje principal:

[...] asociaciones, metáforas, citas, recuerdos, versos, poemas, anuncios publicitarios, canciones y todo tipo de textos —en el sentido semiótico del término— relacionados de alguna manera u otra manera con la pantalla, su evolución, sus usos y su imaginario. [...] no una simple enumeración de hechos históricos, sino una búsqueda de conexiones, asociaciones, metáforas, azares, sorpresas, etc., con el objetivo de relacionar fenómenos y sacar a la luz nuevos encuentros y afinidades [Márquez 2015: 12-13].

En el capítulo 1, “La gran pantalla”, el autor nos introduce a esta genealogía de la pantalla a partir de la identificación de su origen en la *pantalla cinematográfica*. Ésta es considerada la *gran pantalla* que emergerá a finales del siglo XIX y que tendrá sus antecedentes en la fantasmagoría, la linterna mágica o los espectáculos de sombras chinescas, considerados todos estos como ejemplos de *proto-pantallas*. La *pantalla cinematográfica*, en un inicio, fue una *pantalla antropológica*, ya que lo primero que filmaron los hermanos Lumière fue la salida de unos obreros de una fábrica, así que esta pantalla no se “produjo [como] una revelación de mundos desconocidos, pintorescos, exóticos y extraños (como sí habían hecho, sin embargo, las proto-pantallas), sino [como] un mundo conocido, cotidiano y banal” [Márquez 2015: 18], que está asociado más con el mundo real que habitaban los propios espectadores.

Más tarde, el ilusionista Georges Méliès reclamaría un mundo de sueños y fantasías en el que el cine ya no sería un espejo que refleja la realidad, una ventana abierta al mundo real, sino eso que está más allá del espejo, “más allá de la pantalla”. Un dispositivo que no se limita a lo que sucede dentro de la pantalla, sino que también le da importancia a lo que sucede fuera de ella; no ya, más allá, sino “más acá de la pantalla”. En este contexto, para el autor, los “besos y caricias dentro y fuera de la gran pantalla”, la expresividad dramática del uso del primer plano en el *star system* —estrellas de la pantalla— y los departamentos publicitarios modificarán la cinematografía, y con el paso del tiempo la gran pantalla comenzará a hablar con la llegada del sonido, después adquirirá color y más tarde saldrá a la calle con la llegada de los autocinemas.

Se trata de todo un transitar histórico en el que el autor reflexiona sobre los cambios y el papel de la *gran pantalla*, que desde sus inicios hasta hoy en día dentro de los mundos contemporáneos ha sido considerada por sus espectadores como la pantalla de todos. ¿Deidad o prostituta?

En el capítulo II, que refiere a “La pequeña pantalla”, el autor describe el paso “de la gran pantalla o pantalla cinematográfica” a “la pequeña pantalla o televisión” y cómo esta última, más que desplazar al cine, generó relaciones interesantes de cooperación con ella. La televisión, al contar con un mando a distancia o control remoto que le da un poder al espectador, es considerada como proto-interactiva, lo que se traduce en una actitud lúdica y festiva que deriva en la práctica del *zapping*, que se extenderá en los medios interactivos que surgirán posteriormente y dará origen a lo que se conocerá como la cultura del *zapping*.

La televisión es la primera *pantalla global* que nos acerca al mundo y nos informa de hechos, sucesos y lugares que están más allá de nuestro alcance. Una *pantalla informativa y desinformativa*, una pantalla más espectacular que especular, más subjetiva que objetiva, una *pantalla publicitaria o seductora* que nos trae los últimos productos y novedades, y una *pantalla educativa*, en que la televisión y la neotelevisión constituyen un auténtico medio de *educación sentimental* vinculada, por ejemplo, con las telenovelas, los *reality shows* o la *pantalla freak*, sobre la que el autor se pregunta si perjudica al público.

Con la invención del video-casette surge la *pantalla videográfica*, que favoreció cambios en la forma de relacionarse con la pantalla. Se liberó al telespectador de la dependencia del horario construyendo el tiempo diferido gracias a la grabación y se volvió una opción la posibilidad de avanzar rápidamente a los anuncios publicitarios, posicionándose la videografía como la *segunda pantalla*, capaz de acercar a los televidentes al universo cinematográfico de una nueva manera que revolucionaría también el mundo musical a partir del *videoclip* o la *pantalla MTV*.

En el capítulo III, “Megapantallas, multipantallas”, el autor analiza la época en que el cine, en competencia con la televisión, se fijó como objetivo volver a traer al público a las salas con una filosofía de lo enorme —en donde la gran pantalla se hace más y más grande— y que sería la esencia del cine que pervive hoy en formatos como IMAX (acrónimo en inglés de image, imagen, y maximum, máximo). Se inicia una guerra destinada a encontrar la mejor experiencia frente, dentro o alrededor de la pantalla, con lo que nacen en el transcurso de estos años nuevos sistemas como el *cinerama* o la *triple pantalla* que tendrá sus antecedentes en el *cinerama* que es un sistema que proyecta las imágenes en una pantalla cilíndrica a partir del principio del *ciclorama*. Otro sistema es el *CinemaScope* o *pantalla anamórfica* donde se implementará el uso de lentes *hypergonar* para una mejor experiencia visual, más tarde será el 3D, o tercera dimensión, con el efecto de “hacer salir o saltar” las imágenes buscando el efecto de *shock* en el espectador,

o la *pantalla antropeómica*, que parafraseando a Claude Lévi-Strauss, busca “expulsar o vomitar” en el seno de la imagen, a diferencia de las *pantallas antropofágicas*, que buscan “ingerir o devorar” al espectador”. Finalmente, se refiere a las multipantallas, que son en efecto múltiples pantallas cinematográficas disponibles en un mismo lugar, que van a generar distintas reacciones a favor o en contra por parte de los públicos.

En el capítulo iv “La pantalla videolúdica”, el autor aborda el tema de los videojuegos que en esta genealogía representan el paso de una pantalla proto-interactiva a una pantalla que proporcionaría la primera experiencia interactiva del sujeto del siglo xx. En un contexto público y social, los primeros videojuegos conocidos como las pantallas de los *arcades* serán las primeras *pantallas recreativas*, una *pantalla pública* y de *interacción social*, pensada para su manipulación simultánea por dos o más personas, donde las acciones y reacciones de los jugadores dan origen a las primeras especulaciones sobre el ciberespacio. En los años ochenta surge el boom de las consolas y los ordenadores domésticos o la pantalla privada, teniendo su antecedente en 1975 con el lanzamiento del famoso videojuego Pong de la compañía Atari. Es el inicio de una transformación lúdica a partir del contenido de los videojuegos que evolucionarán hacia dinámicas y géneros más complejos y cerebrales. La evolución de estos dispositivos como *forma privada* o *familiar* de la videoconsola portátil o *pantalla nómada* o la *doble pantalla* de Nintendo DS, que crea una correspondencia ojos-dedos, una especie de visión táctil, transformando nuestra relación tradicional con la pantalla, generan una experiencia más cercana a la interacción con los *smartphones* u otros dispositivos táctiles.

En el capítulo v, “La ciberpantalla”, el radar es el origen de la *ciberpantalla* o de la *pantalla de ordenador* que morfológicamente se asociará a la mezcla de una televisión y una máquina de escribir. El autor describe cómo los primeros ordenadores pertenecen a la primera etapa de “la cultura del cálculo” y que ya para 1984, con la interfaz de Macintosh, se centrará en la simulación, la navegación y la interacción, al establecer un espacio comunicativo y simular el espacio de un escritorio (iconos de carpetas, papeleras, entre otros) e incorporar utensilios como el mouse o ratón. Con la *ciberpantalla* se desarrolla la ventanización del sujeto, el uso simultáneo de varias ventanas que le permiten al sujeto la práctica del *zapping*. La pantalla cibernética es la base de la sociedad red, que siguiendo a Manuel Castells [2016] es un complejo de interacciones y redes digitales que en ocasiones son una extensión de relaciones preexistentes y otras veces son el origen de nuevas interacciones o amistades. Ella permite también experimentar la realidad virtual a través de avatares, mundos virtuales como *Second Life* o *World of*

Warcraft, interactuando a través de otros tipos de pantallas como la anónima, la adictiva y la invisible, que llevan al autor a reflexionar sobre la idea del “me conecto, luego existo”.

En el capítulo VI, “La pantalla móvil”, Márquez describe la evolución del “zapatófono” al *smartphone* y nos ofrece una breve historia del teléfono móvil. El autor reflexiona sobre la diferencia entre una *modernidad pesada* o del *hardware*, con su exaltación de lo grande, y la *modernidad líquida* en la que las tecnologías se miniaturizan y lo pequeño es lo que importa. Se trata del paso de “la edad del hardware a la edad del software”. Una *pantalla vestible* que depende de su transformación en una “pantalla táctil”, “la pantalla sms” a partir de la cual los usuarios crearán el “lenguaje sms”. Al final de su trabajo, el autor reflexiona sobre “la pantalla público-privada”, “la pantalla instantánea” y en cómo el teléfono móvil se ha convertido en una *pantalla total*.

En esta obra se verifica la importancia que los distintos dispositivos tecnológicos mediáticos tienen dentro de la cultura actual y en nuestra vida cotidiana, artefactos que impactan sobre las dinámicas sociales y resultan fundamentales para el desarrollo de nuestras actividades ordinarias. La interacción con distintas pantallas va en aumento, por lo cual esta investigación tiene el valor de contextualizar el papel histórico y contemporáneo de las pantallas en nuestras sociedades y con ello poder vislumbrar cuáles son los posibles escenarios que se presentarán a futuro, escenarios que son del mayor interés para la antropología del presente.

Más allá de las culturas

Byung-Chul Han.
Hiperculturalidad.
Herder Editorial, 1ª. ed. Barcelona, España. 2018.

Cecilia Torres Suárez*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Byung-Chul Han (Seúl, 1959) es un filósofo y ensayista de Corea del Sur que estudió filosofía en la Universidad de Friburgo y literatura alemana y teología en la Universidad de Múnich. Actualmente, es profesor de filosofía y estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín. Ha escrito más de una decena de libros en los cuales aborda problemáticas contemporáneas desde la crítica cultural. En su libro *Hiperculturalidad* le da un sentido muy personal a esta palabra enfatizando las diferentes tendencias que van surgiendo en el mundo a partir de la tecnología y la globalización, que generan un mundo hiperconectado a través de las redes, y abarca muy diversos temas que giran en torno a lo *hiper* (prefijo inseparable que denota exceso, superioridad), y en cómo éste ha transformado la vida actual.

Empieza con el análisis metafórico del *Turista en camisa hawaiana*, el cual es pertinente para todo el libro debido a la reflexión sobre el ser turista, un ser siempre ajeno, pero en el mismo lugar. A partir de esta premisa va desarrollando a lo largo del libro un conjunto de temas filosóficos referidos a la subjetividad de nuestros tiempos, que nos invitan a pensar en las nuevas posibilidades de ver y vivir un mundo que hoy en día está en constantes cambios y a una velocidad impresionante debido al impacto de las nuevas tecnologías.

El texto abre con una cita del etnólogo Nigel Barley, quien sostuvo que “la verdadera llave del futuro” radica en qué “conceptos fundamentales como cultura dejan de existir”. Byung-Chul Han inicia su reflexión con las siguientes preguntas: ¿Se llama “turista” al nuevo hombre después del fin

* cecilits@hotmail.com

de la cultura? ¿O vivimos finalmente en una cultura que nos da la libertad de dispersarnos como turistas a lo ancho del mundo? ¿Cómo se deja describir esta nueva cultura?

Con esta apertura de posibilidades, en donde la cultura deja de existir, se crean de la misma forma resistencias y aprendizajes. En otro capítulo, *La cultura como patria*, el autor se interroga sobre lo extraño, la heterogeneidad, la superación y la ceguera feliz. Se afirma que la heterogeneidad de la cultura no crea por sí misma superación, necesita de lo extranjero; es decir, de lo extraño, para producir un cambio en ella misma, pero nace una problemática, la ceguera cultural, pues cada cultura tiende a absolutizar su propia cultura y en consecuencia no es capaz de mirar por encima de sí misma. Lo extraño se vuelve enfermedad, objeto de desprecio y repugnancia, sin embargo, esta ceguera cultural es feliz, una felicidad del alma que se debe a una sordera. A diferencia de ella, el turista en camisa hawaiana, nos dice el autor, tiene una felicidad distinta, lo extraño para él no es enfermedad, más bien se apropia de lo nuevo para habitar un mundo sin límites.

El filósofo coreano sostiene que el mundo se transforma en un hipermercado de la cultura, un hiperespacio de posibilidades, en donde los textos y culturas se modifican convirtiéndose en *Hipertexto e hipercultura*, título que anuncia otro capítulo del libro. En este apartado menciona el proyecto Xanadú que es un hipertexto en el que los usuarios de cualquier parte del mundo pueden compartir información creando así una hipercultura que tiene poco que ver con la cultura propiamente dicha. Por el contrario, la describe como un concepto genérico sin contenido definido para fenómenos relacionados con el ordenador, influidos por el proceso de globalización acelerado que a través de nuevas tecnologías elimina las distancias espacio-culturales. Como consecuencia de ello se generan contenidos de espacios culturales heterogéneos, que se superponen y atraviesan, se pierde el límite de la temporalidad y la sensación de lo hiper refleja de modo exacto la espacialidad de la cultura actual.

Uno de los rasgos fundamentales de ese universo hipercultural es el eros de la conexión, ya que la creciente conectividad en el mundo crea una profusión de relaciones y posibilidades que influyen en varios aspectos de la vida cotidiana, entre ellos la comida, generando el fenómeno de lo que el autor llama *Comida Fusión*. Con la globalización e interconexión generalizada se crea la hiper-cocina, la cual no elimina la diversidad de culturas alimenticias, al contrario, vive de las diferencias y crea nuevas formas generando una gran variedad de combinaciones que reflejan el sentido del gusto y del deleite, que justamente pertenece a la producción de diferencias y que no sería posible en la pureza de la comida local. El hipermercado del

sabor vive de la diferencia y la diversidad, por lo tanto globalización y diversidad no se excluyen, pues forman parte de la *Cultura Híbrida*, siendo lo híbrido todo aquello que tiene lugar gracias a una mezcla de tradiciones o cadenas que enlazan discursos y tecnologías diferentes. Una característica especial del mundo hipercultural es el incremento de espacios que participan del reino del juego y de la apariencia; por lo tanto, no son accesibles desde el poder o la economía, sino desde la estética, la cual promete más libertad, como pensaba Schiller, quien sostiene que el principio fundamental de la estética es dar libertad por medio de la libertad.

El autor propone un modelo conceptual para comprender la dinámica cultural de hoy en el capítulo consagrado a la *Hifanización de la cultura*, donde retoma el modelo del rizoma de Deleuze para describir determinados aspectos de la hipercultura. El rizoma es una figura cuyos elementos heterogéneos juegan ininterrumpidamente unos con otros, son un espacio de transformación, de mezcla y tiene como tejido la conjunción “y...y...y” la cual produce una relación asignificante; es decir, una conexión de lo inconexo. La *hifa* (tejido) también denota la red de filamentos que conforman la estructura del cuerpo de los hongos siendo así la hipercultura en muchos aspectos una hifacultura debido a la red e interconexiones que la caracterizan.

Pero en todo este entramado de heterogeneidad y mezcla de culturas, ¿qué cultura sobrevive? En el capítulo que se refiere a la *Época de la comparación* Byung-Chul Han expone la reflexión de Nietzsche sobre nuestro tiempo como una época de la comparación, en la cual eticidades inferiores deberán morir en beneficio de las superiores y en donde será decisivo el sentimiento estético. Sin embargo, el autor pone sobre la mesa la siguiente cuestión: ¿La globalización realmente es una época de la comparación en beneficio de las formas fuertes y superiores, o será una época de la multiplicidad y la disyunción inclusiva?

Una de las consecuencias del hiperculturalismo es *La eliminación del aura de la cultura*, capítulo en donde se hace énfasis en frases que utilizan actualmente algunas empresas como el eslogan de Microsoft, *Where do you want to go today?*, que registra una ruptura sísmica en el ser, dado que el *go* marca una cesura, el fin de un *aquí* particular. La sentencia de Linux (*Where do you want to go tomorrow?*) o el eslogan publicitario del sitio Internet de Disney «Go» (*Are you ready to go?*) representan una hiperpresencia, un estar aquí, allí y en todas partes. La globalización elimina el aura, que Benjamin concibe como una cosa natural, en su existencia única en el lugar en donde se encuentra, siendo el resplandor del aquí y el ahora. Para la hipercultura el aquí y el ahora no existen, se transforman en el estar en todos lados. Las culturas desespacializadas y sin aura comprenden otro

ser, otra realidad a la cual Byung-Chul Han llama hiperrealidad, y citando a Eco menciona que la neutralización del pasado y la mezcla de estilos es una expresión del horror del vacío, ¿sería una ganancia o una pérdida que el “aquí y ahora” se vuelva repetible también allí y, posteriormente, la decadencia del aura daría existencia a un futuro *homo liber*?

Otro tema que desarrolla el autor es el de la relación entre *el peregrino y el turista*. Zigmunt Bauman erige al peregrino como la figura del hombre moderno, y concibe a su mundo como ordenado, determinado, previsible y seguro, mientras que Heidegger concibe al peregrino como una figura de la premodernidad, afirmando que al ser le pertenece el vagar. La estructura del viaje peregrino es el “estar de camino”, y está vinculada a un “origen” y al arribo definitivo a una “patria”. Los primeros turistas, afirma Chul Han, tenían todavía el modo de andar de un peregrino, en camino hacia un romántico mundo alternativo, deseando escapar de un aquí hacia un allí. También compara a Nietzsche con un peregrino en el capítulo *el Caminante*, en el cual Nietzsche habla del caminante como “quien ha alcanzado la libertad de la razón” y para quien no existe una meta final, es por esto que puede levantar la vista y mirar a su alrededor con una hipervisión, como resultado de una libertad ganada. A pesar de esto, el caminante de Nietzsche no se parece al turista hipercultural, ya que, afirma Chul Han, a su andar le falta serenidad y se encuentra aún mezclado con abismos y desiertos.

La hiperculturalidad produce una forma particular de turista, que más bien se mueve de un aquí hacia otro aquí. El turista hipercultural, a diferencia del turista peregrinante, no conoce ninguna diferencia entre aquí y allí, y vive totalmente en el presente, habita el estar-aquí, no siente ni anhelo ni tiene miedo, recorre el hiperespacio de sucesos que se abre a las atracciones turísticas culturales. De este modo, experimenta la cultura como Cul-tour. Para el filósofo coreano, la globalización no significa simplemente que el allí está conectado con el aquí, sino que produce un aquí global acercando y desespacializando el allí.

La *Identidad Hipercultural*, afirma el autor en otro capítulo del libro, es producto de la fragmentación, puntualización y pluralización del presente que rigen el tiempo actual, en donde desaparecen presente, pasado y futuro. Emerge un tiempo del punto o del acontecimiento, carente de sentido, pues es sin horizonte que se posibilita una nueva forma de andar y de ver. Con el *windowing* hipercultural (en alusión a Windows) uno se desliza de una ventana hacia otra, de una posibilidad a otra, creando una narración individual; el autor lo llama el proyecto de un Daisen individual, un horizonte en el que en lugar de un yo monocromático, existe un yo multicolor, un *colored self*.

En el capítulo sobre *La interculturalidad, multiculturalidad y transculturalidad*, Chul Han menciona la importancia que tuvieron los dos primeros fenómenos en el contexto del nacionalismo y el colonialismo. Basadas en la esencialización de la cultura, la *interculturalidad* aspira al diálogo entre esencias culturales, mientras que el *multiculturalismo* deja poco espacio para la comprensión o reflejo mutuo ya que pretende resolver las diferencias culturales a través de la integración o tolerancia. A la transculturalidad la define como la transgresión de las fronteras culturales que conducen de una unidad cultural hacia otra. Contrario a ésta, la hiperculturalidad no conoce la importancia de cruzar las fronteras, crea contenidos culturales heterogéneos y yuxtapuestos que se encuentran sin distancia los unos con los otros. En el capítulo referente a La apropiación, el autor la define como el deseo de lo nuevo, un rasgo de la hiperculturalidad. *La apropiación* de lo otro conlleva una transformación de lo propio, ambas se transforman produciendo nuevas diferencias. La separación entre lo propio y lo extraño se disuelve en la diferencia entre lo viejo y lo nuevo.

Con el surgimiento de la hipercultura, la mezcla de razas, religiones y lenguas podría contribuir a *La paz larga*, la cual debilitaría al poder y al gobierno, descentralizando el poder. Si para Nietzsche el nacionalismo en su esencia es un violento estado de emergencia impuesto por una minoría a una mayoría, la paz mundial hipercultural no tendría su origen en la separación, sino en la mezcla de naciones y pueblos.

Chul Han hace también un elogio de la *Cultura de la amabilidad*. En este capítulo menciona que ni la cortesía ni la tolerancia son amables ya que parten de una apertura limitada al contacto con los otros y su otredad, ambas están ligadas a un código cultural que pierde su eficacia ahí donde las culturas se encuentran codificadas de modo diferente. En contraposición a ellas, la amabilidad parece no tener reglas creando un máximo de cohesión con un mínimo de relación, haciendo habitable la coexistencia de lo diferente, abriendo y conectando como el *windowing* lo hace.

Para concluir, es consecuente afirmar que las ideas de Byung-Chul Han en torno a la hiperculturalidad, nos ofrecen un panorama de las diferentes formas de vida que están surgiendo o pueden surgir a partir de las nuevas tecnologías mediáticas y la globalización. Lo hipercultural empieza a permearlo todo, genera transformaciones en la vida cotidiana del hombre contemporáneo, acelera el acercamiento de los espacios culturales, borrando las fronteras y las costuras simbólicas que dividen a los hombres y creando conexiones que producen un estar en todas partes sin límites de tiempo y espacio. En la medida en que todo se conecta, la hipercultura, que el autor de este texto explora en profundidad, se transforma y fortalece.

¿Cuántas rayas cuentan un tigre?

Roy Wagner.
La Invención de la Cultura. Traducción y prólogo de Pedro Pitarch.
Nola Editores. Madrid. 2019.

Alessandro Questa*
Universidad Iberoamericana

La editorial española Nola tuvo la iniciativa de publicar la primera traducción al español de *La invención de la cultura* de Roy Wagner (1938-2018), un libro de referencia para entender los debates de la antropología contemporánea. La traducción fue hecha por Pedro Pitarch, etnógrafo con más de treinta años de trabajo en los Altos de Chiapas, quien, además, fue el instigador, junto con el mismo Roy Wagner antes de su muerte (10 de septiembre de 2018), de dicha iniciativa. La traducción es un trabajo tan fiel como puede serlo el estilo ensayístico del original en inglés, lleno de expresiones idiomáticas y juegos de palabras que implican cierta inventiva más allá del simple dominio de ambas lenguas o del tema en cuestión. En efecto, *La Invención de la Cultura* es un texto aparte, que se aleja de las convenciones académicas para reflexionar en torno a la manera en que estas se construyen. La ciertamente famosa dificultad en la lectura de esta obra no descansa en un lenguaje técnico, pues es en principio llano y sin demasiada jerga sociológica, sino en la serie de inversiones conceptuales, juegos de sentido y metáforas llevados a cabo en el mundo del arte, la música clásica, el folklore europeo, las matemáticas, entre muchos otros ámbitos en los que se desenvuelve el autor para ahondar en el tema principal de su ensayo. Todos sus retruécanos han sido esforzadamente capturados por la traducción de Pedro Pitarch. Así, 45 años después de su primera edición [1975], *La invención de la cultura* puede ser por fin leída en español.

Ahora bien, ¿de qué trata esta obra tan largamente esperada? *La invención de la cultura* es, en la opinión de numerosos antropólogos especialistas

* alessandro.questa@ibero.mx

en distintas sociedades y regiones del mundo, una de las obras más importantes de la antropología simbólica en los últimos cuarenta años. Si bien la obra no gozó de demasiados lectores fuera del circuito melanesista durante los primeros años después de su publicación, alcanzó el estatus de obra seminal hacia la segunda mitad de la década de los 90 del siglo xx al ser reconocida como una de las fuentes principales de reflexión para el llamado giro ontológico, de acuerdo con sus mismos exponentes (Marilyn Strathern, Eduardo Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça, Philippe Descola, Martin Holbraad, Morten Pedersen y otros). Roy Wagner era ya un profesor y etnógrafo consolidado cuando escribió *La Invención de la Cultura*, su tercer libro después de *La maldición de Souw* [*The Curse of Souw*, 1967] y *Habu: la invención del significado en la religión Daribi* [*Habu: the invention of meaning in Daribi religion*, 1972], libros que a la fecha no han sido traducidos al español.

Su argumento focal es que la cultura no es simplemente, como predicaba el funcionalismo sociológico del siglo xx, un conjunto de normas y acciones significativas que dan forma a la vida de las personas que la comparten. Más bien, son las personas las que dan forma a su cultura al manipular constantemente los símbolos convencionales, tomados de una variedad de códigos siempre cambiantes para crear nuevos significados o innovaciones. Para Wagner, la cultura surge de la dialéctica entre el individuo y el mundo social de forma recursiva y no conclusiva, es decir, no existe una síntesis (una estabilidad significativa) sino una constante tensión entre los polos de la convención y la invención. La cultura vista desde Wagner es un flujo relacional y no una construcción institucional, en otras palabras, emerge como el producto principal e inevitable de las interacciones entre personas y grupos distintos. Posiblemente, fue la misma experiencia etnográfica en un lugar tan diverso lingüística y culturalmente como los Altos de Papúa Nueva Guinea la que inspiró este tipo de reflexión por parte de Wagner. La misma Marilyn Strathern y otros melanesistas reconocen en Wagner el intento por describir el tipo de procesos e interacciones que tienen lugar entre dichos grupos.

La idea de que el hombre inventa sus propias realidades no es nueva. Sin embargo, la perspectiva de presentar esta idea implantada en una cultura que quiere controlar sus propias realidades resulta poderosa para entender cómo estas polémicas unidades de análisis se relacionan y transforman. Wagner propone que la cultura es una invención basándose en una evidencia empírica: la diversidad de pueblos y costumbres. Si la cultura fuera algo que sencillamente se aprende, cavila Wagner, a la manera de un texto o de una doctrina, entonces, con el paso del tiempo todas las culturas, y todos los lenguajes, terminarían por ser los mismos. La cultura es algo

que sucede, de forma inopinada, en cada encuentro humano, es una habilidad universal; en otras palabras, Wagner colapsa el binomio opuesto de naturaleza-cultura para decir que la cultura es la naturaleza humana.

El libro comienza identificando al trabajo de campo etnográfico como el iniciador de una relación entre el antropólogo y los nativos (de cualquier parte), en la cual tiene lugar un momento de “choque cultural”, es decir, un momento en el que los parámetros sociales del investigador divergen drásticamente de aquellos de quienes observa, y viceversa, impidiéndole comunicarse con ninguno de los grupos entre los que se encuentra. Este primer choque cultural, esta crisis comunicativa, ocasiona las primeras descripciones e intentos de clasificación por parte del antropólogo, pero también aquellos a quienes estudia reciben un similar choque cultural e inician su propia —si bien no académica— antropología. Los procesos de simbolización que generan la construcción del significado en la cultura son los mismos que los antropólogos usan para “inventar” las culturas que estudian. Así, la cultura del antropólogo se propaga hacia otras que toman también las clasificaciones recibidas.

Este momento de choque cultural, traumático, es pues uno de mutua invención de diferencias. Si la cultura es una invención, ¿cuál es su objetivo? Para Wagner la respuesta está en la idea de control. La cultura (ese invento que emerge en contacto con “los otros”) es el intento por constreñir un cúmulo de contenidos que se suponen únicos o, al menos, característicos del grupo en cuestión. La cultura es, por tanto, dinámica, al constituir en cierto sentido un intento fallido por controlar las transformaciones, los contagios y las mutuas invenciones que producen las relaciones humanas. Ciertas invenciones, consideradas como características, sin embargo, se estabilizan para volverse en lo que Wagner llama convenciones. Así, la tensión dialéctica entre convención e invención moviliza a la cultura y sus transformaciones desde sus mismos sujetos. A diferencia de la mayoría de las teorías sociales que colocan a los sujetos como meros actores o depositarios de estructuras inmanentes o hegemonías del poder, para Wagner son los sujetos quienes constantemente intentan y, en ocasiones, logran revertir las convenciones recibidas a partir de la fuerza de la invención. Si, como Wagner advierte, la objetividad “absoluta” requeriría que el antropólogo no tuviera prejuicios y, por lo tanto, no tuviera cultura, entonces la antropología misma sería un acto cultural.

Así, podríamos decir, siguiendo a Wagner, que un antropólogo es alguien que “inventa” la cultura que cree que está estudiando. Es sólo a través de la “invención” de este tipo que se puede comprender el significado abstracto de la cultura y sólo a través del contraste experimentado que

su propia cultura se vuelve “visible” y, en cierto sentido “real”. Al inventar una cultura para otros el antropólogo inventa también la suya, y, de hecho, en cada estudio, reinventa el concepto mismo de cultura.

Wagner se regodea en hacer inversiones de sentido por lo que encuentra en la metáfora visual de “figura de fondo invertida” [*figure ground reversal*] una inspiración para hablar de la forma en la que los símbolos de una cultura ocupan un lugar predominante en la medida en que desaparecen para demostrar su opuesto. Esta es, hasta cierto punto, según el mismo Roy Wagner, una forma de entender las relaciones entre opuestos complementarios iniciada por el estructuralismo francés de Claude Lévi-Strauss, quien consideró la obra de Wagner, por cierto, como una interpretación americanizada de su propia obra.

A contrapelo del resto de las teorías antropológicas, la de Wagner no constituye un programa de conocimiento ni un tratado de principios ni un sistema para dividir ni adjudicar roles en una sociedad determinada. Posiblemente como la de Gregory Bateson, la de Wagner es, en todo caso, una metodología para hacer etnografía (para la descripción parcial e incompleta de la vida de otros) y acercarse así al problema de la creatividad humana, su plasticidad simbólica y esa enorme capacidad presente en todas las sociedades para crear órdenes y, casi inmediatamente, trastocarlos.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio impreso. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archaeology *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Lilitiana

2002b Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural* tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 26, NÚMERO 75, MAYO-AGOSTO, 2019

Antropología del Presente

Dossier: ANTROPOLOGÍA DEL PRESENTE

Coordinador

Francisco de la Peña Martínez

De la hiperculturalidad a la hiperterritorialidad. Defensores del territorio comcaac, cantos, tecnologías y nuevas luchas por la vida

Jesús Ernesto Ogarrio Huitrón

Turismo y chamanismo, dos mundos imbricados: el caso de Huautla de Jiménez, Oaxaca

Sarai Piña Alcántara

El mundo de los migrantes por estilo de vida, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Gustavo Sánchez Espinosa

El mundo de la trashumancia: los habitantes de las calles en la Ciudad de México

Itzel Martínez Arellano

El mundo y los mundos de la discapacidad

Barut Cruz Cortés

Softpower Otaku: de Japón a la Ciudad de México

Karina Juárez Morales

El breve y extenso mundo de una misión coreana en la Ciudad de México

Dinorah Lizeth Contreras Aragón

Representantes, actores y legisladores: el mundo político del Congreso de la Ciudad de México

Francisco de la Peña Martínez

MISCELANEOS

Performances afro y movilización social: articulaciones entre arte, política y memoria en Buenos Aires

Eva Lamborghini

Memorias de piedra verde: miradas simbólicas de las reliquias toltecas

Stephen Castillo Bernal

RESEÑAS

Los mundos mediáticos contemporáneos

Jorge Saúl Alonso López Escalera

Más allá de las culturas

Cecilia Torres Suárez

¿Cuántas rayas cuentan un tigre?

Alessandro Questa



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

